Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Leandro Assis Santos

Interpretações de uma teoria dos afetos em Martin Heidegger

Rio de Janeiro
2018

Leandro Assis Santos

Interpretações de uma teoria dos afetos em Martin Heidegger

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor, sob a orientação da Profª Drª Izabela Aquino Bocayuva, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.ª Dra. Izabela Aquino Bocayuva.

Rio de Janeiro

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Leandro Assis Santos

Interpretações de uma teoria dos afetos em Martin Heidegger

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor, sob a orientação da Profª Drª Izabela Aquino Bocayuva, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em:

_____

Dra. Izabela Aquino Bocayuva (UERJ – Orientadora/Presidente)

_____

Dra. Glória Maria Ferreira Ribeiro (UFSJ)

_____

Dr. Gilvan Luis Fogel (UFRJ)

_____

Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP)

_____

Dr. Alexandre Marques Cabral (UERJ)

_____

Dr. Paulo Cesar Gil Ferreira (UERJ)

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de agradecer, de imediato, à Izabela Aquino Bocayuva, minha amiga e orientadora que muito, ao longo desses últimos oito anos, me ajudou com uma paciência enorme e sempre pontual dedicação.

Agradeço, igualmente, a Lúcia e Ana Beatriz, minha esposa e filha, respectivamente. Quantos finais de semana e feriados não poderiam ter sido melhor aproveitados com elas se não fosse este processo formativo.

Agradeço a toda minha família, minha mãe, Maria da Penha, e meus irmãos Maria Aparecida e Lucas, que muito toleraram meus inúmeros furos por causa da confecção desta pesquisa – há um desejo enorme de se cursar um doutorado, todavia, a esperança de o concluir é bem maior!

Tenho uma grande estima e muitas dívidas a quatro amigos: Marcelo Rangel, Marcelo (boêmio) Moraes, Felipe (filósofo) Ribeiro e Adriano Negris. A este último, em especial, agradeço por nossas infindáveis conversas. O tema investigado nessa ocasião nasceu dois anos depois de ingressar no doutorado a partir de uma conversa com Adriano. Tanto este, quanto Marcelo Rangel, aturaram, de maneira pouco incomum, mensagens de *whatsapp* às vezes nas madrugadas de final de semana, que quase suplicavam por ajuda quanto alguns direcionamentos a serem tomados nesta investigação.

Agradeço aos integrantes da banca examinadora desta tese. Além de Izabela, Glória Maria Ferreira Ribeiro, que me jogou neste mundo infindável da Filosofia, Gilvan Fogel, que tantos acenos ofereceu na tematização deste trabalho, e Marcelo Rangel, que em conversas a princípio sem pretensões, já me indicava os caminhos deste tema. Igualmente em muito agradesço Alexandre Cabral e Paulo Gil Ferreira, colegas que, ao chegar ao Rio, pude assistir com eles aulas na pós-graduação da UERJ, e, hoje, se despontam como filósofos/intérpretes de primeira linha. Todos os examinadores deste trabalho foram escolhidos mediante minha admiração confessada sempre que possível a cada um.

Resta ainda agradecer a CAPES pelo auxílio financeiro oferecido durante o doutorado na UERJ.

Sempre se torna um pouco engraçado estes agradecimentos, pois eles dizem muito sobre o percurso que a investigação realmente trilhou.

Deve-se viver sozinho todo o absurdo da existência.
Lev Tolstói

(...) é só por meio *do questionamento das questões fundamentais da filosofia que se determina o que é a filosofia. Na medida em que as coisas se comportam desse modo, somos obrigados a indicar de antemão como a filosofia se nos torna manifesta quando questionamos; isto é, quando investimos todas as coisas – a saber, tudo – nesse questionamento, e não apenas agimos como se perguntássemos, acreditando sempre já possuir as nossas supostas verdades.*
Martin Heidegger

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo esclarecer alguns contornos de um conceito-experiência central à filosofia de Martin Heidegger, a saber, a noção de *tonalidade afetiva* (em alemão, *Stimmung*). Esta visa remeter o ser-aí (*Dasein*) ao espaço aberto que se efetiva como o lugar de realização de sua própria existência. A *tonalidade afetiva* dimensiona a inserção do ser-aí ao mundo, marcando decisivamente sua relação com as coisas que se apresentam no seio do aberto, bem como suas relações com os outros, delimitando o terreno da convivência. Ademais, tais fenômenos são, mediante características específicas de abertura, compreendidas como *tonalidades afetivas fundamentais* (*Grudstimmung*), instâncias essenciais por situarem o ser-aí na tentativa de se singularizar no bojo do horizonte semântico que é o seu. Logo, tais afecções se notabilizam por igualmente abrirem o âmbito do *desvelamento do seer* (*Seyn*), apreendido em sua radical diferença ao ente, se notabilizando como articulações que possibilitam a manifestação do ser no ente. Esse acontecimento, por fim, urde a clareira para que acene a questão da verdade do *seer*.

ABSTRACT

This research aims to clarify some contours of a concept-experience central to the philosophy of Martin Heidegger, namely, the notion of affective tonality (in German, *Stimmung*). It aims to refer the being-there (*Dasein*) to the open space that becomes effective as the place of realization of its own existence. The affective tonality dimension the insertion of the being-there to the world, decisively determining its relation with the things that appear in the heart of the open, as well as its relations with the others, delimiting the terrain of the coexistence. In addition, such phenomena are, through specific characteristics of openness, understood as fundamental affective tonalities (*Grudstimmung*), essential instances for placing the being-there in the attempt to be singled out in the bulge of the semantic horizon that is his. Therefore, these affections are notable for also opening the scope of the unveiling of the being (*Seyn*), seized in its radical difference to the being, becoming notable as articulations that make possible the manifestation of being in the being. This event, finally, sets the clearing for the question of the truth of being.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1.	**Análise das *tonalidades afetivas* a partir de seus horizontes interpretativos**	14
1.1.	**A respeito de um "esquadrinhamento" das afecções**	15
1.2.	**A existência como *espaço* de realização das *tonalidades afetivas* em Heidegger**	27
1.2.1.	**Corporeidade, abertura e disposição**	45
1.3.	**Caracteres centrais da mundanidade do mundo e a decadência do ser-aí**	59
1.4.	**As *tonalidades afetivas* como forma de instauração da convivência**	66
1.5.	**A originariedade das *tonalidades afetivas***	79
2.	**Aproximações do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais***	88
2.1.	**Caracterizações preliminares da *tonalidade afetiva fundamental*: o *acolhedor* e a *prontidão* como primeiros caracteres estruturais e a *recordação* como fio condutor de determinado jeito de pensar**	90
2.1.1.	**O nexo ontológico entre *tonalidade afetiva*, tempo e História**	102
2.2.	**Abrindo a sentença de Novalis: o *impulso***	114
2.3.	**Delimitação do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais***	119
2.4.	**O *despertar* do tédio profundo enquanto *tonalidade afetiva fundamental* de nossa condição atual**	124
2.5.	**A conexão fundamental entre *tonalidade afetiva* e a *postura recolhedora*: o *logos* como disparador da *tonalidade afetiva fundamental* da ausculta**	136
2.5.1.	**A postura recolhedora como *tonalidade afetiva fundamental* de certa escuta concentrada**	137
2.5.2.	**O *logos* e a *tonalidade afetiva*: acenos à diferença ontológica e à verdade**	143
2.6.	**Acenos à viragem do pensamento: o lugar das *tonalidades afetivas* no interior do problema acerca da diferença ontológica**	147
3.	**Nexo decisivo entre *tonalidade afetiva fundamental* e verdade**	158
3.1.	**A filosofia como execução da escuta do apelo do *seer***	159

3.2. **A questão decisiva da Filosofia e a *tonalidade afetiva fundamental* do espanto** 169

3.3. **Regressão à *tonalidade afetiva fundamental* da angústia: o Nada como acesso privilegiado ao sentido do ser** 188

3.4. **O nexo entre *tonalidade afetiva* e verdade** 199

3.4.1. **A verdade como desvelamento** 200

3.4.2. **Da verdade à *alétheia*** 203

3.4.3. **A retenção como a *tonalidade afetiva fundamental* de transposição para a verdade** 206

4. **CONSIDERAÇÕES FINAIS** 213

5. **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS** 218

INTRODUÇÃO

Esta tese versa sobre um problema que perpassa toda a meditação do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Refletir sobre os desdobramentos dos *afetos* no interior de seu pensamento parece, em um primeiro momento, uma tarefa pouco profícua quando se trata de um filósofo que se esmera em pensar o *ser*, e não o ente – em especial o homem – propriamente. E nesse oceano no qual rema Heidegger, dominam, na atualidade, dois saberes que se arrogaram ao longo de séculos ter o domínio sobre o tema dos afetos, a saber, a Filosofia e a Psicologia.

A psicologia será descartada desde o início do trabalho aqui proposto. Não por ser uma ciência fraca ou pouco delimitada em suas bases. Não se trata disso. Simplesmente não se considera a psicologia nesta inquirição porque o objeto de estudos não é *o homem*, mas, o *ser* desse ente. O que nos *afina* ao tema proposto nesta ocasião é o fato de nosso objeto de estudos, por si só, procurar lugar ao sol no rol dos grandes assuntos da Filosofia. Para isso, talvez fosse um pouco mais inteligente de nossa parte buscar entender a constituição disso que, efetivamente, *nos afina*. Se a psicologia pouco pode auxiliar-nos, visto que nada há nesta tese sobre consciência, inconsciência ou coisas dessa natureza, a Filosofia, assim se imagina, virá ao nosso socorro como um terreno mais fecundo.

A questão, então, ancora-se nesse vasto território chamado "Filosofia". Não obstante, o que nele se encontra é uma miríade de opiniões que partem, na sua grande maioria, de seu mais elevado porto seguro: *a razão*; seu elemento mais brilhante, mais radiante. Todavia, por isso mesmo opera a partir de um desértico e vaidoso *eu* – que, como adiantamos, deve ser aqui superado enquanto referência. Nosso tema é mais *simples*. Talvez, por isso, mais escorregadio, mais difícil de ser percebido. Não será também a Filosofia, considerando sua História, que nos acudirá no prosseguimento desta indagação. A questão dos afetos, quaisquer que sejam os modos de eles serem interpretados, sempre foi colocada, ao logo de toda a metafísica, como uma terceira classe de problemas, algo quase rudimentar que não mereceria atenção.

Isso que *toca radicalmente* ou *afina afetivamente* o ser do homem, o ser-aí (*Dasein*), foi o que Heidegger entendeu por *Stimmung*. Esse termo provém do verbo *stimme*, que significa a afinação de um instrumento, algo que sintoniza, harmoniza; a voz, o voto. Enquanto modo essencial de abertura do ser-aí para o mundo que é o seu, a *Stimmung* afina esse ente para suas variadas formas de ser, concedendo-lhe uma atmosfera, um tom.

Stimmung é justo este tom, esta *tonalidade*, um colorido que se articula no seio disso que se abre gerando um clima a partir do qual acontece mundo. Precisamente nisso consiste um *afeto*. Nosso objetivo primário neste trabalho é descrever isso que perfaz a *tonalidade afetiva*, algo decisivo na instauração do mundo.

O termo "afetiva" que compõe tal expressão, nada tem a ver com categorias humanistas ou psicológicas. Antes, diz muito mais respeito, como já enunciado, à afinação de um instrumento musical. Por meio da *tonalidade afetiva* emergem modos sutis de ser, porém, tão tenazes quanto a corda de aço de um violão: sua vibração gera som, no caso aqui examinado, origina *modos de ser*, de atuação, de performances existenciais que nos remetem aos atos propriamente ditos de ser-no-mundo. Se *somos*, é porque essa forma privilegiada de afeto reverbera nos meandros mais recônditos do ser-aí concedendo-lhe certo movimento, certa vibração, certa *cadência*. A *tonalidade afetiva* espacializa toda e qualquer forma de acesso ao horizonte de sentidos que compõem mundo.

É a descrição desse fenômeno que será almejado no primeiro capítulo dessa pesquisa, associando-o a uma inquirição acerca dos índices existências que enervam o ser-aí e o mundo. Isso levará a uma descrição crítica e interpretativa de uma parte importante da meditação de Heidegger situada, em especial, no final dos anos de 1920. O exame da ressonância que a *tonalidade afetiva* possui no decurso do pensamento do mencionado filósofo é muito considerável. Por isso, será necessário transitar em diversos momentos de sua produção intelectual, destituindo-nos da preocupação de nos determos em um período específico. Não se tem nenhuma pretensão de explicitar todas as afecções com as quais Heidegger se deteve.

Com efeito, por mais que em diversos momentos fosse o desejável, nos furtaremos algumas vezes de cotejar suas interpretações com as de outros filósofos, ainda que correndo o risco de perder em profundidade. Deliberadamente também não iremos seguir uma linha historiográfica das obras de Heidegger, ainda que se deseja, como apontado, percorrer diversos momentos da produção do filósofo. Isso, porém, não significa que o trabalho tenha um percurso aleatório. Seu método de análise não é menos rigoroso por não repetir caminhos já esperados. Nossa escolha investigativa visou ganhar a mobilidade que julgamos necessária, a fim de empreender uma crítica mais cuidada do fenômeno em questão. Por isso também não iremos nos valer de muitos nomes da História da Filosofia. Não se objetiva nesta pesquisa desfilar diferentes filósofos a fim de "assegurar" se Heidegger esteve certo ou errado em suas considerações. Basta-nos, para fins metodológicos, fiar-nos tão somente neste pensador e nas

sutilezas que emanam das suas diversas nuances interpretativas, deixando-nos levar, não sem dificuldades, até aquilo que constitui uma importante especificidade das *tonalidades afetivas*, a saber, as *tonalidades afetivas fundamentais*.

O segundo capítulo desta pesquisa buscará se defrontar e produzir alguns critérios de análise dessas afecções, a fim de esclarecer porque algumas são tão especiais. Isso não quer dizer que aquelas *tonalidades afetivas* que não são *fundamentais* são menores ou possuem importância mínima. É nelas e a partir delas que habitualmente residimos, visto ser a cotidianidade que sedimenta o mundo à mão, o mundo dos atos corriqueiros. No entanto, são fundamentais aquelas *tonalidades afetivas* que remetem o ser-aí para sua singularidade, retirando-o justamente da habitual cotidianidade. O problema é que, quando se desvela a possibilidade de ser si-próprio, esse acontecimento invariavelmente remete o ser-aí para sua mais íntima finitude: o acossar de sua morte se faz constante quando se está sintonizado ao mundo aberto singularmente. As relações das *tonalidades afetivas* com a finitude manifestam um outro dado: em suas articulações, elas tecem a historicidade de cada ser-aí, uma vez que eclodem a partir de uma urdidura cunhada da temporalidade originária. Por fim, o último capítulo visa alcançar maior clareza em relação a um dado que ao longo de toda a investigação foi aparecendo: o nexo entre *tonalidade afetiva* e verdade. Essa conexão será, enfim, remetido à *tonalidade afetiva fundamental* da retenção.

Pelo exposto, a tese aqui apresentada buscará fazer uma apreciação de elementos dos mais variados no percurso filosófico de Heidegger; claro, não esgotando suas particularidades interpretativas e nem possuindo essa pretensão. O interessante a se notar é que o tema é maior que o filósofo que o propõe, e seu esforço de condensação hermenêutica, por vezes, não consegue, de um modo suficientemente claro, jogar plena luz na questão. O que aqui se objetiva, então, é auxiliar no esclarecimento de uma questão que, *aparentemente*, é secundária na economia conceitual heideggeriana. Entretanto, isso apenas "aparentemente", já que, como o próprio pensador afirmou, não há modos de pensar senão já *afinados* ao pensado: "*A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva*" (HEIDEGGER, 2006, p. 9).

CAPÍTULO I

1. ANÁLISE DAS *TONALIDADES AFETIVAS* A PARTIR DE SEUS HORIZONTES INTERPRETATIVOS

O capítulo que segue procura estabelecer a problemática da *tonalidade afetiva* (*Stimmung*) no pensamento de Martin Heidegger. Seguiremos algumas linhas de força oferecidas pelo pensador alemão a fim de reposicionar o lugar que a noção aqui em jogo ocupa no interior da dinâmica de acontecimento da existência humana. Nisso, cabe interpretar o papel terminante que ela possui dentro das diretrizes da analítica existencial, a qual se intenta aqui reconstruir em suas articulações decisivas.

A *Stimmung* é um fenômeno que ganha todo o seu colorido na dinâmica que perfaz o existir humano. Não interessa para este trabalho analisá-las a partir de quaisquer balizadores psíquicos ou antropológicos, até porque não se percebe nesses horizontes quaisquer elementos que possam conferir à questão uma perspectiva de originariedade.

São variados os acenos que as *tonalidades afetivas* oferecem à existência. Um deles diz respeito ao fato de serem determinantes para o descerramento das possibilidades de realização do homem em suas *práxis* cotidianas. Não há outra forma de imersão no espaço existencial senão tendo-se já sido tomado, perpassado ou afinado pelas dimensões por elas inauguradas. São, assim, responsáveis pela afinação do ser do homem aberto de maneira a deslocar a compreensão – fenômeno central na composição própria da abertura – para um plano subsequente de possível empenho nas relações as quais se desvelam, primeiramente, a partir das *tonalidades afetivas*. Elas conferem um *tom* e instauram um *clima* determinante a toda e qualquer ação.

Diferente do que possa parecer aos mais desavisados, "tom" e "clima", neste caso, não caracterizam algo que acidentalmente estaria associado às nossas ações. Por mais que ambos possam alterar, é invariável que toda ação só pode acontecer já determinada por um "tom" e um "clima", sejam eles quais forem. Por isso, o deslocamento que ambos empreendem na compreensão[1] não significa algo fortuito ou qualquer dado menor quanto ao exame das possibilidades de realização da abertura como espaço que forja e efetiva o existir. A absorção no mencionado clima só ocorre quando se compreende não teoricamente o mesmo, o que faz

[1] Esta compreensão é examinada por Heidegger como um fenômeno central à abertura, significando a estrutura que dimensiona a inserção do ser-aí em seu ser possível.

da *tonalidade afetiva* um fenômeno ou *afeto de situação*, isto é, uma possibilidade de instauração de nexos que mostra ao homem, apreendido a partir de sua urdidura existencial, como ele está e se torna quando imerso na realização de si na malha dos sentidos que se apresentam em seu cotidiano.

Tal experiência acena para algo de decisivo, a saber: que as *tonalidades afetivas* são a forma mais singular de abertura, e, por isso mesmo, um jeito determinante de ruptura com o tecido conceitual comum, quando se trata de uma *tonalidade afetiva fundamental*. A *Stimmung* passa a configurar uma dinâmica possível de descerramento de horizontes hermenêuticos. Assim sendo, ela é instauradora da cotidianidade, e, igualmente, um elemento modal de quebra com essa mesma malha semântica.

A partir do exposto, este capítulo será dividido em cinco tópicos com o objetivo de esclarecer a importância da noção em questão no interior da economia conceitual de Heidegger. 1.1. "A respeito de um 'esquadrinhamento' das afecções", seguido de 1.2. "A existência como *espaço* de realização das *tonalidades afetivas* em Heidegger", que possui um subtópico, 1.2.1. "Corporeidade, abertura e disposição", além de 1.3. "Caracteres centrais da mundanidade do mundo e a decadência do ser-aí", buscam especificamente posicionar a problemática em preleções e tratados de Heidegger que se situam na década de 1920 para que fique clara a necessidade do mobilizador estrutural aqui considerado em relação à arquitetura filosófica empreendida nessa fase de seu pensamento. 1.4. "As *tonalidades afetivas* como forma de instauração da convivência", marca um dado essencial das afecções, qual seja, o fato de elas inaugurarem a convivência. 1.5. "A originariedade das *tonalidades afetivas*", que fecha o capítulo, procura aproximar a discussão da dinâmica que faz das *tonalidades afetivas* algo fundamental, mote do segundo capítulo.

1.1. A respeito de um "esquadrinhamento" das afecções

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, Martin Heidegger, filósofo nascido na Alemanha em 1889 e falecido em 1976, elucida que a noção de *tonalidade afetiva* (*Stimmung*) traduz aquilo que perpassa o ser-aí (*Dasein*) em sua totalidade, bem como a unidade do espaço no qual este ente está inserido a fim de se conquistar, isto é, *ter de ser*.

A afinação ou *tonalidade afetiva* é uma noção mobilizadora estrutural que orienta a inserção e os comportamentos do ser-aí em sua dinâmica cotidiana de existir no mundo. Entende-se por comportamento não um mobilizador psíquico de ações, todavia, algo que se articula a partir de desdobramentos e manifestações do ser que impelem o ser-aí a decidir-se pelo que é. O ser-aí é o ser do homem analisado e compreendido ontologicamente a partir de seus índices existenciais, sendo interpretado *como* e a *partir* de suas possibilidades de ser. Mundo, como aqui será entendido, não é orbe celeste ou planeta, sociedade, comunidade ou objeto. Explicita o espaço que circunscreve a esteira de realizações do ser-aí, não havendo quaisquer sobreposições entre duas coisas dadas, já que esses se copertencem, sendo um único e mesmo constructo: ser-no-mundo. No início de sua produção filosófica, mais precisamente em *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, que data de 1923, Heidegger salienta: O que primeiramente deve ser evitado é o *esquema:* que há sujeitos e objetos, consciência e ser; que o ser é objeto do conhecimento; que o ser verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o "eu penso", portanto egóico, a egoidade, o centro dos atos, a pessoa; que os eus (pessoa) possuem diante de si: entes, objetos, coisas da natureza, coisas de valor, bens. Enfim, que a relação entre sujeito e objeto é o que se deve determinar e que disso deve ocupar-se a teoria do conhecimento" (HEIDEGGER, 2012, p. 87).

Nesta pesquisa adotaremos para a tradução de *Stimmung* o termo *tonalidade afetiva*. Concorda-se com Gianni Vattimo em *Introdução a Heidegger* e Marco Antônio Casanova em sua obra *Compreender Heidegger* ao verterem *Stimmung* por *tonalidade afetiva*. Essa expressão procura basicamente se distinguir, no entendimento do pensador alemão, de toda perspectiva psicologizante e estado de ânimo, já que não se confunde com as interpretações tradicionais de afeto e sentimento[2]. As *tonalidades afetivas* não residem no psiquismo humano e não expressam nenhuma *experiência pessoal*, não estando dentro do ser-aí como uma categoria[3] ou faculdade intelectual, e nem fora, como um objeto do qual se utiliza em determinadas situações. Anteriores a essas concepções, elas são muito mais modulações

[2] O que se constata ao examinar as noções em jogo, é que Heidegger, ainda que não as utilize explicitamente, abre a possibilidade de vertermos a interpretação de *tonalidade afetiva* por *afeto*. Parece-nos que a *tonalidade afetiva* é uma forma *determinada* de afecção, se esse termo for apreendido como algo que sintoniza, harmoniza ou afina uma forma específica de se interessar por, e não meramente como uma maneira de comoção, algo que se manifesta como uma patologia. O ponto central a ser esclarecido com esta tese é precisamente a dinâmica de como tais afecções perpassam o ser do homem e o sintonizam àquilo que se abre, ou seja, o que se mostra em seu ser mesmo. Heidegger, já em *Ser e Tempo*, deixará às claras essa dimensão de análise.

[3] Esse termo, apreendido tradicionalmente, remete à teoria do conhecimento, às condições transcendentais do conhecimento. Heidegger subverte essa expressão substituindo-a por existentivo, que diz respeito às condições ontológicas dos atos de decisão.

estruturais que harmonizam os modos de ser do ser-aí absorvido no mundo, perpassado pelos sentidos que são nele resguardados, estendendo-se a toda forma pela qual o mundo se faz presente. Ademais, permeia de modo particular os jeitos que cada um se porta na relação com os outros. Por tudo isso, as *tonalidades afetivas* terão destaque na relação com os outros seres-aí.

O existir humano está incessantemente imerso em suas possibilidades de ser. A partir de sua historicidade, pois, ele age sempre numa maneira determinada. Nesse ínterim, deve-se entender por historicidade[4] a dimensão que delineia o existir temporal de todo ser-aí, sendo notadamente distinguida pela forma na qual se abre o mundo, que, embora compartilhado, deve encarnar a experiência existencial de cada ser-aí singularmente. A questão é se a singularidade do ente em jogo é determinada somente pela historicidade, que resguarda no presente a atualização do passado e dispõe o ser-aí para seu futuro – isto é, para seu vir a ser. A historicidade acontece no bojo do tempo, que não é, senão, a determinação dos acontecimentos do ser.

Tal fenômeno dimensiona o jeito no qual o ser-aí se encontra em seu horizonte remissivo, sendo que seus jeitos de ser são orientados a partir de ações cotidianas que não se guiam previamente por nenhum âmbito representacional ou mental, bem como por nenhum outro tipo de modelo teórico. Explicita Heidegger em *Ser e Tempo*, obra publicada em 1927: "Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno da presença [*Dasein*][5]" (HEIDEGGER, 2008c, p. 90). Esse tratado, fruto de anos de meditação e escrita de aulas, traça uma analítica existencial do ser-aí. "Analítica", termo declaradamente extraído de Immanuel Kant, nessa ocasião, é o exame mais acurado que se pode fazer dos mais diversos mecanismos que compõem os meandros do existir humano, tomando-os como índices que se conectam tecendo uma malha conceitual própria. No interior dessa analítica, não há espaço

[4] Heidegger tece uma profunda distinção acerca desse termo em relação à tradição. História (*Geschichte*) delimita as determinações epocais do ser e seus desdobramentos nos projetos históricos de mundo, constitui-se a partir da dinâmica mesma do tempo, isto é, da *ekstase* do passado que se efetiva no presente abrindo o porvir do futuro. Essa experiência é distinta de história (*Historie*) ou historiografia, o estudo científico acerca dos fatos ocorridos no passado.

[5] Valemo-nos, nessa citação, da tradução de *Ser e Tempo* oferecida por Marcia Sá Cavalcante Schuback, editora Vozes. Na referida edição, a tradutora dedicou um prefácio para explicitar sua escolha por verter o termo *Dasein* por *presença*. Como aqui já se observa, vimos utilizando a expressão *ser-aí* para essa correlação. O termo *Stimmung*, por sua vez, é traduzido na referida edição por *humor*. Na presente pesquisa, já explicitamos a escolha metodológica de utilizar a expressão "tonalidade afetiva", nesse caso.

para quaisquer outros existentes, visto que somente o homem existe. Ela busca se orientar por um exame do *ser* do homem, observando-o criticamente junto a um hemisfério sedimentado, um mundo.

Nesse ínterim, o problema relativo às *tonalidades afetivas*, um dos ingredientes que colorem a analítica, emerge buscando seu lugar ao sol. E na constelação de conceitos-experiência forjados por Heidegger, este é um dos mais profícuos. As *tonalidades afetivas* inauguram todos os termos das *práxis*. A inserção do ser-aí no mundo efetuada, dentre outros fenômenos, pela *tonalidade afetiva*, não aponta para algo que está dentro de outro, como pretendia fazer a filosofia moderna. Isso, já no começo desta pesquisa, cria a primeira mácula ao conceito de sujeito: o que está em jogo é um existente que não é um sujeito, dotado de razão, de consciência ou vontade. Trata-se de pensar a respeito de um fenômeno que permite observar o homem antes do acontecimento da razão. Isso somente é possível quando se considera que há algo no ser-aí que lhe faz não entender teoricamente o lugar ao qual está dado a se realizar. Anterior a qualquer forma de entendimento, raciocínio, reflexão, primeiramente *sente-se* o mundo – logo, este jamais poderia aparecer inicialmente como objeto, já que de imediato não se conjectura *sobre* ele. Logo, só há cotidiano por que há *tonalidade afetiva*, haja vista que todas as formas de nos empenharmos no mundo irrompem delas. Nessa perspectiva, o que aparece como criticável é: *como* se pensar a respeito desse aspecto pré-reflexivo sem considerar a dimensão social que necessariamente perfaz a aura das nossas ações?

A dicotomia intrínseca ao pensamento moderno, contudo, balizou de forma radical a separação entre sujeito e objeto que Heidegger procurou terminantemente superar, enfatizando, ademais, sua crítica às ontologias que foram se erguendo. O problema em jogo reside precisamente na tentativa de superação do traço da metafísica tradicional, almejando enfatizar como o filósofo alemão apropria e inaugura outra ocular para interpretar a questão da subjetividade. Fora desse âmbito representacional, nosso autor imprimiu a unidade do ser-aí ao mundo que é o seu, o âmbito de sentidos que se mostra a fim de o ser-aí vir a ser, até mesmo na composição de sua singularidade. Esta, não obstante, não é pessoalidade, uma vez que se pretende ininterruptamente afastar toda e qualquer interpretação acerca do homem das instâncias da antropologia, biologia e psicologia.

No esforço de romper com o entendimento clássico de homem como um animal racional que possui essa ou aquela característica, a *tonalidade afetiva*, em contrapartida, não

refletirá nada que possa parecer um mero afeto, um impulso de ânimo, uma paixão ou afeiçoamento. Irá traduzir muito mais jeitos ou modos de se empenhar no espaço existencial no qual se está, não coincidindo com quaisquer maneiras ou arquétipos de cunho psicológico ou que possam ser balizadas por alguma ciência. Remetem para um salto instaurando a dimensão do próprio existir, num nexo imediato com o mundo, sem dizer respeito a algum tipo específico de sentimento ou emoção. Na constituição do ser-aí não há nada de animal, ou ainda de alma, espírito ou algo do gênero. Heidegger pensa o homem de forma distinta daquela que tanto foi enfatizada pela filosofia ao longo de sua história. Para tal finalidade, ele resguardou o termo *Dasein* (ser-aí), habitualmente usado pelo alemão comum para significar todo ente que existe, não se entendendo que apenas o ser humano *ek-siste*, como afirma aquele pensador de forma inovadora.

O ser-aí jamais é destituído de mundo, nunca podendo ser retirado do âmbito de possibilidades que são as suas. Isso implica reposicionar o problema da subjetividade, já que esta não poderia estar apartada de seu horizonte de realização – o que, de imediato, torna inócua a noção abstrata tradicional. O ser-aí não é possuidor de um mundo e não está, de alguma maneira, colocado diante dele. Antes, nele se empenha como desdobramento de seu existir. Não há a tradicional noção de subjetividade em Heidegger, embora o filósofo reinterprete esse conceito através de outros alicerces. O presente trabalho propõe repensar a constituição do termo sujeito, visto que em Heidegger não há a presença desse conceito moderno, salvo quando é o caso de criticá-lo. É necessário que se descortine outro solo para meditar essa noção, e aí está a crucial importância do termo *Stimmung*.

O ser-aí é o acontecimento do ser do homem, sendo uma experiência que deve coadunar com toda e qualquer expressão do existir humano. Não é esse ou aquele homem ou indivíduo, dessa ou daquela nação ou povo, desse ou daquele gênero. É anterior a tais descrições, um termo que cabe para quaisquer modos de ser que o homem possa desempenhar. Logo, não se trata de corpo, vontade, intenção – é, aliás, o corpo, conforme Benedito Nunes em *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, "o grande ausente de *Ser e Tempo*" (NUNES, 1999, p. 64), embora essa afirmação, no contexto deste capítulo, precise ser revista[6].

[6] Será explicitado a diante que há uma formação de corpo no interior da interrogação das *tonalidades afetivas.* Corpo, nesse caso, não se trata de uma estrutura material do organismo humano, já que se apresentará como um fenômeno cunhado a partir das relações histórico-temporais urdidas nas distintas afinações no mundo. Assim,

É importante marcar que na tematização acerca das *tonalidades afetivas* o corpo precisará aparecer, o que exige apreciações que o próprio Heidegger pouco empreendeu, embora existam acenos espaçados em sua obra que são cruciais quanto a essa questão. O detalhe é que aquilo que é legítimo ao ser-aí não é somente de cunho ontológico; é também ôntico, termo que se refere ao adjetivo confeccionado pela língua grega *on*, ente, particípio presente do verbo ser (*einai*). Ôntico aponta para o ente, representando a realidade de forma objetiva e especialmente determinada por categorias – claro, desde que não se refira ao ente "ser-aí". Sob nenhuma hipótese o ser-aí pode ser apartado dos entes, sendo, por conseguinte, o ente privilegiado que testemunha o acontecimento do ser. Deve-se compreender por ente tudo o que de algum modo é; os eventos, as coisas, o homem, a pedra, o céu, enfim, tudo o que de algum modo aparece e significa algo. "Ente é tudo o que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos" (HEIDEGGER, 2008c, p. 42), como já escrito em *Ser e Tempo*.

Já pela noção de *tonalidade afetiva*, nosso autor pretendeu equacionar um dado fundamental quanto à determinação do existir do ser-aí, qual seja, que ele age articulando-se através de uma *afetividade* que nada tem a ver com impulso de ânimo, estado de alma ou sentimentalismo. Com isso se pretende perceber algo bastante simples, porém, não menos intricado: que o ser-aí não compreende o mundo perceptiva ou intelectualmente, todavia, de algum modo *o sente*, isto é, insere-se na cadência que lhe é própria e assim se sintoniza com essa experiência de maneira a ser absorvido em uma atmosfera que a tudo atravessa e envolve.

Pelo exposto, a *tonalidade afetiva* é o modo de ser mais imediato e determinante de inserção no mundo. Escreve Heidegger em *Ser e Tempo*: "Que os humores [*Stimmung*] possam deteriorar-se e transformar-se, isto diz que a presença [*Dasein*] já está sempre sintonizada e afinada num humor" (HEIDEGGER, 2008c, p. 193). Os humores ou *tonalidades afetivas* deixam transparecer um modo em que *se está* e *se sente*. É crucial caracterizar que o fenômeno aqui em relevo faz parte de uma esteira de índices existenciais[7] responsáveis por constantemente instaurarem esse elo entre ser-aí e mundo, o que nos impele

entende-se o lugar no qual Benedito Nunes critica essa questão, embora não se concorde com ele pelo fato de interpretarmos que há, ainda que não nominalmente, uma composição da estrutura corporal – embora não seja corpórea em sentido tradicional –, mas, fenomênica.

[7] Como forma da disposição, modo originário que indica o jeito em que se está acessível, a *tonalidade afetiva* abre igualmente o mundo junto à compreensão, interpretação, o discurso e a decadência.

a concluir que este só existe quando uma *tonalidade afetiva* acontece, ao passo que esta só se concretiza quando um mundo se abre: *tonalidade afetiva* e mundo são co-originários na instauração do existir humano.

É importante indicar que as *tonalidades afetivas* não são a única forma pela qual o ente em questão se posiciona em seu espaço[8] de concretização. O que se procura indicar é que a *tonalidade afetiva* é um jeito *fundamental* que *produz* o espaço de realização do ser-aí, deixando o mesmo acessível. Interrogar a respeito do mundo já é, em termos heideggerianos, perguntar por sua formação, bem como pela essência do homem, isso o que nós mesmos somos. E questionar sobre nós mesmos é inquirir a propósito de como as coisas estão para nós, sendo algo de grande relevância interpretar essa maneira decisiva *como* se está, o jeito que sintoniza e determina o mundo.

Esse "como" aparece de forma essencial quando se pergunta pelas *tonalidades afetivas fundamentais,* visto que o ser-aí pode *despertar* para um modo de introduzir-se no filosofar – já que é esse o comportamento que aqui nos interessa. O espaço remissivo em que paira o ser-aí abre sua singularidade por constantemente mostrar como esse ente está, bem como os meandros e por que o mundo se manifesta como seu, permitindo que tal despertar aconteça.

A partir dessa breve elucidação a respeito das *tonalidades afetivas* e o papel que desempenham na analítica existencial, veem a lume algumas perguntas: com qual direito se questiona a *tonalidade afetiva* como uma noção estrutural na economia conceitual heideggeriana? Essa interrogação se adequaria a todos os momentos decisivos da obra do filósofo? Não seria muito entendê-las como um elemento que perpassa, de alguma maneira, diferentes períodos do pensamento de Heidegger? Quanto a essa última indagação, Emmanuel Carneiro Leão, tradutor da preleção *Introdução à metafísica*, curso oferecido por Heidegger em 1935, nos oferece uma indicação preciosa. Em uma nota de rodapé no último capítulo do mencionado escrito, Carneiro Leão declara o seguinte sobre as *tonalidades afetivas*:

> *Trata-se de um conceito fundamental de todo o pensamento de Heidegger desde Sein und Zeit*. O ter-se entendido e interpretado *Stimmung* no sentido corrente da palavra levou muitos, a par de outras interpretações, a fazerem do pensamento de Heidegger uma filosofia irracionalista, portanto uma

[8] É importante acenar que esse termo, que aqui não encontra nenhum eco no sentido de plano físico mensurável e/ou quantificável, ganhará um vulto bastante particular nas análises desenvolvidas nesta investigação. *Espaço* será a dimensão edificada a partir dos desdobramentos do ser como instâncias derivadas das afinações provenientes das *tonalidades afetivas*. Logo, produz lugares – como que ambientes – nos quais acontecem afecções interessadas num plano originário.

> manifestação da metafísica. *Stimmung* quer dizer comumente: ‘disposição’, ‘tônus’, ‘humor’, ‘emotividade’, ‘afetação’, todos conceitos irracionais, como se dizem. Mas esse é o espaço de superfície da palavra. Não é nele que se move o pensamento de Heidegger, cuja originalidade é a originariedade. *Stimmung* vem do verbo ‘stimmen’, que significa: ‘fazer ouvir a sua voz contra ou a favor’, portanto, ‘votar’; significa também: ‘afinar’ (por exemplo um instrumento), ‘harmonizar’, ‘acordar-se’. É esse o sentido originário, donde procede, como significações derivadas, tanto o sentido de ‘disposição’, ‘emotividade’, ‘afetividade’ como o sentido de ‘votar’. É a acepção primária de ‘afinar’, ‘harmonizar’, ‘acordar’, que Heidegger tem em mente com a palavra *Stimmung* (CARNEIRO LEÃO In: HEIDEGGER, 1969, p. 220 – itálico nosso).

Esse texto abre margem para outras questões que se somam às anteriores. Ora, qual o lugar das *tonalidades afetivas* na malha conceitual indicada? Ou ainda: o que caracteriza o fato de certas *tonalidades afetivas* serem fundamentais? Por que, enfim, esta noção é tão capital ao pensamento de Heidegger e o que ela inaugurou na tradição erigida pelo pensador? Todos esses pontos advêm pressupondo a necessidade de entender *como o ser-aí encontra-se no mundo*.

No âmbito do possível, o mundo por mais que se revele como seu, isto é, como espaço de determinação de cada ser-aí singular, apresenta-se como algo público, compartilhado, não podendo desconsiderar que existam elementos que possam ultrapassar as suas dimensões particulares. Este é um fenômeno que possui uma dupla faceta: para Heidegger, há somente *um* mundo no qual se está, embora encarne a experiência particular de cada ser-aí específico, o que faz dele público. Anota o filósofo em *Ser e Tempo*:

> No modo de ser desse manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste uma referência essencial a possíveis portadores para os quais a obra está “talhada sob medida”. Do mesmo modo, junto com o material empregado, também vem ao encontro o seu produtor ou “fornecedor”, enquanto aquele que “serve” bem ou mal. O campo, por exemplo, onde passeamos “lá fora” mostra-se como o campo que pertence a alguém, que é por ele mantido em ordem; o livro usado foi comprado em tal livreiro, foi presenteado por... (...) O mundo da presença [*Dasein*] é *mundo compartilhado* (HEIDEGGER, 2008c, pp. 173-175).

O que é apontado nesse fragmento, o fato de o mundo ser compartilhado com os outros, parece conferir-lhe autonomia por meio de si mesmo. Se assim fosse, o ser-aí se marginalizaria em sua relação ao mundo, o que de imediato colocaria certos limites a seu agir. Mobilizadores como as ações do Estado, por exemplo, incidem em minhas relações no trabalho. O fato de ter dormido muito mal não me permitiu ter dado boas aulas hoje, e por não ter repousado bem fiquei irritadiço ao longo de todo o dia. No mundo que se apresenta a cada

um há situações que, por se darem na esteira de seu compartilhamento, ultrapassariam, se compreendêssemos o homem pela ótica tradicional, as suas probabilidades de ação. Entretanto, o mundo resguarda um terreno de relações *junto* às coisas, *com* os outros e *em função* de si mesmo, não havendo nenhuma autonomia, como um objeto à frente de outro ente qualquer. Há, por conseguinte, uma urdidura fenomênica que insere o ser-aí no desenrolar de seus desdobramentos.

Situações como as exemplificadas acima tendem a nos induzir a um erro interpretativo. É importante observar que o termo ser-aí cabe para toda e qualquer forma do existir humano, não dizendo respeito a esse ou aquele indivíduo particular. Quando se considera o fato de "o meu corpo" estar dessa ou daquela forma, percebe-se que se avalia um ente particular previamente hipostasiado, com determinações de antemão dadas, o que não é o caso do ser-aí apreendido em sua totalidade. No que tange às reflexões de nosso autor, cabe ressaltar que não interessam, de imediato, questões referentes à vontade, ao Estado ou a outro qualquer elemento hipostasiado. Com a questão relativa ao *ser-aí* e seus índices remissivos, cabe regressar à origem do problema humano, qual seja, o problema de saber o que constitui de forma elementar este ente.

Por isso mesmo, interrogar as *tonalidades afetivas* na ausência imediata do corpo – esse examinado, claro, através da ocular aberta pela tradição filosófica –, ou outros elementos sedimentados, torna-se basilar nas interrogações de Heidegger. Na defesa desse pressuposto não se busca, sob nenhuma hipótese, colocar o tema central dessa tese em um lugar puramente "contemplativo" ou especulativo. Como já afirmado, as *tonalidades afetivas* se ligam às *práxis* cotidianas. Não há assunto mais pragmático de se investigar do que os mobilizadores das ações dos homens, melhor, dos modos e jeitos de ser que perpassam imediatamente esse ente. O fato de elas prescindirem de corpo, enquanto organismo, significa que estão na base de todo e qualquer comportamento – e, por conseguinte, de toda corporeidade possível.

As *tonalidades afetivas* se colocam, à base dessa investigação, para além das conjecturas meramente ônticas, situando-se no interior de um interrogar capital, um questionar acerca do ser do homem, como um elemento determinante, possuindo um papel decisivo no desencadeamento do existir. Apreende-se que o existir só pode dizer respeito ao ser-aí, não cabendo a nenhum outro ente, já que só existe aquele que se posiciona como centro da questão de compreender-se como o ente que é, ou seja, como aquele que se dispõe em uma *tonalidade afetiva* tão decisiva que o leva a questionar e a se colocar em questão, ainda que

seja um ente radicalmente assinalado por uma "indeterminação ontológica" (HEIDEGGER, 2008c, p. 191).

Tal indeterminação se notabiliza por uma precariedade estrutural, ancorada em sua negatividade, mas que normalmente se toma como determinada a partir de índices semânticos previamente sedimentados, por isso, aparentemente sólidos e firmes, já que são herdados de uma vasta tradição. Um tal "horizonte semântico" que pretendemos esclarecer consiste na totalidade de sentidos em que o ser-aí constantemente é absorvido. Como delimitado em *Ser e Tempo*, sentido é aquilo que possibilita a compreensão de alguma coisa e o ser-aí reside em uma teia de sentidos, em um horizonte semântico. "Sentido significa a perspectiva do projeto primordial de um compreender ser", já escreveria Heidegger no mencionado tratado (HEIDEGGER, 2008c, p. 409). A compreensão, por seu turno, não é teórica, já que alude à dimensão de abandono do ser-aí aos demais entes caracterizando sua existência como um poder-ser projetado no mundo. Em *Sobre a essência do fundamento*, tratado que data de 1928 que comporia o volume comemorativo dos setenta anos de Edmund Husserl, Heidegger anotou: "Esta compreensão – como revelador projetar de ser – é, porém, o comportamento primordial da existência humana, em que deve estar radicado tudo o que existe no seio do ente" (HEIDEGGER, 1996, p. 138). A mencionada precariedade constitui a finitude que perfaz a composição do ente em questão.

Em seu bojo o ser-aí é finito, sendo esta a condição que delineia os contornos mais imediatos de seu existir, balizando um jeito de ser marcado por um caráter de incompletude modal que confere e testemunha o fato de seu existir se dar como e a partir de uma urdidura que lhe é própria e constitui um traço tão central a ponto de delimitar esse mesmo existir pela insígnia de um originário *não*, de uma pura negatividade. E *enquanto* um *não* originário e primevo, de antemão, torna-se o que permite abrir o existir para todo e qualquer possível *sim*, isto é, a finitude que determina e assinala o esteio próprio do ser-aí é o mesmo elemento que o lança para fora de si, para sua dimensão de abertura. Originário é tudo aquilo que, de súbito, se faz presente, não se confundindo com nenhum vir-a-ser ou perecer, ainda que seja atrelado a essas dimensões. Percorre as mais diversas instâncias daquilo que ganha e perde configuração, não se confundindo com esse movimento que legitima as articulações internas dos fenômenos que ocorrem. Não se traduz como algo determinado que aparece e em um momento diverso deixa de ser. As condições de possibilidade de sua manifestação são distintas daquilo que é revelado. Isso fica claro naqueles índices que trazem a marca de serem

ontológicos, e não meramente ônticos, visto que permite que eclodam todas as referências próprias do elemento em jogo de forma nova, deixando que toda e qualquer conjuntura possa ser explicada. É repleto de vigor e potência, de maneira que percorre todas as determinações dos fenômenos que o encarnam, determinando, sempre com uma nova roupagem, aquilo que o produziu.

A abertura, apontada acima, é um fenômeno originário. Esta deve ser entendida como um proto-fenômeno ontológico-existencial, que faz erigir o constructo ser-no-mundo, visto que se distingue enquanto canal de realização indissolúvel de toda tarefa e empenho, perfazendo uma instância de distinção modal que rege e faz desse ente o lugar tenente de aparecimento e desvelamento do ser. Não há nenhum *possível* que não esteja já antecipadamente assinalado por tal existencial, sendo o mesmo não um estigma, mas, um traço indelével que permite o projetar do ente em questão na cadência de seu próprio vir a ser.

No seio desse problema, a *tonalidade afetiva* se mostrará como um fenômeno especular em relação à finitude – que, por esse motivo, impele o ser-aí à necessária conquista de si em meio à irrepetível factualidade de se lançar em sua concretização específica. Em sua produção como um todo, Heidegger precisou isso de forma genial, embora analisando os dados em questão sem fazer diretamente essa associação. Está em questão o lançar-se o qual diz respeito ao aspecto de o ser-aí antecipar-se ao mundo remetendo-se a ele, haja vista que realiza uma imersão imediata e radical em seu vir a ser, a cada vez intransferível e inelutável, sendo essa a marca do estar-lançado. Segundo Heidegger:

> Esse "que é" constitui um caráter ontológico da presença [*Dasein*], encoberto em seu de onde e para onde, que, no entanto, tanto mais se abre em si mesmo quanto mais encoberto permanece. Chamamos esse "que é" de *estar-lançado* em seu pre [*Da*, aí], no sentido de, enquanto ser-no-mundo, este ente sempre ser o seu pre (HEIDEGGER, 2008c, p. 195).

Estar-lançado é um caráter existencial basilar que envia o ser-aí para o horizonte semântico a partir do qual vem a se constituir. Sua finitude, a princípio, empreende um problemático aceno para a maneira como se entende o espaço ontológico no qual esse ente está lançado. Trata-se do suporte primevo para se apreender a originariedade das *tonalidades afetivas*, posto que elas emergem da finitude enquanto base de sustentação desse ente. A finitude constitui seu próprio fundamento e, por isso mesmo, é o que impele esse ente para a

verdade do ser, sendo essa, concomitantemente, a manifestação e retraimento do ser nos entes – sem, todavia, poder possuí-la e dominá-la.

Por assim dizer, as *tonalidades afetivas* estão no alicerce de todo abandono/acesso do ser-aí ao desvelamento do ser. Abandono, como aqui mencionado, não alude a largar algo, renunciar, soltar um cacareco, porém, ao contrário, traz à baila aquilo que foi deixado em, que está na base de, que perpassa e liga elementos que são co-originários. É, consequentemente, uma forma de acesso, que também não pode ser interpretado como algo derivado de uma relação entre um sujeito que acessa, no sentido de aceder, um objeto como coisa dada. Esse acesso é o próprio abandono à abertura do ser que se efetiva na manifestação dos entes (bem como do retraimento de seu ser) na lida do ser-aí com estes. O caráter da abertura e acontecimento de mundo se mostra assim como uma estrutura existencial que precisamente efetiva o dar-se da verdade, o desvelamento do ser nos entes e a dimensão da diferença entre ser e ente, diferença essa apenas compreendida e interpretada por um ente privilegiado.

Ainda quanto ao abandono/acesso: *o que* acessa e o que *é acessado*? A partir de quais elementos se faz possível abandonar ou acessar o mencionado espaço? O que perfaz este *espaço*? Perguntas são frequentes quando se avizinha a filosofia. Entretanto, para a própria filosofia ser factível, não deveríamos ser acossados por algo que nos assaltaria e perpassaria a ponto de toda a universalidade do real poder ter nos atravessado a partir de alguma questão que, de algum modo, nos embriagaria? O que permite ficarmos assim *embriagados* e *tomados* pela narcótica filosofia, sem sermos assediados pelos tormentos de seus inebriantes vícios? Como seria possível sermos assim *assediados* ou *tomados* por algo? Assim, o que nos surpreende com o nome de *filosofia* está necessariamente relacionado com os mesmos elementos que perfazem originariamente o ser do homem, e esses precisam se apresentar a partir de alguma determinação que permita a efetiva realização desse ente.

Partindo dessas perguntas, retomamos a primeira indagação que fora outrora levantada: *com qual direito se questionam as tonalidades afetivas como uma noção estrutural pertinente à economia conceitual de Heidegger?* E cabe ainda perguntar insistentemente: qual é o solo a partir do qual essa noção se inscreve de maneira tão importante?

1.2. A existência como *espaço* de realização das *tonalidades afetivas* em Heidegger

De início foram mencionadas várias noções que são centrais a este trabalho. O que se mostra evidente é que as *tonalidades afetivas* são examinadas a partir da compreensão do ser do homem e não acerca *do homem*, propriamente. Heidegger, já no início de seu pensamento, como delimitado em escritos do começo dos anos de 1920, a exemplo de *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, altera a bitola da filosofia tradicional, visto que a pergunta: *quem é o homem?* cede lugar para a questão: *quem é o ser-aí*? Até mais que o ser-aí, o assunto diretriz de seu pensamento é referente ao ser, seu sentido e verdade, bem como sua diferença em relação ao ente.

Ao longo de toda a história do pensamento filosófico, o ser fora apreendido como presença, isto é, como objetividade. Isso é peça chave para se analisar as meditações de nosso autor, uma vez que redefinir o lugar no qual se reflete sobre o ser foi crucial para se reposicionar, como aqui se esclarece, a questão acerca da existência do homem. Para Heidegger, o ser não é aquilo que subsiste, não é algo eterno, caso se pressuponha as contribuições da metafísica que entendia, dentre outras configurações, o ser como causalidade, Deus. Distinto disso, Heidegger conclui que é o tempo o modo pelo qual se caracteriza os desdobramentos e acontecimentos do ser na História, o campo que orienta sua reinterpretação, e isso sempre tomando por base *o ente que põe a questão*, aquele que interroga sobre o sentido do ser. Isso, claro, considerando especialmente os textos da década de 1920 até 1934, mas, posteriormente à viragem de seu pensamento, o ser-aí, ainda assim, não foi e não poderia meramente ser descartado para se perguntar sobre o ser mesmo. Ora, esse é um ente que continuamente procura apropriar-se, uma vez que é um insistente vir a ser cuja essência é finita, não possuindo como caráter próprio de seu existir o fato de estar pronto ou mesmo previamente definido.

Isso não significa afirmar que o ser-aí, bem como o mundo, jamais se mostrariam determinados. Essa ideia seria absolutamente equivocada. Ainda que o ente em questão resida no interior da dinâmica de existir, seu espaço ontológico de realização se expõe antecipadamente articulado mediante uma sedimentação prévia de sentidos herdados[9]. Ora, quando me dedico a escrever esse texto, os objetos ao meu redor se mostram claramente com certo sentido: a luminária, os livros, o computador, a escrivaninha, a cadeira, etc. De maneira

[9] Em termos dessa tradição, Heidegger reinterpreta as análises acerca do ser e das ontologias regionais, e, junto desses exames, descarta as condições sociais e orgânicas do homem quando tematiza a questão em jogo. Isso porque serão as *tonalidades afetivas* que dimensionarão a corporeidade do ser-aí, ao passo que elas liberam e instauram o clima de toda inserção desse ente na dinâmica própria da totalidade do mundo.

intrínseca a essas coisas, revelam-se igualmente as relações com outros seres-aí, ao passo que tais objetos foram produzidos por alguém – o mundo não se limita a uma conjuntura utensiliar, de pura lida com objetos. A ocupação com os mesmos é sempre uma relação implícita com os outros, já que em tudo que meus olhos tocam, percebe-se a presença daqueles que não sou, que compartilham, sobretudo pela comunhão de um mundo que é o mesmo para todos, de possibilidades e modos de ser que são nossos. A ocupação é a instância central na qual o ser-aí se relaciona com as coisas, estando desde sempre junto a elas.

O mundo se manifesta a partir de uma determinação ou sedimentação de sentidos já antecipadamente dados, o que baliza determinantemente seu âmbito ôntico de efetivação. Por outro lado, esse espaço se revela persistentemente para uma redefinição que possa, de forma resoluta, reinaugurar-se a partir das orientações que permitam o manuseio de outras coisas. Isso configura o horizonte ôntico-ontológico que perfaz a existência mesma do ente em jogo em sua dinâmica cotidiana de determinação. O termo "horizonte" visa caracterizar o que encerra e demarca certo espaço, de maneira a entender que toda forma de ocupação é oriunda da sedimentação do mesmo.

Reconheceu-se acima que o mundo é um *espaço ontológico*. Isso porque é nesse âmbito que o ente ganha seu respectivo sentido na lida cotidiana do ser-aí, ocupação sempre prática que articula a conformação própria de seu existir. No entanto, por que a utilização do termo *espaço* para se referir ao mundo, se este não tem nada de objetivo e nem mesmo de subjetivo? A resposta para essa questão está situada na própria estrutura do ser-aí.

O termo espaço refere-se aqui a um horizonte de imersão no qual se manifestam todas as coisas imbuídas de significados. Mundo e espaço são partes integrantes do campo de realização da existência. Esse espaço, portanto, traz à baila uma multiplicidade de lugares e regiões em que o mundo se diferencia, sendo determinações ontológicas distintas que coproduzem uma lógica interna única onde as coisas se distinguem em sua particularidade. Espaço, nessa ocasião, diz respeito a algo que deixa entrever certa proximidade, não no sentido representativo ou métrico-geográfico, de algo perto de outro, porém, remetendo-se a uma dimensão locativa que perfaz um horizonte de dação do mundo em seus diferentes domínios de manifestação, como um conjunto de relações que se articulam harmonizadas em um terreno no qual sempre se está. "A espacialidade existencial da presença [*Dasein*] que lhe determina o 'lugar' já está fundada no ser-no-mundo" (HEIDEGGER, 2008c, p. 191). A dinâmica própria às *tonalidades afetivas* se origina a partir do fato de elas, ao sintonizarem e

afinarem o ser-aí em seu espaço, revelarem lugares harmonizados – portanto habituados – em seu ser, algo que só é possível pela dinâmica mesma do existir.

A existência, como Heidegger a concebe, é a instância (ou espaço) que mais caracteristicamente se delimita como essência do ser-aí, uma vez que traduz suas próprias possibilidades de ser, sendo esta a determinação mais positiva desse ente. Heidegger escreve em *Introdução à metafísica* algo muito esclarecedor sobre a noção de existência e sua relação com a abertura/compreensão. O texto diz:

> A qualificação, "em cada caso minha", significa: a existência me foi outorgada, a fim de que meu próprio seja a existência. Existência, porém, diz não apenas o cuidado do ser do homem, mas o cuidado do ser do ente, como tal, que se revela estaticamente no próprio cuidado. A existência é "em cada caso minha", isso não quer dizer que seja posta por mim nem que esteja isolada num eu separado. A existência é ela mesma a partir de sua referência essencial com o ser simplesmente. É o que significa a frase repetida com frequência em *Ser e Tempo*: "À existência pertence a compreensão do ser" (HEIDEGGER, 1969, p. 57).

Possível, por seu turno, deriva do latim *posse*, que provém de *potis esse*, cujo sentido é "ser patrão de", "ter em seu poder" (LE BLANC, 2003, p. 47). Apesar disso, não é essa a configuração dada ao problema pelo filósofo alemão, uma vez que a possibilidade transcende a circunstância de qualquer tomada de posição ou escolha deliberada, como faz entrever a etimologia do termo.

Seria incerto afirmar que este existencial, ou seja, o índice remissivo que compõe a estrutura propriamente dita do ser-aí, é estar na detenção de algo, como que senhor ou às rédeas de. Todavia, é precisamente a factualidade e incomensurabilidade que baliza a abertura para a *práxis*, sendo esta a mais imediata dimensão de inserção no mundo. Róbson Reis afirma em *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*, que Heidegger utiliza o mencionado termo no sentido existencial com, pelo menos, duas acepções complementares, a saber, como elemento que determina o ser-aí como existente, e como o caráter mais estruturante do ente em questão. Elas se originam no espaço de realização do próprio ser do ser-aí. Marco Antônio Casanova, em *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*, entende também que estas têm, ao menos, outras duas configurações, sendo diferentes daquelas apontadas por Reis: tem um sentido abstrato, já que possuem um caráter que ainda não é real e não necessário. Além disso, têm um sentido concreto, que não seria outro senão um âmbito criador de um espaço no

qual a singularidade do ser-aí pode vir a ser factível, sendo a maneira de desenrolar o acontecimento que esse ente é, e não as possibilidades que ele "tem".

Além dessas perspectivas, parece-nos que a possibilidade ainda possui um caráter que revela formas de absorção em modulações que podem vir a apresentar um espaço de efetivação e transformação de jeitos até então encobertos, não estando, portanto, como afirma Reis, centrada no ser-aí, mas, como algo articulador do espaço de realização mais amplo no qual está imerso, o que se aproxima de Casanova, apesar de se diferenciar deste ao se tomar a possibilidade como um caráter decisivamente inaugurador de mundo.

Deve-se considerar ainda que esse existencial tão caro ao ente em questão é o que delimita o seu ser primariamente, sobretudo quando se trata de algo afinado por um aspecto de abertura para o poder-ser, que é apreendido como caráter existencial que não deve ser analisado como propriedade em sentido usual, mas, como um elemento fundamental. O possível é antes um existencial, ou seja, um índice remissivo que compõe e enerva o caráter inexorável, inelutável e intransferível do existir. O ser-aí não o possui como coisa dada; mais que isso: ele o é, o encarna e realiza: "O ser-aí é sempre a sua possibilidade" (HEIDEGGER, 2008c, p. 86), como já assinalado no início de *Ser e Tempo*.

No âmbito da abertura, este ente não se relaciona *a priori* com as coisas de forma conceitual ou consciente. Anterior a toda relação intencional e valorativa, os demais entes se mostram posicionados para certa lida por meio de uma *tonalidade afetiva*. Como campo de inserção e realização de si, o mundo se apresenta mediante a ocular descerrada pelas *tonalidades afetivas*, evidenciando o caráter decisivo que elas possuem como abertura essencial e constitucional do ser-aí, sendo um jeito existencial e não antropológico que descerra, entre outras dimensões, a ocupação a partir de certas habilidades e comportamentos. Isso ocorre porque esse é um ente aberto para os diferentes sentidos de ser.

Pelo exposto, o ser-aí possui como modulação existencial o caráter de poder-ser como elemento fundador de seu mundo fático, horizonte este que é sempre projetado a partir de seus envios como o que libera o ser-aí à transcendência aos entes; melhor, como "condição formal e *sine qua non* da determinação por maneiras" (REIS, 2014, p. 89). Não obstante, deve-se observar quanto às modulações das possibilidades, mais que apontado pelos intérpretes acima: 1) que elas determinam a forma elementar que enerva o ser-aí. Além disso, 2) caracterizam seu poder-ser, a dimensão do ente que tem em jogo a si mesmo como que lançado e projetado em seu vir a ser, constituindo ainda 3) a clave existencial de absorção do mesmo em seu horizonte significativo e prático que compõe seus atos e decisões. Sendo um ente forjado do

seio da finitude, 4) a possibilidade delineia os contornos próprios que expõem o ser-aí de modo indigente, 5) inaugurando tonalidades provenientes de suas formas de afecções.

Reis ainda entendeu que as possibilidades funcionam, prioritariamente, como "característica de habilidade", isto é, como mobilizadoras de comportamentos *prático-operativos* do ser-aí (Cf. REIS, 2014, p. 99). Não obstante, entende-se que o fenômeno da abertura, diverso do que conclui o intérprete, desencadeia comportamentos possíveis no ser-aí. Todavia, não os operacionaliza. Ora, as *tonalidades afetivas*, por exemplo, não são comportamentos "prático-operativos": como explicar de forma satisfatória a noção de serenidade, que se conecta ao sagrado, ou mesmo a postura acolhedora, que expressa a dinâmica do *logos*, quando se considera a *tonalidade afetiva* como um dado prático-operativo? É de leituras similares que Heidegger parece se esquivar. As *tonalidades afetivas* não têm nada de operativo, já que buscam, pelo contrário (como assinalado pelas *tonalidades afetivas fundamentais*), afastar todo espectro lógico-pragmatista da existência cotidiana do ente em jogo. Isso porque o termo "operativo" se refere a um contexto semântico que pouco se adequa à questão tematizada.

As possibilidades assinalam o caráter formal da facticidade. Este conceito traduz a particularidade da existência, nunca se confundindo com experiências de outro ser-aí, pois sua função elementar é lançar esse ente, em sua singularidade, nas dimensões desveladas para suas ações. Nunca pode ser transferida ou assumida por outro, haja vista que ela se caracteriza como a articulação temporal da imediatidade do existir. A facticidade aponta para a transcendência do mundo, entendendo que transcendência não possui qualquer indicativo para fenômenos suprassensíveis ou inteligíveis, bem como esferas distintas de um plano imanente. Transcendência, nesse contexto, é o fenômeno que traduz o ultrapassamento dos entes, marcando o acesso aos sentidos que o ser desvela de maneira que o mundo se lhe ofereça como campo relacional no qual possa vigorar, aparecendo como base para a existência fática do ser-aí. Só há transcendência para o ente que se resguarda em formas determinadas de afinação para o interior daquilo que se manifesta, descobrindo sentidos – ou seja, ultrapassando sua dação gratuita – no que é revelado. Este só se mostra ao ser-aí afinado ou sintonizado a ele. A transcendência se conecta ao próprio fenômeno da compreensão e revela a dimensão mais decisiva da diferença entre o ser propriamente dito e o ente, que não se confunde com este último. A diferença ontológica, como caracterizado na segunda parte da preleção de 1929 *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, marca a diferença radical

entre ser e ente, o que somente pode ser inquirido à luz da temporalidade originária e da transcendência. Em *Sobre a essência do fundamento* Heidegger anotou:

> Da ultrapassagem faz, então, parte algo tal como *o horizonte em direção do qual* se realiza a ultrapassagem; isto é designado, o mais das vezes, inexatamente de "transcendente". E, finalmente, em cada ultrapassagem *algo* é transcendido. Estes momentos são tomados de um acontecer "espacial"; é a este que a expressão primeiramente visa (HEIDEGGER, 1996, pp. 121-122).

A transcendência, caracterizada como a ultrapassagem do ente em direção ao seu ser, ou seja, seu sentido e verdade, não é outro fenômeno senão o acesso do ser-aí ao ente, por seu estar-lançado, por sua finitude/negatividade e inconsistência de seu ser, o que somente se faz possível pelo ser-aí encontrar-se em seu meio. Esse ente, enquanto ser-no-mundo, é transcendente, visto que primeiramente deve estar comungando do compartilhamento do mundo mediante os entes que se fazem abertos em seu ser. A transcendência é mais originária que qualquer comportamento, uma vez que este vem a lume quando aquela (a transcendência) já liberou-o para toda forma de lida. Só há existência por meio da transcendência, uma vez que os sentidos desvelados aparecem quando este se deixa ultrapassar, isto é, valer-se tal como aparece: o ente só *é* quando ultrapassado em seu ser mesmo.

Heidegger entende que a transcendência não se confunde com nada de subjetivo, e não é uma categoria de um indivíduo. Tomar o ser-aí, portanto, como um ente transcendente já é uma tautologia, porque é como transcendente que o ser-aí adquire sua ipseidade, quer dizer, fica disposto frente àquilo que ele mesmo é e como é, em uma identidade consigo mesmo, uma *mesmidade*: "A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade)" (HEIDEGGER, 1996, p. 122). Apesar disso, este fenômeno igualmente se refere ao ente não dotado do caráter de ser-aí, pois é na ultrapassagem que o intramundano se mostra em sua diferença. Este termo, ultrapassagem, passa a partir de agora a ser identificado com a noção de acesso, que já utilizamos algumas vezes. E quando se visa o acesso/ultrapassamento do ente, manifesta-se o mundo: ele é o elemento totalizante da transcendência – e, por consequência, se o ser-aí é sempre um ser-no-mundo, este não poderia ser senão ao mesmo tempo transcendente. "Mundo é, então, a expressão que resume tudo o que é, a totalidade, como unidade que determina o 'tudo' como uma reunião e nada mais além" (HEIDEGGER, 1996, p. 124). Nosso autor não entende transcendência a partir de nenhuma caracterização ôntica, como tanto assinalou a metafísica tradicional em seus conceitos decisivos, como a exemplo o

transcendental de Kant. Escreve Heidegger na introdução à *O que é metafísica?*, de 1949, texto que trazia por título *O retorno ao fundamento da metafísica*:

> Seja qual for o modo de interpretação do ente, como espírito no sentido de espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *energia* ou como eterno retorno do mesmo, o ente aparece sempre enquanto ente à luz do ser. Por toda parte, quando a metafísica representa o ente, o ser já se iluminou (*Alétheia*)" (HEIDEGGER, 2008b, p. 378).

Esse "iluminar", que se refere, de imediato, à *alétheia*, deixa entrever que o desvelamento do ser igualmente permite que se possa valer do ente como tal. Com esta passagem, Heidegger já caracteriza o pensamento que esquece o ser e passa a se balizar pelo ente, temática essa cara ao filósofo, uma vez que caracteriza o esquecimento do sentido e verdade do ser. "'Sentido do ser' e 'verdade do ser' dizem o mesmo" (HEIDEGGER, 2008b, p. 390).

É a partir dessa perspectiva que se faz necessário reposicionar o lugar das *tonalidades afetivas* na filosofia de Heidegger. Na medida em que o estar-lançado se efetiva, o ser-aí encontra-se em seu horizonte de realização, *afinando-se* em possibilidades que são as suas. Esses fenômenos assentam o ser-aí em seus remetimentos e envios. É essencialmente nessa capacidade de articular suas formas de realização e apreensão imediata do poder-ser que o fenômeno aqui em relevo é por si mesmo afinador, sendo um desdobramento imediato da facticidade, uma vez que harmonizam um horizonte projetado pelo poder-ser. A facticidade é experienciada pela *tonalidade afetiva*, e esta encontra ressonância das ações que serão efetivadas, criando um ente persistentemente lançado em suas ações práticas cujas tensões delineiam a realização de sua existência, perfazendo a rede de sentidos que totalizam o mundo. Tais sentidos só podem mostrar-se desde que o ser-aí esteja sintonizado e disposto para eles, já que apenas são possíveis quando acessíveis em certa *tonalidade afetiva* que permita acossar e tomar o ser-aí em jogo. Seu espaço de efetivação, por seu turno, passa a se mostrar como o encadeamento dos sentidos sedimentados que permitem abrir um horizonte significativo, a fim de que o ser-aí possa vir a ser, bem como o espaço aberto que deixa os entes se manifestarem. Em suma: o ser-aí ou ser-no-mundo só existe enquanto se encontra perpassado por uma *tonalidade afetiva* determinada, uma vez que, estando no mundo, sempre já se está sintonizado nele.

Assim sendo, a existência que constitui o traço determinante do ente em questão é, decisivamente, o suporte e, ao mesmo tempo, o mecanismo e "engrenagem" de realização das *tonalidades afetivas*. Isso quer dizer que o mundo é fundamentalmente resguardado em seu bojo. Estando lançado nessa malha semântica, o ser-aí é um ente de antemão jogado para fora de si na medida em que é projetado para o seu existir fático. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão),* preleção que data de 1929, Heidegger registrou:

> (...) o mundo pertence à abertura do ente enquanto tal, do ente *enquanto* ente. Nisso reside: juntamente com o mundo vem esse enigmático "enquanto", o ente *enquanto* ente. Falamos de maneira formal: "algo *enquanto* algo" está associado com o mundo (...). Somente onde o ente se revela *em geral enquanto* ente subsiste a possibilidade de experimentar este e aquele ente determinado enquanto este e aquele (...). Finalmente, onde se tem a abertura do ente enquanto ente, a ligação com este tem necessariamente o caráter de *inserir-se-aí* no sentido de *deixar* e *não-deixar-ser* o que vem ao encontro (HEIDEGGER, 2006, p. 314).

De início este fragmento interpela veladamente a própria noção de existência – e esta, por sua vez, a dimensão do *fora*, do "aí", que se inscreve como estrutura básica da espacialidade do ente em questão. Existência não deve ser apreendida como o que meramente é ou está subsistente, como aquilo que é dotado de alguma forma de materialidade ou que está à vista. Esse termo, tal como utilizado por Heidegger, não coincide com nenhuma substância; não é nenhuma *ousía* ou *cogito*, aquilo que não precisa de nada para fora de si a fim de ser, fechado e encapsulado em si mesmo. É empregado expressamente para delimitar a essência de um ente específico: o ser-aí, "(...) esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar" (HEIDEGGER, 2008c, p. 43), como escrito em *Ser e Tempo*. A essência do ser-aí é sempre delimitada por sua própria existência. Heidegger enfatiza no § 4 do referido tratado:

> A presença [*Dasein*] não é apenas um ente que ocorre entre os outros entes. Ao contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio desse ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da presença*. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ele *ser* ontológico" (HEIDEGGER, 2008c, p. 48).

Existência, pelo exposto, não tem o mesmo sentido que o termo utilizado pela tradição metafísica, *existentia*, cujo conceito era utilizado para definir o que está disponível em certo

espaço, como um ente à vista, o que Heidegger chama de ser simplesmente dado. *Existentia*, assim compreendida pela tradição filosófica, foi interpretada como um ente dado, à vista, ou seja, acessível, diante do ser-aí. Há, por conseguinte, categorias as quais jamais se confundem com o modo de ser desse ente; estas expressam puramente os entes intramundanos – aqueles que não se confundem com o ser-aí – situados no interior do mundo, sendo à mão, à medida que tais entes se mostram na lida cotidiana, e à vista, referindo-se aos entes que se apresentam como substâncias desligadas das *práxis*.

Heidegger usa dois vocábulos alemães para se referir à existência, quais sejam, *existenz* e *Dasein*. *Existenz* é usado para aludir às coisas, aos entes à mão e à vista, melhor, àqueles com os quais se lida de imediato, o ser simplesmente dado, entes destituídos do caráter de ser-aí. Existência consiste na junção da preposição grega *ek-* e do verbo latino -*sistere* (derivado do grego *stásis*). Ek- expressa um "movimento para fora", um envio de "dentro para fora". -*Sistere* (*stásis*), por sua vez, anuncia um "insistir no fora", uma "ação de pôr de pé" (Cf. JÚNIOR; CINTRA, 1953; HEIDEGGER, 1996). Este existente que insiste no fora ao passo que é lançado em seu horizonte fático é o que Heidegger entende por *Dasein*: o ser-aí. Há uma relação direta dessa característica do ser-aí com as *tonalidades afetivas* como ficará mais claro logo adiante.

O "aí" (*Da*), de ser-aí, expressa o "ek-" de *eksistere*. Isso significa que no cerne do existir, este ente deve se manter na exterioridade, como que remetido para fora de si – o que corrobora a dimensão de seu estar-lançado e projeto no mundo. Este *Da* é, em alemão, o advérbio de lugar "aí", que entendido ontologicamente se refere à dimensão espacial própria desse ente, já que este deve estar "lá", "aqui" e "acolá", visto que o aí indica uma localização, um espaço de apropriação de si. Essa localização, que não é espacial no sentido de métrica ou relativamente à área de um intervalo entre certos limites, uma extensão de, posiciona antecipadamente mais uma vez esse ente no seio da finitude que lhe é característica: lança-se, como expressa seu aí ininterruptamente aberto, para a possibilidade de conquista do si-mesmo na fuga da morte, tema caro a Heidegger e que merecerá, quando for o momento, uma análise mais aguda.

A problemática de o ser-aí apropriar-se e espacializar-se, como apontado acima, envolve um exercício de compreensão da finitude que o constitui, sendo essa o elemento mais imediato e irredutível que perfaz sua estrutura primeva, o fato de perfazer um ente que

prescinde de fundamento[10]; melhor, a finitude, sendo o esteio no qual o ser desse ente é sustentado, é a condição que o libera para efetivar suas ações. Isso porque está rotineiramente encravado na dinâmica de se ganhar e perder[11], uma vez que sua existência tem seu apoio repousado na negatividade que lhe é tão característica.

Sua indigência característica não expressa nenhuma privação, carência, no sentido de que algo falta, porém, faz transparecer a singularidade que marca o ser desse ente. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo-finitude-solidão)*, Heidegger delimitará que a essência do ser-aí é notadamente indigente. Todavia, isso não implica que ela seja miserável, falha, pobre. Anterior a essas concepções, é um elemento determinante que urde o fio da finitude no seio desse ente, sendo um caráter que lhe é positivo. Em outro momento de sua reflexão, em *Questões fundamentais da filosofia: ("Problemas" seletos de "Lógica")*, preleção do semestre de inverno de 1937/38, a indigência já estará atrelada à *tonalidade afetiva fundamental* do espanto, sendo um elemento determinante para o próprio início da filosofia. Para ser mais preciso: como se escreveu acima, este é um ente que prescinde de fundamento. Não há apoio, não há base, não há *nada* que sustente seu ser; ou, sendo mais claro, apenas tem esse Nada[12] por "fundamento".

---

[10] Heidegger, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, que data de 1964, assim define fundamento: "Fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável" (HEIDEGGER, 1996, p. 95).

[11] Esta dinâmica de perda e conquista de si mesmo constitui o movimento cotidiano que é acentuado pelos contornos da decadência. A decadência é delimitada como a estrutura mais nuclear da impessoalidade mediana, guiada pelo falatório, curiosidade e ambiguidade que se efetivam como modos básicos de ser através de uma condição de aprisionamento, alienação e tentação que tranquilizam o ser-aí no bojo da cotidianidade.

[12] Em linhas gerais, Nada não se deixa ver como qualquer entidade específica, mas, como condição de possibilidade dos entes *serem*, caracterizando a predominância e "inquietude do não", como exposto em *O que é metafísica?* e em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, isto é, da negatividade, como nomeado por Heidegger nessa última obra. Fizemos a escolha metodológica em não dizer *o* nada, uma vez que o artigo abriria margem para entender *o nada* como ente. Isso ocorrerá quando for essa a situação. Por isso mesmo, todas as referências nesta tese sobre o fenômeno do Nada serão feitas com "N" maiúsculo - mas, com o artigo, embora seja *radicalmente necessário* não o confundir com um pronome indefinido ou mesmo com um substantivo. É claro que, ainda assim, não se consegue, em absoluto, apartar a dinâmica entitativa – ôntica – em relação *ao* Nada, como neste caso. A linguagem praticamente não permite fazer uma referência *a algo* senão por uma preposição ou conjunção – a própria referência "*a algo*" já explicita essa restrição. O limite do fenômeno está na linguagem, que autonomamente entifica-o. Por mais que tentemos não o apreender como ôntico, as palavras nos traem. E o próprio Heidegger sabia disso, pois escreve repetidamente "o nada", nos textos supracitados, como um ente, ainda que especial. Assim, pretende-se marcar o fenômeno do ponto de vista ontológico, e não ôntico. No presente contexto, o Nada é evidenciado pela *tonalidade afetiva fundamental* da angústia, que não é senão a assunção da estranheza de ser livre. Tal questão precisa ser esclarecida a partir da semântica própria da verdade (*alétheia*), o desvelamento, o que faremos conectando essa problemática à inquirição das *tonalidades afetivas fundamentais*, em especial, a retenção – este é o primeiro objetivo secundário desta tese. A angústia manifesta o extraordinário de o ser-aí se apreender, ainda que não em termos cognitivos, mas existenciais, como ente, arrancando-o de sua familiaridade cotidiana de modo a acenar para a sua

Por tal motivo, não se pode falar em um ente inteiramente determinado. É nessa indeterminação constitutiva que emergem as *tonalidades afetivas* posicionando a finitude no exercício constante de ele se realizar. Elementos como vontade, desejo, corpo, enfim, são todos bastante tardios se aproximados à finitude, já que são modos aos quais articula seu meandro abissal. São elementos ou jeitos de exposição dessa finitude. E, como tais, guiam-se por *tonalidades afetivas* muito particulares.

Nesse ínterim, as *tonalidades afetivas* e a finitude perfazem fenômenos que se orientam a partir de dimensões de atuação muito próximas, pois são originárias de um mesmo e único não-fundamento: Nada. Por isso, o ente – que está sempre e a cada vez à procura por ganhar-se – é aquele que já se perdeu no cerne daquilo que lhe é mais próximo e familiar. Sua conquista sempre se dá no espaço da perda, uma vez que este é lançado em seu próprio acontecer. Como Heidegger já acenava em *Ser e Tempo*: "Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser" (HEIDEGGER, 2008c, p. 85). Em todas as suas ações, que nunca serão de imediato representacionais e teóricas, o ser-aí é um ente decisivamente assinalado por um débito[13] em relação aos demais, já que não pode estar separado de uma relação direta com eles, uma vez que nunca se basta a si mesmo. Ele só existe enquanto relacionado aos entes, não entendendo relação como uma referência a dois dados distintos, meramente, um vínculo ou enlace entre pessoas ou coisas, porém como o nexo que escora o âmbito de aparecimento dos entes enquanto tais.

Tal nexo frisa que o seu existir corrobora o fato de que não há separadamente ser-aí *e* mundo, haja vista que o constructo ser-no-mundo só vem a lume como nexo ontológico, entendendo-o como campo próprio de articulação de suas possibilidades. Ademais, deve-se ler ainda essa integração como um nexo conformativo, uma vez que o ente que tem em jogo seu próprio ser está ininterruptamente conformando-se aos demais. Sendo um nexo conformativo, o mundo se apresenta sempre imbuído de certo significado.

Pelo exposto, fica evidente que não é presumível apreender o ente em sua totalidade. Todavia, o ser-aí ganha sua medida em meio aos entes desvelados em seu ser. Com essa

singularização na morte. O ser-aí é o seu poder-ser, e ganha a sua autenticidade quando toma sobre si seu ser-para-a-morte. O Nada, como escrito por Heidegger em *Sobre o início*, preleção que data de 1941, é testemunha da diferença do ser (*seer*) com o ente, sendo intrínseco à experiência do início.

[13] Este débito é a assunção da finitude estrutural do ser-aí. O débito é encravado como voz da consciência, dimensão originária que se mostra como fato no ser-para-a-morte, e, por sua vez, no processo mesmo de singularização do ser-aí.

constatação, as reflexões de Heidegger já deparam com um intrincado problema, qual seja: *como equacionar a impossibilidade de o ser-aí apreender a totalidade do ente?* É para equacionar essa questão que emerge na malha conceitual heideggeriana a proposta das *tonalidades afetivas*. Primeiramente porque não é possível apreender o "ente em sua totalidade", entretanto, é por meio delas que o ser-aí imerge junto à *totalidade dos entes.* Por outro lado, o fato de o ser-aí compreender, isto é, projetar-se em seu mundo, não erradica o problema, já que as *tonalidades afetivas* surgem como contraponto complementar à possibilidade de compreensão do mundo, haja vista que, de imediato, esse ente inicialmente não compreende o mundo, mas, o "sente", e nesse tom que colore o aberto a compreensão vem à tona. Assim, toda compreensão sempre já se dá afinada. É este sentimento de situação, um *como se está,* que abre a possibilidade de a compreensão articular a dimensão do aberto.

Assim sendo, a *tonalidade afetiva* não reconfigura esse aberto, porém, edifica um jeito de o mundo se mostrar sempre e, ao mesmo tempo, outra vez como algo novo. Ao introduzir um modo de o ser-aí entrar no clima do ente desvelado, as *tonalidades afetivas* resguardam um papel decisivo como uma das mais elementares estruturas do ser desse ente. Esse afinar que lhe é peculiar focaliza o empenho em certa atividade, harmonizando a lida prática em benefício de uma homogeneização de todo horizonte significativo mundano que aguça a singularidade do ente em questão.

O que acima se chamou de "sentimento de situação" não pode ser entendido simplesmente como um efeito de se sentir desse ou daquele modo; não é uma sensação, um pesar, uma intuição, um pressentimento, ou qualquer elemento dessa natureza. A *tonalidade afetiva* é um sentimento de situação no sentido desse fenômeno inaugurar absolutamente toda e qualquer forma de *sentir-se* desse ou daquele jeito, pois é descerradora do modo no qual o ser-aí está. É por ela que o mundo se faz acessível, como aquilo que se abre, toca, permeia as formas mesmas desse ser-aí ser e estar disposto. O termo "situação", nesse contexto, plasma uma dimensão temporal na qual deixa e faz ver o ente aqui em questão apropriando-se inautêntica ou autenticamente a si mesmo como aquilo que é: um ser jogado em um mundo no qual apenas se dá como correlato de seus atos de ser. A *tonalidade afetiva*, assim, expressa uma forma determinada de articulação temporal que inscreve esse ente em uma dinâmica de efetivação de suas maneiras de inserir-se nas aberturas possíveis, *des-cobrindo*, isto é, de modo a desvelar para si, de tirar o véu que encobre suas maneiras e ações. Não há ação destituída de uma afecção, o que legitima o que aqui chamamos de sentimento de situação.

A inserção do ser-aí no bojo da totalidade dos entes é caracterizada no começo de *O que é metafísica?*, conferência que data de 1929. Esse problema se agrega àquele apontado acima quanto ao acesso do ser-aí aos entes, fato que o circunscreve como que lançado no campo que se mostra como seu, já que o fato de ser um ente lançado significa que está constantemente entregue à abertura. O ser-aí é um ente assim disponível porque lançado nas próprias possibilidades de ser, campo que se revela enquanto o "espaço fático" (HEIDEGGER, 2012, p. 91) que a cada vez o ser-aí *é*.

Foi afirmado acima que a existência desse ente é notadamente marcada por um caráter de lançado no mundo, no qual desenrola-se um acento em seu "aí", que explicita seu jeito de ser particular. Seu significado aponta para "ser fora", que não se refere a uma região determinada, na qual algo é expulso ou jogado para o exterior de, como uma coisa qualquer. Não se está tratando nessa ocasião com duas substâncias dadas. Este fora é, basicamente, a condição radical do ser-aí que delimita seu caráter de lançado. Heidegger esclarece na introdução de *O que é metafísica?*, escrito chamado de *O retorno ao fundamento da metafísica*, datado de 1949:

> A *stasis* do ekstático repousa, por mais estranho que isso possa soar, no insistir no "fora" e no "aí" do desvelamento que é o modo de o próprio ser se essenciar. Aquilo que deve ser pensado sob o nome de "existência", quando a palavra é usada no interior do pensamento que pensa na direção da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designado, do modo mais belo possível, pela palavra "in-sistência". Mas então devemos pensar juntos o insistir na abertura do ser (cuidado) e a persistência no extremo (ser-para-a-morte), pensando-os como a essência plena da existência (HEIDEGGER, 2008b, p. 386).

Existir é ser lançado em seu fora, não como algo exterior à consciência ou à subjetividade humana, porém expressa sua experiência fática, o horizonte remissivo a partir do qual o ser-aí está persistentemente disposto, assinalando a estrutura fundamental desse ente que, ao lançar-se para fora, concretiza-se como ser-no-mundo. Este é o jeito fundamental de se *estar* no próprio âmbito fático de realização, uma vez que este, como escrito por Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, "designa a *abertura* do ente sempre a cada vez faticamente aberto" (HEIDEGGER, 2006, p. 321). É justamente nesse *estar* que as *tonalidades afetivas* residem.

Tais fenômenos são responsáveis por determinar o ser-aí absorvido em suas relações, abrindo o espaço próprio que perpassa modos existenciais que desempenhará, bem como a própria convivência com os demais. Elas não descrevem de nenhum modo relações racionais

e deliberativas as quais se deve efetuar, já que não são características definidas de um sujeito – por isso mesmo não coincidem com estruturas ou pulsões interiores –, nem mesmo algo exterior a um indivíduo. Elas transpassam a abertura do ente na totalidade; melhor, constituem o *como* do ser-aí tomado por seu mundo circundante. Conforme elucida Heidegger em *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*: "Ser-no-mundo não quer dizer: aparecer entre outras coisas; significa, porém: ocupar-se no circundante do mundo que vem ao encontro, demorar-se nele" (HEIDEGGER, 2012, p. 107).

Uma das conexões que se realça nessa interrogação ocorre precisamente entre a noção de mundo circundante e *tonalidade afetiva*. Quanto ao primeiro, termo clássico na construção semântica heideggeriana, outros autores também buscaram reposiciona-lo, não se atentando, contudo, ao segundo. Giorgio Agamben, com sua interpretação refinada bem característica foi um deles. Em sua obra *O aberto – o homem e o animal*, que data de 2002, no capítulo intitulado *Umwelt*, tece alguns contrapontos que precisam ser observados.

O filósofo italiano Giorgio Agamben (1942 - -), ao empreender um exame do termo *Umwelt* (mundo circundante, na concepção de Heidegger) toma como pressuposto a zoologia do barão Jakob von Uexküll (1864-1944), reconhecidamente um dos mais proeminentes biólogos da transição entre os séculos XIX/XX. Agamben assegura, examinando obras de Uexküll, que a ciência anterior a esse período de virada de século entrevia a existência de um único mundo que abarcava todas as espécies viventes ordenadas hierarquicamente. A partir dessa conjectura, Uexküll concluiu, de maneira contrária, que há uma grande variedade de mundos perceptíveis que são incomunicáveis e exclusivos. Até mesmo a própria dimensão do mundo humano se adequa a esse postulado, uma vez que a mesma referência pode ganhar formas das mais diversas, traduzindo-se em mundos distintos. Ao avaliar esse fato, Agamben escreveu:

> Não existe uma floresta como ambiente objetivamente determinado: existe uma floresta para a guarda florestal, uma floresta para os caçadores, uma floresta para os botânicos, uma floresta para os viajantes, uma floresta para o amigo da natureza, uma floresta para o lenhador e, por fim, uma floresta de fábula na qual se perde Chapeuzinho Vermelho. Até um mínimo detalhe (...), quando considerado na qualidade de portador de significado, constitui um elemento diverso a cada vez que está em um ambiente diverso (AGAMBEN, 2013, p. 70).

É decisivo observar que existem nessa concepção vários mundos percebidos. Aqueles que são ditos como de animais – note-se o emprego do termo *mundo* nesta concepção –, tidos como "inferiores" (a exemplo dos carrapatos, aranhas, ouriços, entre outros), são

totalmente distintos do humano. Este é regido, como aponta o filósofo italiano, por determinado espaço e tempo que seriam díspares em cada sujeito. Ademais, pode-se perceber na investigação de Agamben uma referência clássica à noção de espírito, como algo que se movimenta, *a priori*, por tempo e espaço, ainda que não esclareça com precisão este conceito.

Para Uexküll, orientando-nos pelas indicações de Agamben, todos os seres viventes não repousam em um único mundo[14], já que este não é unitário, pois seria constituído por uma série de elementos que detém significados que podem variar mediante o ponto de vista pelo qual é observado. Isso marca muito bem a perspectiva tradicional de análise cuja consciência, a exemplo da revolução copernicana da filosofia proposta por Immanuel Kant, passa a conferir sentido às coisas. Não existem horizontes objetivamente determinados e, cada elemento, estando ou sendo percebido em *ambientes* distintos, produz em nossa consciência significados diferentes.

Na contramão de Agamben-Uexküll, Heidegger ofereceu, com a noção de *ser-no-mundo*, uma resposta ao posicionamento do cientista Uexküll, objeção essa que rearticula a relação clássica *existente – ser em um mundo*, que é insuficiente quanto às aberturas de outros entes, uma vez que se deve salientar que apenas o ser-aí existe. Escreve Agamben:

> E não está excluído que a tese central de *Sein und Zeit* sobre o ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) como estrutura humana fundamental possa ser lida de alguma maneira como uma resposta a todo esse âmbito problemático que, no início do século [XX], modifica essencialmente a relação tradicional entre o vivente e o seu *mundo-ambiente* (AGAMBEN, 2013, p. 72 – itálico nosso).

No capítulo chamado *Pobreza de mundo*, constante na obra anteriormente mencionada, Agamben afirma que Heidegger se guia desconstruindo a terminologia de Uexküll. Isso porque o zoólogo asseverava que o animal está restrito a seus círculos desinibidores que apenas se abrem aos poucos elementos que definem seu mundo perceptivo, isto é, o que toca a sua capacidade própria mediante a sua organização biológica. Tudo o que está na imediatidade do animal, segundo Uexküll, só ocorre ao passo que este se movimenta, isto é, pelo fato de estar vivo. Isso significa que se percebe algo em seu ambiente quando se está aberto, ainda que não esteja revelado e acessível, "é aberto em uma inacessibilidade e em uma opacidade – ou seja, de qualquer modo em uma não relação" (AGAMBEN, 2013, p. 91).

[14] Para Heidegger, diferente de Agamben-Uexküll, como apontado em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, os entes inanimados, como a pedra, são *sem mundo* e os animais são *pobres de mundo*.

Esta abertura sem desvelamento[15] configura a pobreza de mundo do animal na perspectiva heideggeriana.

Deve-se perceber que na apreciação de Agamben alguns elementos carecem de mais atenção. Deve-se notar a insuficiência de um detido exame da noção de mundo circundante e sua análise a fim de esclarecer que esse jamais poderia ser meramente *ambiente*. A escolha interpretativa da tradução de *Umwelt* pela palavra ambiente justifica-se por sua importância quando se trata de uma delimitação de um problema de cunho biológico. Entretanto, não se deve desconsiderar que esse termo é parte constituinte de uma opção de tradução de um texto que procura alçar um patamar filosófico. Ora, o termo em alemão adotado por Uexküll e Heidegger seria o mesmo (*Umwelt*) e, no caso da relação e comparação que Agamben faz dessa noção com a filosofia deste último, acaba por empreender uma crítica bem particular. Significa dizer que, no entendimento do filósofo alemão, esse termo não tem nada de *humano*, se assim quisesse compreender a noção de Heidegger em uma dimensão humanística ou antropológica, uma vez que, se assim fosse, estaria ainda na esteira da subjetividade moderna.

A existência – enquanto singular e sempre do ser-aí em jogo – é, de modo distinto ao pensamento de Agamben-Uexküll, a persistência do ser-aí em seu lançar-se em seu âmbito de realização, o que configura uma insistência em si mesmo – o que notadamente caracteriza uma abertura que precisa de seu oposto para se efetivar. No ser-aí não possui nenhuma capacidade de abertura sem desvelamento. Se este é o ente que compreende sua existência, e ao passo que esta é finita, conclui-se que a distinção entre o mesmo e os demais entes é estrutural, uma vez que ela, no vigor da abertura, se fecha para outras dimensões de ser.

A contribuição de Agamben é relevante no sentido de abrir a possibilidade da existência de vários mundos diferentes, embora dialoguem entre si. A relação entre esses mundos ocorre na dimensão de mecanismos biológicos e subjetivos, como dados analisáveis em meio de elementos que caracterizam o psiquismo humano. Quanto aos animais, Agamben-Uexküll não os destituem de mundo. Resta-nos, evidentemente, ponderar quanto às concepções de mundo aqui em jogo, apresentadas anteriormente.

[15] O desvelamento se conecta à dinâmica própria da questão da verdade. O que nesta ocasião se busca elucidar com a expressão "abertura sem desvelamento" é que os animais estão, de imediato, abertos a um "mundo" determinado – isso, claro, na dimensão interpretativa de Uexküll, visto que os círculos desinibidores dos animais os abrem em um sentido meramente instintivo –, todavia, sem nenhuma apropriação do mesmo. Há um elemento orgânico que liga os animais ao mundo (ambiente), porém, não há nada que os conecte a este mundo possibilitando relações pautadas em algum tipo de compreensão.

A crítica de Heidegger é que isso ocorre mediante o privilégio constitutivo do ser-aí em compreender os desdobramentos do ser, fato que os animais não conseguem. O problema é que ainda que não tematizando o homem na esteira tradicional, essa crítica aos animais apenas realça certo humanismo – embora este seja considerado em uma esteira díspar da tradicional – em que o homem continua sendo tratado como um ente distinto e privilegiado. Além disso, o que dizer dos mecanismos biológicos desse ente? Pode-se ou deve-se deixá-los de fora na consideração de seu ser? As condições orgânicas, derivadas de seu corpo, não dizem nada quanto às aberturas possíveis? Esse é um ponto bastante complexo do entendimento de Heidegger quanto ao homem, ainda que visto a partir de seu ser e de suas dimensões de abertura. Por mais que o ser-aí não seja observado tomando como ponto de partida a questão do corpo, esse é difícil de ser apartado. Será, então, que é o corpo outra questão a ser também examinada a partir de outra ocular? Não nos referimos a observá-lo como algo que ocupa um ambiente, apreendido orgânica e fisiologicamente, como assim fizeram Agamben-Uexküll, mas, sim como um espaço de concretização de realidade. A discussão quanto ao animal toma contornos que extrapolam os objetivos da presente pesquisa, embora essa não seja uma questão menos importante.

O mundo, segundo Heidegger, legitima-se como campo em que se desenrolam comportamentos no e a partir do ser-aí junto às coisas, visto que das coisas não é possível prescindir, na convivência com os outros, já que deles não se diferencia a rigor, e em função de si mesmo. O ser-aí só vem a ser quando encarnado no mundo; portanto, aberto em seu acontecimento fundamental e lançado em seu poder-ser. Não há outra forma de ser senão empenhando-se nele, e o mundo circundante é precisamente este horizonte possível e acessível que primeiramente se destaca na facticidade.

Nessa dimensão, o ente em questão se dispõe ao aparecimento de sentido no horizonte de realização de suas possibilidades, sendo que, nas atividades junto aos entes, se torna possível compreender a si mesmo em seu ato de ser. Por conseguinte, como aqui não se trata de nenhuma abordagem biológica, nada tem a ver com círculos desinibidores. O mundo circundante é essa conjuntura na qual todos os entes se tornam acessíveis pela abertura, e não constitui meramente uma estrutura orgânica ou sociológica, nem mesmo a totalidade dos entes que estão geometricamente situados ao lado do homem, já que é um existencial do ente em questão.

A partir disso, mais uma vez as *tonalidades afetivas* apresentam-se no núcleo da questão. Não há mundo circundante senão já nele situado a partir de uma afinação que

permita enviesar em seu meio, perpassando-o de maneira que se deixe guiar por aberturas sucessivas: o ser-aí somente está *em meio aos entes* quando afinado a esses. O fato de se estar no bojo de alguma forma de ação e imerso em uma condição de interação com a totalidade dos elementos ao redor é fruto, originariamente, de algo que permite um nexo primordial, a saber, entre o ser-aí e mundo. O estranho disso é que, como explicitado, não há diferença entre esses elementos, ao passo que constituem um único e mesmo constructo: o ser-aí é o seu mundo, e isso pela razão de estarem, originariamente, harmonizados ou sintonizados entre si, de modo a não existir mais dois dados distintos, mas, intrinsecamente, serem um só fenômeno: ser-no-mundo.

O circundante do mundo, que o abarca por completo e que se abre em sua totalidade, origina um nexo com o ser-aí sempre pronto a se empenhar, uma vez que algo, no cerne desse horizonte, terá de se desvelar em sua verdade. As *tonalidades afetivas* permitem, para além das apreensões de Heidegger (mas, orientando-nos por um horizonte por ele aberto), que o que se efetiva no agir possa se efetuar como experiência que ganha corpo historicamente, uma vez que atravessado por uma afinação, enraíza-se em um espaço ao qual desenrola o próprio existir.

Nesse ínterim, a constituição própria do mundo circundante não pode vir separada da criação de uma atmosfera – forma ôntica de constatação da *tonalidade afetiva* – gerada no modo em que se insere em seu âmbito de abertura, efetivando-se na afinação do ser-aí em seu seio, mostrando como se está, o que nos permite afirmar que este está inserido em uma dinâmica de descobrir-se como tal. Perpassado por sua finitude característica, o ente que tem em jogo seu próprio ser descobre-se afinadoramente. Aberto, distinto daquilo que explicita Agamben, precisa ter seu respectivo "fechamento", isto é, necessita comungar do ocultamento do ser, sendo este movimento ontológico estrutural quanto à instauração de relações e à própria acessibilidade na totalidade dos entes. Ao revelar essa forma de estar, a *tonalidade afetiva* igualmente deixa entrever modos determinados de sentir-se, o que torna possível pensar em uma corporeidade do ser-aí através desse fenômeno.

1.2.1. Corporeidade, abertura e disposição

A gênese do corpo é efetuada, primeiramente, a partir do clima e sintonia instaurados pela afinação própria da *Stimmung* que gera um *tom*. Essa é uma discussão que passa ao largo das colocações de Heidegger, embora nosso autor aponte para a direção aqui seguida. É no

sentido específico indicado acima que a *tonalidade afetiva* se associa à voz, *stimme*, isto é, toda e qualquer afinação como forma ôntica de efetivação da abertura deixa transparecer um estado determinado que se realiza por meio desse fenômeno, deixando que o acontecimento de ser o qual chama-se de homem, com uma corporeidade bastante específica, possa ocorrer.

Corpo, nessa ocasião, não deve ser meramente entendido como um organismo vivo material e fisiologicamente instituído, ou ainda como escrito em *Ser e Tempo*, como uma "coisa-eu" (HEIDEGGER, 2008c, p. 161). Deve-se ler essa corporeidade como um conjunto de determinações oriundas das articulações e jeitos próprios de sentir-se, de forma que só há corpo com suas emoções e sentimentos quando apreendido essencialmente a partir da originariedade das *tonalidades afetivas*. Heidegger oferece uma pista sobre essa interpretação em *A origem da obra de arte*, conjunto de conferências proferidas em 1936, porém, publicadas somente em 1950 em *Caminhos da Floresta*. Esse escrito, embora não fale de corpo, deixa entrever, agregando-se a elementos de *Ser e Tempo*, a corporeidade, de modo a colocar ainda mais em relevância as *tonalidades afetivas*, em especial, as fundamentais. Registra o filósofo:

> Mas o que é que pode valer um *sentimento*, por mais seguro que seja, numa determinação da essência da coisa quando só o pensamento deve ter uma palavra a dizer? No entanto, talvez aquilo a que aqui e em casos análogos chamamos *sentimento* ou *estado afetivo* [*Stimmung*], tenha mais razoabilidade, quer dizer, se aperceba mais, porque é mais aberto ao ser do que toda a razão que, entretanto, se tornou *ratio*, e foi falsificada pela interpretação racional (HEIDEGGER, 1991, p. 18 – itálico nosso).

Stimmung, na presente tradução de *A origem da obra de arte*, é vertido por *estado afetivo*. O aceno discreto no texto aponta para uma direção obscura, qual seja, que o "estado afetivo", melhor, a *tonalidade afetiva* é primeiramente constitutiva na cena existencial que o uso tardio da razão. Não se trata, nesse contexto, de *homo sapiens*, porém, de um ser-aí que se conecta ao mundo – até mesmo suas formas de percepção, igualmente tardias – por um hemisfério e modos de afecções.

A construção dessa corporeidade, como aqui se pretende pensar, é oriunda da constituição de uma maneira determinada de inserção do ser-aí no horizonte remissivo ao qual se efetiva sua facticidade e transpõe o plano da questão para uma dimensão histórica – o que, por assim dizer, se coloca já muito além do enfoque de Agamben. O corpo físico, em uma abordagem ôntica e biológica, ganha sua medida e vigor a partir da constituição existencial e ontológica do ser-aí, onde a cada vez as *tonalidades afetivas* adquirem mais proeminência. E

somente podemos meditar sobre a questão do corpo em Heidegger justamente através de tais fenômenos.

Perceba-se que *Stimmung* se refere, inicialmente, à afinação de *instrumento musical*. No entanto, *o que, qual "instrumento"* ela enfim afina quando se tem em vista a analítica existencial? A resposta não poderia ser outra: o ser-aí em seu acesso ao horizonte de realização que é o seu. Passando tal informação para um plano ontológico, significa asseverar que *as tonalidades afetivas* sintonizam aquele que as reverbera em sua totalidade, ou seja, que o ser-no-mundo, enquanto constituição fundamental do ser do homem, ininterruptamente terá de acontecer *como* corpo. A própria dimensão do artista se identifica a esta apropriação das *tonalidades afetivas*: o artista, tomado, perpassado, afinado a seu obrar, se vê sintonizado (tomado, perpassado, afinado) à ação que empreende. Não há arte fora dessa dimensão: arte e artista são um mesmo e único *tom*, um único e mesmo *colorido*, expressão que não acontece a partir de um plano racional qualquer. Anterior a isso, desenvolve-se a partir do jeito ao qual se dispõe no fazer (o obrar) como aquilo que o permeia e envolve, sem deliberação ou escolha, porém, deixando-se levar pela afinação e o tom que do obrar emerge. A produção da arte faz ou constitui o artista harmonizando-os em uma só tonalidade.

O que se entende aqui por corpo se refere sempre ao humano. Como traço do ser-no-mundo, corpo não se identifica com coisa. Prévio a toda objetualidade, esse fenômeno é mais um tecido, uma tessitura urdida junto à formação do mundo que é o seu. Portanto, a própria noção de *Stimmung* já abre margem para entender que ela afina o *modo* de lidar com as coisas, e sempre em toda e qualquer lida, abre-se outros jeitos de ser despertado por tal horizonte. Isso vai criando um estigma, um caráter, um modo de ser próprio e uma corporeidade. Logo, este corpo é procedente do jeito determinado de se lidar com o mundo, sendo a constituição de um poder-ser que abre consecutivamente para outra possibilidade, deixando que nessa dação emerja um lugar, um espaço – o espaço mesmo, enquanto corporeidade, de efetivação do poder-ser (como realidade).

Dessa maneira, o que é afinado pela *tonalidade afetiva* perfaz o jeito de ser como corporeidade de um ente que se abre em situação. Trata-se de uma corporeidade de situação, porém, que vai encarnando cotidianamente as dimensões singulares do ser-aí em jogo. É isso que foi nomeado de "tessitura": a trama da corporeidade do ser-aí é seu mundo, urdido, forjado na realização de si, já que este é um ente que por não bastar a si mesmo precisa se lançar em seu âmbito de determinação. Esse elemento, que tão bem traduz a facticidade, é uma extensão da finitude, e, por isso mesmo, traz uma íntima relação com algumas

tonalidades afetivas fundamentais, em especial, a angústia. Este fenômeno deixa e faz ver, isto é, dá tom ao ser-aí como ente que é livre para constituir-se, em que essa liberdade não é outra coisa senão a gratuidade própria da possibilidade que se é – a dação de um ente sem fundamento. A liberdade é a expressão máxima da finitude, que ganha corpo na *tonalidade afetiva fundamental* da angústia.

Como nesse caso não é da angústia que se pretende falar, cabe retomarmos a análise da corporeidade do ser-aí. Constatou-se que essa corporeidade é viável pelas *tonalidades afetivas*, já que é urdida historicamente. A partir disso, Gilvan Fogel em *Sentir, ver, dizer: cismando coisas de arte e filosofia*, no capítulo intitulado *Notas sobre o corpo*, esclarece:

> (...) homem, vida, sendo a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade, é o acontecimento i-mediato. O modo como começo, *arché*, se faz, se dá. I-mediatidade quer dizer: algo da ordem da subtaneidade, da instantaneidade. Ou seja: porque súbito, instantâneo – por isso, i-mediato, primeiro ou primário. Possibilidade para possibilidade, que é a realização de *arché*, por sua vez, realiza-se ou concretiza-se (aparece) como *páthos*, afeto ou experiência, que é o ser tomado, tocado e levado por... possibilidade ou por *um* possível verbo do ou no viver, existir.
> Pois muito bem, *isso, essa estrutura, constitui o corpo, **é** corpo.* E corpo sente. Melhor: corpo **é** sentir (FOGEL, 2012, p. 43).

O recorte aponta para uma direção preciosa: que o afeto, aqui já esclarecido, é um *páthos*, termo que Heidegger em *Que é isto – a Filosofia?*, traduziu por *Stimmung*, *tonalidade afetiva*. Isso, por seu turno, já indicado claramente no texto, é o acontecimento de um realizar, de um efetivar, dado que o ser-aí não é um ente totalmente determinado. Mais: é também um a se fazer, cuja constituição pobre e finita coloca-o somente na disposição de expor-se ao mundo. Ex-por, aqui entendido, deve ser tomado ao pé da letra: ex-, exprime um movimento de lançar-se para fora (já descrito quando se esclareceu o termo ex-istir), e -por, do latim *pono*, aponta para colocar em, assentar, introduzir, deixar ficar algo, depositar (Cf. JÚNIOR; CINTRA, 1953). Ora, isso descreve de forma solar a própria caracterização do fenômeno da disposição como elemento fundador – junto a outros igualmente originários – da abertura.

Essa experiência esclarece um ente que é determinantemente lançado, introduzido e/ou assentado em seu fora, um lá ou acolá, o que, por sua vez, descreve o "aí", de ser-aí, que também já foi elucidado. A corporeidade, assinalada primeiramente por afetos, como aqui se pensa, é essencialmente delimitada pela dimensão do "aí", já que esta cria inicialmente a espacialidade originária do ente em questão. Heidegger no § 28 de *Ser e Tempo* equaciona qualquer mal-entendido:

> O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo *é* sempre si mesmo o "pre" [o "aí"] de sua presença [*Dasein*]. Segundo o significado corrente da palavra, o "pre" da presença remete ao "aqui" e "lá". O "aqui" de um "eu-aqui" sempre se compreende a partir de um "lá" à mão, no sentido de um ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da presença que lhe determina o "lugar" já está fundado no ser-no-mundo. O "lá" é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do *mundo*. "Aqui" e "lá" são apenas possíveis no "pre" da presença, isto é, quando se dá um ente que, enquanto ser do "pre" da presença, abriu a espacialidade. Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão "pre" refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (a presença) está junto à pre-sença do mundo, fazendo-se presença para si mesmo (HEIDEGGER, 2008c, p. 191).

Ao tomar como referência esta passagem somada àquela de Fogel citada acima, compreende-se o que Heidegger procurou dizer quando acenou para aquilo que em *A origem da obra de arte* chamou de sentimento. Este é aqui entendido como modo, jeito de sentir, que jamais é apenas uma sensação, que necessariamente "é mais razoável que a própria razão", como escrito naquele texto. E isso por um motivo bastante claro: primeiramente o ser-aí *sente o mundo* e com ele se sintoniza mediante esse afeto, esse *páthos*; não o compreende intelectualmente. E esse afeto que traduz as diversas experiências do mundo forja a corporeidade e espacialidade do ser-aí. A construção ôntica do corpo é oriunda das tramas e sintonizações que possibilitam a disposição e criação de horizontes fáticos. Na esteira desse posicionamento, corpo não é outra coisa que a comunhão das diversas formas de estar e sentir-se, no qual atributos como paixão e vontade aparecem posteriormente, como aspectos que, de maneira ôntica, procuram articular impropriamente as atmosferas fundadas por *tonalidades afetivas*.

A corporeidade do ser-aí é inaugurada, consequentemente, por um nexo originário, no qual o ente que tem em *jogo* seu próprio ser descobre a si mesmo em suas lidas cotidianas, sendo a estrutura ser-no-mundo, de alguma maneira, uma corporeidade ou espaço próprio de determinação ontológica desse ente. Traços determinados dessa corporeidade constituirão, no plano histórico, um fenômeno oriundo de aberturas, e não de um complexo orgânico. Nada disso aparece nas conclusões de Agamben-Uexküll, uma vez que a corporeidade do animal já está de antemão dada – mas também é digno de se observar que essa interpretação igualmente não aparece de forma precisa nas reflexões de Heidegger.

A corporeidade do ser-aí coloca mais em evidência que a noção de abertura não é um mero acréscimo à analítica existencial: ela é um índice existencial fundamental. O ser-aí, como afirmado, é a sua abertura para o ser, de maneira a estar sempre de um modo ou de

outro afinado em uma *tonalidade afetiva,* e, assim, dado a experienciar o mundo em seus meandros e desdobramentos. Benedito Nunes em *Passagem para o poético: filosofia e poesia e Heidegger* esclarece o sentido que reside nesse termo.

> Do latim *apertura* (relacionado com *aperire*, descobrir, manifestar), o substantivo *abertura*, que conjuga a ação incoativa do verbo *abrir* e o seu resultado – o que se abre, o aberto –, liga duas ordens de conotações inseparáveis, que o vocábulo alemão correspondente *Erschlossenheit*, reúne: a de abrimento (fresta, passagem) e a de *luminosidade* (iluminação, espaço iluminado, clareira). Heidegger resume nesse termo, que na segunda fase de seu pensamento substitui por *Offenheit* (abrimento, abertura), e finalmente por *Lichtung* (clareira), tudo o que investe o *Dasein* como ser-no-mundo ou que está por ele investido (NUNES, 2012, p. 99).

Abertura, na construção conceitual de *Ser e Tempo*, seria o âmbito que se descerra deixando que os entes intramundanos possam vir ao encontro, revelando-se em seu ser mesmo. É, por conseguinte, uma instância de ligação e comunhão do ser-aí ao mundo que é essencialmente compartilhado com os demais entes e os outros, porém não entre duas coisas dadas, duas substâncias estanques, mas, como um fenômeno subjacente à relação originária em questão. As *tonalidades afetivas* imprimem nessa dimensão uma importância crucial, pois todo o espaço da convivência é inaugurado por elas. No campo de aparecimento do outro ser-aí, elas desempenham o papel de inaugurarem todas e quaisquer alterações e formas de se apropriar os horizontes possíveis de interação mundana, estabelecendo os modos de ser que imediatamente desvelam-se nesse ente. Como originadora do modo decisivo de ser-com, as afinações deixam entrever um elemento que se adensa na crítica, que é aquele que diz respeito ao fato de elas tecerem uma íntima relação com o problema do próprio desvelamento do ser e da diferença ontológica. Quanto aos termos da convivência, elas como forma determinante de abertura darão forma integral às determinações do mundo.

De início, a afirmação que o ser-aí pertence à abertura do ente enquanto tal, "do ente enquanto ente", causa estranheza. A tônica desse *enquanto* não pode ser outra senão aquela que permite o ente aparecer em seu ser. A própria conjunção "enquanto" já traz à baila uma duração que tem determinado limite, o que entrevê a temporalidade própria do fenômeno aqui tematizado. É pelo evento da abertura que o ser é encarnado no ente e apreensível por *tonalidades afetivas,* e isso deixando que este se manifeste, não se tratando de um acontecimento consciente, controlado pela apreensão e compreensão intelectiva, que imprime deliberadamente pelo sujeito da ação a sua vontade. O ser-aí não é um sujeito transcendental no sentido kantiano. O mundo é um desdobramento da abertura, e isso é o mesmo que afirmar

que essa é o súbito inaugurar das regiões as quais a existência ganha seus contornos: o ser-aí é insistentemente sintonizado às suas possibilidades de ser, uma vez que este é o que sustenta ontologicamente seus comportamentos.

O que está em jogo nesse pertencimento é o fato de que o mundo, em suma, *é* pela abertura. "É" exprime a conjugação do verbo ser que, enquanto verbo intransitivo, revela a existência de, e como verbo transitivo imprime certo pertencimento. Tal fato possui total relevância para esta análise. A abertura, bem como as *tonalidades afetivas* como um todo, é na maior parte das vezes *a*temática, uma vez que não se realiza como conhecimento ou interpretação intelectual e predicativa, porém, como o desocultar do ente em sua totalidade constituindo o "enquanto" de todo poder-ser originário. A totalidade dos entes só *é* enquanto iluminada na abertura que deixa o ser se mostrar. O "enigmático", como indicado no referido fragmento, o mistério do desvelamento do ser é este iluminar, isto é, o que no interior de uma opacidade se deixa manifestar e aparecer.

Passou-se por duas conclusões paradoxais de Heidegger, a saber: que o ser-aí é a sua abertura, e que o mundo concerne à abertura do ente em si mesmo. Se o ser-aí é sua abertura, e esta pertence ao seu horizonte de realização, conclui-se que o ser-*aí* é no mundo, melhor, é o ser do mundo. Estes constituem o mesmo horizonte de sentido: espaço de realização do ser; um espaço fático de desocultação no qual os entes vêm a lume. Não obstante, este acesso não acontece como um ato de chegar ou entrar em, não é aceder. Todavia, o ser-aí, que reside no descortinar do sentido do ser, continuamente lida com o ente manifesto.

Há nessa ocasião um problema oriundo de uma proposta anterior. O que resolve a questão do acesso do ser-aí ao mundo? Esta abertura pela qual o mundo se torna um correlato do ser-aí será estruturado pela articulação interna às *tonalidades afetivas*. A corporeidade desse ente já indicou isso. Esse problema, contudo, ainda perdurará durante muito tempo no pensamento de Heidegger. Em 1955, em *Que é isto – a Filosofia?*, o filósofo deixou claro que a correspondência ao ser será colocada mediante as formas de afinação: esta é a origem da correspondência entre o ser-aí e o ser mesmo em sua diferença com o ente.

> Pois nós residimos, sem dúvida, sempre e em toda parte, na correspondência ao ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência do ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento. Só quando acontece isto correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente. O corresponder ao ser do ente é a filosofia; mas ela somente o é então e apenas

> então quando esta correspondência se exerce propriamente e assim se desenvolve e alarga este desenvolvimento. Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo como fala o apelo do ser, ou do modo como é ouvido ou não ouvia um tal apelo, ou ainda, do modo como é dito e silenciado o que se ouviu.
>
> (...) Enquanto dis-posta e convocada, a correspondência é essencialmente uma dis-posição. Por isso o nosso comportamento é cada vez dis-posto desta ou daquela maneira. A dis-posição [*Stimmung*] não é um concerto de sentimentos que emergem casualmente, que apenas acompanham a correspondência. Se caracterizamos a filosofia como uma correspondência dis-posta, não-posta, não é absolutamente intenção nossa entregar o pensamento às mudanças fortuitas e vacilações de estado de ânimo. Antes, trata-se unicamente de apontar para o fato de que toda precisão do dizer se funda numa disposição da correspondência, da *correspondence*, digo eu, à escuta do apelo (HEIDEGGER, 1996, pp. 36-37).

A correspondência entre ser e ente somente vem à baila pela *tonalidade afetiva*, caso consideremos aqui sempre um ser-aí em jogo, pois não valeria da mesma maneira para os seres à mão. Isso porque ela vincula um ao outro, contudo, não é nem um e nem o outro. A disposição, como acenado no fragmento acima, é o existencial que circunscreve o lançar-se fático no mundo, revelando sua situação irredutível. Possui de forma intrínseca um parentesco com a *tonalidade afetiva*, já que essa é a forma de acontecimento da própria disposição.

Antes de enveredarmos na explicitação temática da disposição, cabe ressaltar que Heidegger se interessa por engendrar um acesso prático, e não teórico-contemplativo ao ser do ente. A análise puramente teórica do mundo empreendida pela tradição metafísica o reduziu a um ser simplesmente dado, esvaziando sua perspectiva efetivamente ontológica. É precisamente para equacionar tal problema que Heidegger descobre nas *tonalidades afetivas*, como modo estendido da disposição (Cf. HEIDEGGER, 2008c, § 29, pp. 193-197), o balizador de tal acesso, considerando ontologicamente o mundo fático determinado ao qual se está jogado. Escreve o pensador no começo do § 29 de *Ser e Tempo*: "O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor [*Stimmung*]" (HEIDEGGER, 2008c, p. 193).

A disposição é um existencial fundamental que, junto à compreensão e ao discurso, sustenta ontologicamente a estrutura da abertura. É importante marcar, mais uma vez, que este é um termo fundamental às meditações de Heidegger, uma vez que com as retematizações que ocorrem acerca do ser carecem de uma estrutura que possa possibilitar o acesso a sua verdade.

Em obras da década de 1920, o conceito de abertura terá uma conotação sempre ligada à compreensão do ser, sendo chamada de descerramento (*Erschlossenheit*). Nesse sentido,

abertura (*Offenheit*) significa possibilidade, especialmente quando essa vem à tona, ainda que se deseje isolar frente ao possível. A abertura é a compreensão imediata do ser, bem como o ser mesmo, traduzindo o que já em *Ser e Tempo* dá passagem à "luz", metáfora esta que ganha corpo nas interpretações sobre Platão no começo de 1930. Esta metáfora já indica uma alteração no conceito que será levado a cabo em textos dessa época, quando o termo clareira (*Lichtung*) ganha maior vulto – embora essa noção já apareça, ainda que discretamente, em *Ser e Tempo*. Dar passagem à luz é deixar que algo possa ser visto ao se desvelar.

Nos comentários sobre Hölderlin, a abertura passa a ser vista diretamente como tempo, melhor, um espaço-tempo, no qual o tempo, também após certas mudanças conceituais, expressa mais que três *ekstases*, indicando antes presença e ausência, que recebe na época de 1930 o nome de acontecimento apropriativo (*Ereignis*). Uma nova compreensão de tempo não seria outra coisa que uma nova reapropriação do ser. As variações nas construções terminológicas são cruciais para acompanhar o caminho de pensamento de Heidegger, uma vez que, como afirmou Günter Figal em *Introdução a Martin Heidegger*, "Quem quer se ocupar com o pensamento de Heidegger precisa, por isso, dizer: com qual? – 'O' pensamento de Heidegger não existe" (FIGAL, 2016, p. 149).

A disposição é um existencial ainda mais radical que a compreensão e o discurso, já que traduz a maneira pela qual o ser-aí se encontra e se "sente" no mundo, apontando para a *tonalidade afetiva* na qual se está. Em *Sobre a essência da verdade*, conferência que data de 1930, Heidegger definiu esse fenômeno: "Uma disposição de humor [*Stimmung*], isto é, uma ex-posição ek-sistente no ente em sua totalidade" (HEIDEGGER, 1996, p. 164). Não obstante, a *tonalidade afetiva* só é "ex-posição" por ser, antes, um modo de dis-por.

Disposto, o ser-aí continuamente está em seu estar-lançado, fenômeno que marca uma espacialização determinada, uma vez que acena para o "de onde" e "para onde" de seu existir; quer dizer, indica de modo decisivo para o "aí" do ente em questão. Este "aí" aparece como mobilizador estrutural tendo por princípio a disposição, visto que possibilita o estar-lançado e inaugura os termos da espacialização primeira desse ente. Isso acontece por que o ser-aí sempre já se coloca diante de si, pois afina-se em uma *tonalidade afetiva* sintonizando-se ao mundo descerrado que se desvela como seu. Esse é o *primeiro caráter ontológico da disposição*: abre o ser-aí em seu estar-lançado mediante um aviar para o bojo do mundo cotidiano com o qual se mostra sintonizado.

Isso denota de forma clara o fato de a disposição passar ao largo da reflexão, e corrobora com a maneira na qual o ser-aí decai na esteira da cotidianidade mais absoluta de modo irrefletido. Aberto o mundo por meio da *tonalidade afetiva* – o modo de realização da disposição –, direciona-se o ser-aí para a responsabilidade de ter de ser, ou seja, de aviar-se para si mesmo, melhor, de afinar-se para si. A disposição, realizando-se nas malhas das *tonalidades afetivas*, abre o mundo em sua totalidade: na objetualidade das coisas, na figura do outro, além de tornar possível um mundo para si mesmo. Este é *o segundo caráter da disposição*: abre o mundo em sua totalidade, em seu caráter de existência e da co-presença do outro de forma originária. Escreve Heidegger: "Os 'sentidos' só podem ser 'estimulados', só é possível 'ter sensibilidade para', de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque, do ponto de vista ontológico, os sentidos pertencem a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo" (HEIDEGGER, 2008c, p. 197). A *tonalidade afetiva* possibilita a descoberta imediata e mais simples dos sentidos do mundo.

Pelas *tonalidades afetivas*, como jeitos imediatos pelos quais o ser-aí se comporta, a disposição passa hodiernamente despercebida pela apreciação intelectual. Por isso mesmo elas aparentemente são *fugidias* já que não se deixam constatar, pois quando o ser-aí se coloca temática e objetivamente a perguntar sobre as mesmas, as *tonalidades afetivas* já se alteram, traçando uma dinâmica de realização desse mobilizador estrutural que abre aquele ente para uma lida dispositiva. Na analítica existencial, caso se busque privilegiar um aspecto no ser-aí em relação a outros, este deve ser a *tonalidade afetiva* como desdobramento fático da disposição.

Para o desenvolvimento da analítica, cabe à compreensão o aspecto da afetividade, uma vez que esta se coloca anteriormente mais originária que os demais existenciais estruturais. Além de o ser-aí estar aberto na facticidade do estar-lançado, ele sempre se achará em uma determinada sintonia com isso com que se depara. A abertura para o mundo, no entanto, só é garantida pelo acontecimento da *tonalidade afetiva*, uma vez que é por meio dela que o ser-aí é absorvido em. Ela é, consequentemente, uma primeira forma de apreensão do mundo, fundando – logo, sendo mais originária do que – a própria compreensão.

Disposição e *tonalidade afetiva* não são fenômenos que conflitam: perfazem fenomenalmente a instância que caracteriza a absorção do ser-aí na esfera de seu horizonte de mundo. A disposição, destarte, perpassa e envolve tudo o que emerge a partir do poder-ser, de forma que imerso em uma *tonalidade afetiva*, o ser-aí permaneça imerso na totalidade do

mundo, de modo que seus comportamentos passam a ser dirigidos pela maneira na qual se é atravessado pela possibilidade descerrada.

Desta feita, a *tonalidade afetiva* é a forma na qual o ser-aí *se encontra em*, traduzindo o jeito como, faticamente, ele está e se torna, sendo a disposição o que traduz este modo de *situar-se* no horizonte sedimentado das possibilidades, deixando que irrompa a atmosfera pela qual o mundo se manifesta. Este situar ou encontrar-se em sua facticidade não é outra coisa senão a forma em que o ser-aí está envolvido por uma *atmosfera* ou *clima* que explicita suas possibilidades e modos de comportar-se, já que pela disposição, o ser-aí encontra-se lançado em seu poder-ser compreensivamente. O caráter do estar-lançado realiza a referencialidade própria da disposição que denota o modo essencial no qual o ser-aí sempre de imediato se encontra, possuindo, portanto, um caráter locativo. E tomado quase que ininterruptamente pela cotidianidade, a expressão do mundo mais familiar e comum, o ente em questão permaneceria na maioria das vezes absorvido em seu mundo fático. Serão certas *tonalidades afetivas fundamentais* que retirarão o ser-aí de sua imersão na cotidianidade e farão irromper a possibilidade desse ente singularizar-se.

Ora, como afirmado, o ser-aí não é um ente encapsulado em uma subjetividade representacional estanque que se guia a partir de categorias ou faculdades, nem mesmo pode se projetar para além das possibilidades que perfazem seu poder-ser. Ele só pode ganhar sua medida como um ente jogado na dimensão de *se* ganhar em seu mundo fático, continuamente encontrando-se de um jeito ou de outro[16]. O que não tem lugar em seu vir a ser é a possibilidade de o ente em questão não se achar de algum modo determinado, o que configura, por assim dizer, o aspecto originário da disposição e o traço ôntico das *tonalidades afetivas*, uma vez que ao mostrarem como o ser-aí está, elas determinam o horizonte de mundo desvelado.

A disposição remete ao estar-lançado, que caracteriza a espacialização singular do ser-aí constituindo o jeito como historicamente esse ente destina-se em suas possibilidades. Esse fato aponta para o caráter fundamental da disposição: o ser-aí é notadamente marcado pela atitude de ser e estar lançado em seu poder-ser, ou seja, na compreensão. Isso configura a forma na qual este ente pode vir a se conquistar em sua cotidianidade mais próxima e corriqueira, uma vez que ele ganha sua determinação existencial imediata no domínio do

[16] Deve-se salientar igualmente a possível referência a conquista de si na relação com os outros.

impessoal, do “a gente”, que deve ser examinado como o modo de ser que orienta, na cotidianidade, as performances existenciais do ser-aí e seu estar no mundo, não procurando fazer qualquer crítica à cultura, e nem mesmo a uma concepção determinada de homem de certo contexto histórico. A disposição não pode vigorar, consequentemente, como nenhum estado de alma, nem como algo constatável similar a uma vivência anímica, mas se apresenta como forma de abertura do poder-ser e facticidade, tornando possível a própria estrutura ser-no-mundo.

A *tonalidade afetiva*, de tal modo, abre e dimensiona o espaço próprio da totalidade, sendo um fenômeno “performático” (HEIDEGGER, 2008b, p. 43) que descerra a criação de horizontes de realização. Sendo performática, como Heidegger observou em *Notas sobre a “Psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers*, ela articula regiões de mundo deixando que apareçam seus nexos através de mobilizações e orientações de comportamentos, possuindo como caráter fundamental a capacidade de fazer irromper e reinaugurar tais regiões e formas de concretização do poder-ser. Elas não têm lugar na existencialidade como algo dado, como algum tipo de coisa. Existencialidade é o todo da estrutura ontológica que compõe os índices remissivos do ser-aí, o que caracteriza sua diferença com os demais entes cujas estruturas são marcadas por categorias.

Anterior a qualquer tipo de entendimento psicologizante ou ôntico do conceito em jogo, a *tonalidade afetiva* se revela como parte constituinte da abertura para o poder-ser pela disposição, não sendo nada de secundário ou derivado na totalidade dos comportamentos abertos no ser-aí. E isso porque tais afinações dimensionam originariamente o horizonte interpretativo que circunscreve a existência, deixando que se configure continuamente como algo para fora, isto é, sempre lançada em sua própria realização. O “aí” do ser-aí, o *Da* de *Da-sein*, enquanto partícula locativa, móvel, ganha sua medida exata na construção de uma estrutura radicalmente projetiva e espacializadora, pois elas primeiramente são o que edificam a existência como espaço de concretização de modos de ser.

De imediato, a *tonalidade afetiva* é a forma pela qual o ser-aí *acessa* e *experimenta* o mundo, entendendo que este é seu campo ontológico de realização que manifesta o poder-ser de sua existência de maneira que aproprie a cada vez sua singularidade. Este é o espaço de ação de um ente que não é apreendido somente pelo aspecto ontológico, uma vez que é igualmente ôntico. Mais que apenas ôntico e/ou ontológico, o ser-aí é um ente *ôntico-*

ontológico, o que configura o complexo intrincamento existente entre ser e ente; o próprio ser do homem encarna essa dicotomia.

Na apropriação do poder-ser, o ser-aí se dispõe a se relacionar no mundo projetando o campo de sentido ao qual está suspenso, e isso instaura na realização de suas ações as performances que irrompem na facticidade. A *tonalidade afetiva* age no descerramento do mundo em sua totalidade. Sendo assim, por se determinar como um fenômeno que dimensiona a abertura de mundo para modulações que conformam as condições de possibilidade dos horizontes fáticos, elas ocupam na articulação dos índices existenciais do ente em questão um lugar privilegiado. O próprio fato de pensar em "índices existenciais" é já se orientar por certa afecção, uma vez que tal fenômeno tem seu lugar de gênese na tensão própria dos mesmos. Heidegger afirma no começo de *Os conceitos fundamentais da metafísica* que "a *filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva*" (HEIDEGGER, 2006, p. 9). Elas inauguram todo e qualquer tipo de disposição em ações determinadas, de maneira a traduzir o modo pelo qual se está, guiando originariamente todos os comportamentos e formas de ação. Isso se deve ao fato de que podem originar nexos relacionais os quais alguns não vêm a lume quando se está na malha semântica da impessoalidade, na qual sua ruptura pode deixar que o ser-aí se singularize. É justamente nessa dimensão, a partir da qual se lança para além das possibilidades de uma absorção total na facticidade, que se abre a via de acesso à experiência singular do ser-aí – pela *tonalidade afetiva fundamental* da angústia ou do tédio, por exemplo.

Este último dado, o processo de singularização, começa a aparecer como um elemento essencial. Como indicado em *Notas sobre a "Psicologia das visões de mundo" de Karl Jaspers*, Heidegger especifica que o processo de singularização jamais se inicia a partir da constatação de propriedades psíquicas. Como veremos em outro momento desta pesquisa, esse fenômeno acontece a partir da própria historicidade, visto que constitui o transcurso do existir fático do ser-aí que se projeta no acontecimento do futuro atualizando no presente o passado, isto é, um passado que persiste no presente. Aqui não se trata da ciência dos fatos e da referência ao passado dado, sendo essa a historiografia. A historicidade descreve a articulação temporal que urde e descerra a experiência fática do si-mesmo, desenrolando-se na conjugação do presente, do passado (ter sido) e do futuro, ou seja, da semântica própria das *ekstases* do tempo.

Heidegger entende que a História é a assunção da dinâmica do tempo que reescreve e atualiza o presente a partir de um passado que sempre se mantém em vigor ao abrir o futuro. Nesse contexto, este termo imprime um descerramento para a possibilidade e modos de ser possíveis. O ser-aí não *tem a* experiência de algo, como aquilo que, muitas vezes, é aprendido com o passar da idade de um indivíduo, mas, tal experiência se refere à maneira pela qual esse ente é afetado no lançar-se ininterrupto em seu plano de vir a ser, articulado pelo poder-ser, de forma que possa intensificar essa mesma possibilidade ao se manter nesse horizonte que não é outro senão aquele de seu apropriar. Isso acena ao fato de que é assumindo a facticidade que o si-mesmo, descerrado por tempo, liberdade e singularidade, é urdido por índices existenciais que residem e manifestam-se na assunção do esteio mesmo do ser-aí, a saber, sua finitude. O que torna possível a *tonalidade afetiva*, como descrito no começo desse capítulo, é a finitude. A experiência fática não é universal, contudo, ocorre mediante certa concretização histórica na qual acontece a realização da singularidade.

Nesse ínterim, a singularidade não deve ser confundida como resultado de certa atualidade que traduzisse a História. Precisa, antes, ser interpretada como um elemento que é expresso em um sentido performático na execução de modulações de ser. A existência só se efetiva originariamente enquanto experiência histórica na realização do si-mesmo que na maioria das vezes permanece oculto pela cotidianidade. Este si-mesmo não possui nada de extraordinário; todavia, imprime a imediatidade do existir na malha semântica cotidiana enquanto assunção da História e da liberdade, mostrando-se como espaço hermenêutico fundamental, o que aparece desdobrado com máxima envergadura na análise da *tonalidade afetiva fundamental* da angústia. O espaço hermenêutico descerrado também oriundo da composição finita do ser-aí, na qual os processos de singularização, bem como as bases próprias do mundo, compõem a unidade em que as *tonalidades afetivas* são os "fios que urdem" sua estrutura e totalidade. Não acontece de forma consciente, mas, deve ser compreendida exclusivamente como uma "modalidade historicamente caracterizada da experiência do si-mesmo" (HEIDEGGER, 2008b, p. 44).

Enquanto modulações de ser, as *tonalidades afetivas* espacializam a existência fática do ser-aí, sendo essa espacialidade a região aberta por seu movimento afinador. Elas dimensionam integralmente o espaço de descerramento que caracteriza originariamente o existir. Sua originariedade acontece a partir de dois passos decisivos: primeiramente, elas apenas podem ser despertadas por si mesmas, haja vista não serem controladas mediante

aspectos subjetivos de quaisquer naturezas. Se assim se efetivam, elas nunca são manipuladas como objetos, já que configuram instâncias que instauram o seu próprio aparecimento, o que subjaz à análise do horizonte de realização da existência como uma facticidade já sempre sintonizada em certa atmosfera.

As *tonalidades afetivas* são originárias, ainda que de modo bastante particular. Como traço determinante do existir, elas se situam no limiar entre o ontológico e o ôntico. Por que, de uma parte, elas abrem o mundo e deixam o ser-aí disposto em um modo de ser específico; de outro, porque revelam um horizonte semântico sedimentado, permitindo que o mundo em sua totalidade se revele em seus respectivos espaços de realização da existência. Embora forjadas no seio da relação ôntico-ontológico, poderia se dizer que as *tonalidades afetivas* circulam no âmbito ontológico e, por isso, solicitam uma maneira de pensar diversa da dimensão ôntica. Consequentemente, ela é o que deixa que o ôntico se mostre em seu ser, já que possuem como condição, justamente a inseparabilidade do ser-no-mundo, de maneira que suas formas de consumação possam tomá-lo e interpelá-lo, o que impele a constatar que aquilo que elas constituem jamais faz parte das condições de sua manifestação.

A partir do que as *tonalidades afetivas* emergem e aquilo que revelam são elementos de instâncias distintas. Como modo de ser, elas são estruturas que possibilitam certo evento, porém, não despontam a essência daquilo que, por meio delas, nos assedia. São o que afina o ser do ser-aí, harmonizando-o com tudo que o toca. Por isso abrem, como tudo o que é originário, o ente na totalidade. O que eclode e o originário não possuem um modo de ser próprio que fosse diferente entre eles. A criação de uma nova compreensão de homem e mundo, não mais separados, reinaugura as disposições e "organizações" do espaço de realização da existência a partir da semântica própria do descerramento que oblitera a justaposição tradicional de sujeito e mundo (objeto).

Interessa entrever, portanto, a constituição mais imediata desse mundo que se apresenta, o mundo visto por meio de sua cotidianidade, assim como entender *quem* é o ser-aí no cerne desse cotidiano. O mundo circundante, como examinado acima, é uma estrutura que ganha sua medida na cotidianidade mais próxima e familiar. Esta igualmente espacializa um horizonte fático de imediato harmonizado pela *atmosfera* ou *clima* da modalidade de ser no qual se está lançado. Isso ocorre de forma muito diversa no iniciar do pensamento moderno o qual Heidegger procura superar. Mas, há alguma relação mais estreita entre a cotidianidade e a *tonalidade afetiva*? Do que trata essa cotidianidade?

1.3. Caracteres centrais da mundanidade do mundo e a decadência do ser-aí

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger caracteriza três elementos como balizadores fundamentais do fenômeno do mundo. São eles, a saber: 1) a abertura do ente enquanto tal; 2) a estrutura mesmo desse "enquanto", já apontado acima; e 3) a ligação com o ente a partir do deixar-ser e o não-deixar-ser – no mundo. Em *Ser e Tempo*, o filósofo enfatiza dois tipos igualmente originários de se empenhar no mundo, quais sejam, o inautêntico (ou impropriedade) e o autêntico (ou propriedade/singularidade), não constituindo quaisquer categorias morais e nem mesmo nenhum fator antropológico, entretanto, existenciais que cotidianamente se dão na medida em que uma determinada *tonalidade afetiva* acontece. Nesse contexto da presente pesquisa, priorizaremos a explicitação do modo inautêntico, reservando o jeito autêntico de ser ao exame das *tonalidades afetivas fundamentais*.

O modo inautêntico de ser não tem absolutamente nada de menos importante. Ele é a maneira pela qual o ser-aí está na maioria das vezes se guiando pela medianidade, interpretada como certa indiferença cotidiana, o fato de estar inadvertidamente se relacionando com um mundo familiar, o que mantém velada a autenticidade/singularidade. Traduz um jeito indeterminado e confuso, visto que imprime a maneira principal de se estar no bojo da cotidianidade. Nos dizeres de Heidegger: "A impropriedade da presença [*Dasein*], porém, não diz 'ser' menos e nem tampouco um grau 'inferior' de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da presença em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres" (HEIDEGGER, 2008c, p. 86).

O ser-aí inautêntico está antecipadamente em certa compreensão imediata de seu mundo fático. O fenômeno da compreensão, por exemplo, pode ser inautêntico ou autêntico. Esta compreensão não é intelectual, não traduzindo nenhuma apreensão de conhecimento. Anterior ao ato gnosiológico, esse fenômeno se caracteriza, primeiramente, como a estrutura existencial fundamental que permite o acesso ao ente de modo já sempre afinado por uma *tonalidade afetiva*, uma vez que desempenha, imanente aos desdobramentos da disposição, o enviesamento do ser-aí as suas possibilidades.

Tal fato acontece ao projetar um espaço existenciário ao qual pode o ente em jogo articular seu poder-ser, sendo seu desdobramento. Existenciária é toda compreensão que o ser-aí tem de si mesmo em sua diversidade de situações. O ente em questão possui uma

relação compreensiva com o seu ser, sendo projetado para a conquista constante de si, visto sua incompletude ontológica. O ser-aí se compreende a partir de seu mundo, ou seja, articula seu possível, se orientando por meio do âmbito de aparecimento das situações que se efetivam para decisões e tarefas que se estendem do horizonte ou recorte de mundo que é o seu. O projeto existencial é a condição primária que perfaz a compreensão, que, por sua vez, abre significativamente o mundo. A significância, por sua vez, é a totalidade da ação de significar: na compreensão do mundo, o ser-aí sempre o compreende mediante significados sedimentados previamente. Conforme Heidegger, a "Significância é a perspectiva em virtude da qual o mundo se abre como tal" (HEIDEGGER, 2008c, p. 203).

Absorvido em sua cotidianidade, o ente em questão sucessivamente já compreendeu, visto que já se afinou nessa tarefa, o horizonte aberto para suas ações junto às coisas, suas ocupações, marcadas pela proximidade e familiaridade dos entes que estão no interior do mundo, os entes intramundanos. Este mundo circundante, que sob nenhum aspecto é temático e espacial – no sentido de uma *res extensa* cartesiana, por exemplo –, delimita o âmbito cotidiano do existir junto aos entes que se fundam na significância fornecida pela compreensão a partir de certos comportamentos e ocupações.

Como indicado outrora, o mundo circundante não é de modo nenhum o conjunto de entes que estão espacialmente disponíveis e à mão simplesmente. Todavia, perfaz o horizonte mais próximo e comum – embora não se trate de ambiente, como expunham Uexküll e Agamben em análise anteriormente empreendida. A dimensão inautêntica, cotidiana da existência fática, toma de forma homogênea o ente como algo que está aí, ainda que destituído das determinações que são as do ser-aí. Heidegger resguardou para o ente assim situado a expressão ser-simplesmente-dado, o ente que se mostra em uma bruta uniformidade, apesar de as coisas sempre aparecerem distintamente mediante uma teia de significados. Estes significados previamente definem o posicionamento do ser-aí no seio do mundo que é o seu, assinalado pela significância que articula ontologicamente seu espaço fático a partir da referencialidade que este previamente possui.

Não obstante, é importante apontar, embora de maneira antecipada, que, na singularidade (autenticidade), essas referências à cotidianidade inautêntica são suspensas. Isso porque a significância é rompida pelas *tonalidades afetivas fundamentais*, abrindo a possibilidade de uma nova reapropriação dos significados anteriormente dados. O caráter de absorção do ser-aí no mundo fático não é total, uma vez que as *tonalidades afetivas* o afinam

para o ente desvelado por meio de uma nova roupagem semântica, haja vista o horizonte de realização que é o seu. Todavia, como, em termos de cotidianidade, o mundo se revela?

O mundo é o encadeamento de ações práticas do ser-aí. O que vem ao encontro desse ente, por assim dizer, é o próprio mundo no conjunto de sua totalidade significativa, não sendo a significância um balizador ôntico. Esse fato permite que o ente seja desnudado em seu ser, e esse ente compreende previamente esse espaço nas modulações de comportamentos abertos ontologicamente, a partir de ocupações ônticas em sua facticidade. Disposto nas ocupações, o ser-aí é tomado por seu mundo e nele se ocupa, primeira e inadvertidamente, de forma inautêntica.

Em *Ser e Tempo*, o mundo é, como já afirmado, ininterruptamente aquilo do qual o ser-aí se ocupa, o que caracteriza este ente de maneira a não possuir nenhuma propriedade quiditativa como alma, intelecto, conhecimento (em sentido tradicional). Conhecimento, no âmbito da analítica existencial, não deve ser visto como sinônimo de um ato ôntico ou ser simplesmente dado, uma propriedade interna ao sujeito ou mesmo como se fosse uma característica de minha individualidade, talvez de meu corpo em sentido fisiológico. O conhecimento na perspectiva tradicional só aconteceria a partir de certa ruptura da compreensão originária, a qual deve ser ontologicamente entendida como possibilidade prévia que circunscreve a compreensão junto à lida com os entes intramundanos. Ora, desses entes descobre-se na mundanidade o seu significado. Isso acena para sua originariedade como jeito de ser estrutural, apontando para o ser fora do ser-aí, seu modo ek-stático originário, ou seja, para a sua facticidade, bem como sua ocupação e manuseio com o ente intramundano. Essa posição será asseverada até o final da produção filosófica de Heidegger. Em *Seminários de Zollikon*, já no primeiro seminário, que data de 8 de setembro de 1959, o filósofo anotou:

> Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia devem desaparecer na visão daseinanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará *Da-sein* ou *ser-no-mundo*. Entretanto, o *Da* deste *Da-sein* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir enquanto *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender das significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-apreender nunca *é* um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (HEIDEGGER, 2009, p. 33).

O que fica evidente a partir do texto supracitado, é que o ser-aí jamais é um sujeito desinteressado ao lidar com os remetimentos e dimensões de abertura que se dão. Isso porque nunca é isento das formas de afecções pelas quais imerge nessas relações, já que em toda e qualquer tarefa a se realizar, afina-se de alguma maneira com as mesmas afecções. Esta posição se justifica pelo fato de que até mesmo a mínima e mais mal-humorada ação se reconhece que ao desempenha-la se estava em algum modo de ser. Existir, isto é, *ser*, é sempre já estar disposto, interessado, sintonizado e afinado, já percorrido por uma *tonalidade afetiva*. Eis a experiência por elas edificada. Em *Que é metafísica?*, alertava Heidegger ao falar do tédio: "(...) como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas (...)" (HEIDEGGER, 1996, p. 55). A tese a qual se defende é que o mundo já sempre se mostra mediante um interesse, que nada tem de desejo e/ou vontade interesseira, pelo qual mobiliza o ente em questão para as suas ações e atividades. Esse mesmo pressuposto é o que sustenta as *tonalidades afetivas*, como o exercício mesmo da disposição, como estrutura primária, originária, proto-fenômeno fundamental da abertura, antes mesmo da compreensão: só se compreende afinadoramente.

Nas modulações e estruturas internas ao mundo, este se apresenta, na maioria das vezes a partir do circundante – que, como já elucidado, é o âmbito ao qual o ser-aí está posicionado em sua cotidianidade em meio aos entes intramundanos. Esses passam a revelar *a*tematicamente para a compreensão de tais horizontes fáticos. As possibilidades já aparecem no conjunto dessas mesmas regiões, uma vez que os entes descerrados prontamente se mostram em seu ser de maneira a estarem sempre próximos, visto que se oferecem mediante certa familiaridade.

Esta medianidade das ocupações no mundo circundante é estruturada a partir de utensílios, seres-para desempenhar um comportamento com aquilo que vêm ao encontro por meio de certa totalidade utensiliar – especialmente na pertinência junto a outros utensílios, já que, isoladamente, um utensílio nunca vem a ser, já que seu caráter ontológico é a manualidade. A manualidade se define como a forma a partir da qual o utensílio se manifesta em seu uso e manuseio, tendo em vista uma utensiliaridade que engloba toda e qualquer atitude prática. Esses nunca se deixam apreender isoladamente como se o ser-aí visualizasse um ente a cada vez. Ademais, os utensílios sempre se referem a algo.

O ser-aí possui uma visão prévia englobante, ateórica e indireta que descobre uma miríade de referências no mundo descerrado. Esta referência perfaz a possibilidade de, pela articulação do mundo imediatamente à mão, dirigir-se para uma totalidade conformativa que

articula o campo de significações dos utensílios. A totalidade referencial tem seu esteio na própria serventia do utensílio, o seu para-quê, a finalidade a qual se destina, sendo esta a constituição mesma da utensiliaridade, seu ser disponível, já que tal disponibilidade perfaz um elemento que pode possibilitar a *práxis*. Esta apreensão conjuntural dos utensílios à mão é a circunvisão, e esse conjunto de referências é a constituição mais radical do mundo circundante, sua mundanidade, a totalidade referencial da significância.

O utensílio ganha sua utensiliaridade, isto é, seu modo próprio de ser, a partir da conjuntura na qual se mostra. Não obstante, ele não se revela somente pressupondo uma abertura, ou mesmo sua fenomenalidade. O utensílio só pode mostrar-se nos termos práticos da ação quando o ser-aí é perpassado por uma *tonalidade afetiva* que permita que o elemento intramundano apareça como tal. Pelas *tonalidades afetivas* a utensiliaridade se esvai, já que os entes à mão que se revelam no interior do mundo aparecem orientados por afecções sintonizadas com a ocupação a desempenhar, em uma concentração e prontidão determinadas que o próprio Heidegger chamou, em outro contexto (em um texto de 1943), de amor (Cf. *A chegada a casa/aos parentes*. HEIDEGGER, 2013, p. 100). É evidente que esse é apenas um exemplo da maneira pela qual a *tonalidade afetiva* resguarda a clave de articulação da mundanidade.

O caráter essencial da mundanidade é a conjuntura, a teia de remissões em que a significância, como totalidade significativa que sustenta e articula a existência fática do ser-aí, se funda. Todo utensílio se mostra a partir de uma conjuntura dada. Percebe-se, por conseguinte, que Heidegger não guia a análise da medianidade a partir da perspectiva teórica. Seu exame não é contemplativo; não é teoricamente que, a princípio, lida-se com os entes, porém, é de forma prática que se efetiva toda e qualquer ação. Nesse ínterim, o ente em jogo se mostra como que caído em uma relação junto às coisas. Encontra-se de imediato na impropriedade do "a gente", no qual paira sobremaneira o predomínio do impessoal. Escreve Heidegger:

> Quais são os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo cotidiano se detém no modo de ser do impessoal? Será que esse modo de ser possui uma disposição própria e específica, uma compreensão, uma fala e uma interpretação especiais? A resposta a essas perguntas torna-se tanto mais urgente quanto mais se recorda que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [*Dasein*] sucumbe ao impessoal e por ele se deixa dominar. Como ser-lançado-no-mundo, não será que a presença foi jogada de saída no caráter público do impessoal? E que mais significa esse ser público do que a abertura específica do impessoal? (HEIDEGGER, 2008c, p. 230).

Primeiramente, o ser-aí está impessoal e inautenticamente imerso no falatório cotidiano, que não deve ser entendido pejorativa ou onticamente. Este se notabiliza pelo excesso, superficialidade e descompromisso com o que se fala, sendo a consumação da compreensão e interpretação inautêntica, fenômenos que continuamente se realizam no pronunciar. Ele é a repetição constante de um discurso já de antemão feito. De imediato e de forma persistente, o ser-aí sempre interpreta o seu mundo, comunicando a articulação de seus horizontes práticos. Pela comunicação vazia, o interlocutor não compreende originariamente o referencial daquilo que se escuta, porém, apenas o que na fala é comunicado, compreendendo o falado sem nenhuma profundidade, "só mais ou menos e por alto" (HEIDEGGER, 2008c, p. 232). Isso porque o falatório cotidiano apenas instrumentaliza o discurso em significados já sedimentados.

O falatório se guia sucessivamente a partir de uma compreensão mediana, que não tem necessariamente nada de medíocre; o ser-aí habitualmente já compreendeu os fatos e coisas que, de forma indistinta, aparecem em seu mundo circundante. Destarte, relaciona-se consigo mesmo, bem como aos demais seres-aí, superficialmente. Pela convivência com o outro, movimenta-se a partir da referência ao que é falado, meramente reproduzindo o dito de maneira que ganha autoridade e efetividade na repetição, o falado sem a menor solidez. Este falatório não incide somente no comunicar. Acontece também na escrita, deixando, por conseguinte, que essa repetição se torne pública. Dessa feita, o falatório perfaz um fechamento do ser-aí em suas possibilidades, já que encobre o poder-ser originário da compreensão, bem como a apropriação interpretativa dos entes intramundanos, deixando desarticuladas as remissões legítimas do mundo.

Imerso no falatório hodierno, o ser-aí é curioso. A curiosidade é uma modulação da abertura cotidiana na qual o ente em jogo se ocupa de seu poder-ser, constituindo uma maneira que passa a guiar-se pelas novidades que se apresentam em sua cotidianidade buscando se articular nas incessantes alterações das novidades, preservando sua não-diferenciação com os outros. Nisso ocorre o primeiro momento constitutivo da curiosidade, a dispersão, ou seja, uma constante inquietação e excitação com a novidade. A curiosidade não se limita a ver, já que o curioso, não se preocupando com aquilo que vê, abandona-se ao mundo sedimentado que é o seu, estando disposto em certa impermanência que movimenta o desenraizamento de seu mundo público, sendo a impermanência outro momento constitutivo da curiosidade. Nela, a curiosidade é dispersa em novas possibilidades que se mostram no

interior de sua mundanidade. A aparência de que tudo foi visto, discutido e apreendido instaura o último momento constitutivo da curiosidade, o desamparo, a falta de parar, de demorar em algo específico e aí contemplar. A curiosidade que se perde em meio às novidades bem como a falação desenraizada típica do falatório leva o ser-aí a outro tipo de abertura para a cotidianidade, a ambiguidade.

A ambiguidade se configura mediante a dação pública do mundo em suas possibilidades sedimentadas, oferecendo um conhecimento desarticulado de qualquer profundidade e particularidade. A ambiguidade estrutura a forma na qual todos viram, entenderam e pressentiram descompromissadamente determinado horizonte aberto, ofuscando o interesse em analisar com acuidade aquilo que sobreveio no mundo fático. “Essa ambiguidade oferece à curiosidade o que ela busca e confere à falação a aparência de que nela tudo se decide” (HEIDEGGER, 2008c, p. 239). O nexo ontológico entre falatório, curiosidade e ambiguidade que dirige o modo de ser do impessoal é a decadência.

De maneira alguma a decadência se refere a um modo de ser displicente ou negativo, bem como não diz respeito a nenhum juízo de valor. Anterior a esses preconceitos, a noção em questão revela o jeito predominante em que o ser-aí se perde em seu empenho no mundo das ocupações mais próximos e familiares, constituindo um conceito ontológico de movimento, sendo a maneira pela qual este ente está imerso em seu mundo fático. Essa perda, igualmente, não designa qualquer queda de um estágio superior para alguma instância inferior, porém se refere à forma básica de ser do impessoal traçando a identidade cotidiana do ser-aí: um estar jogado frequentemente na ocupação com a *práxis* hodierna de maneira que o ser-aí se guie a partir desse mobilizador estrutural. Esta perda, destarte, significa o envio do ser-aí para sua lida imediata no mundo: o ente que tem em jogo seu poder-ser cai, ou seja, é jogado ou aviado no mundo que é o seu para que se mobilize junto às coisas e na convivência com os outros, explicitando o caráter mais central do que significa inautenticidade. Este jeito basilar de ser-no-mundo aponta para o modo no qual se é totalmente absorvido pelo horizonte remissivo em que se está suspenso, não podendo ser qualquer experiência ôntica.

A articulação estrutural da cotidianidade se mostra sedutora; é tentado pelo mundo que é o seu que o ser-aí se perde na novidade da curiosidade. No falatório e na ambiguidade, o ser-aí se orienta no interior de um discurso que sedimenta na convivência uma falsa certeza sobre as coisas. Isso faz que o mundo possa continuamente se apresentar familiar e próximo, isto é, como algo totalmente tranquilizante, desprovido de qualquer estranheza. Imbuído dessa

tranquilidade, o mundo passa pela curiosidade e falação a se mostrar a partir de mobilizadores instáveis que alienam o ser-aí. Esta alienação fragmenta esse ente em sua impessoalidade ao se encontrar em um mundo sistematicamente compartilhado. No âmago dessa impropriedade, o ser-aí se radica e aprisiona no conjunto de significados superficiais que são articulados pelo mundo em geral, precipitando por fim seus comportamentos e sua lida na impessoalidade movediça que perfaz um turbilhão de referenciais que deixa o ente em questão encontrar-se faticamente por toda parte e em parte alguma.

Ao encontrar-se faticamente por toda parte e em parte alguma, voltamos, uma vez mais, para a questão da abertura. E algo ainda se encontra sem o devido esclarecimento, a saber: o modo no qual acontece a abertura para o outro. Quem é esse outro, e o que as *tonalidades afetivas* desempenham quando a convivência está em jogo?

1.4. As *tonalidades afetivas* como forma de instauração da convivência

Anterior a qualquer psicologia dos sentimentos, as *tonalidades afetivas* são elementos que possuem uma radical tensão entre ausência e presença. Isso porque estão por toda parte e em parte alguma, visto que são determinações que perpassam a totalidade dos comportamentos do ser-aí em sua inserção no mundo. A analítica existencial não comporta quaisquer compreensões quanto a categorizações do ser-aí, de forma que se "(...) rejeite a substância da alma ou o caráter de coisa da consciência" (HEIDEGGER, 2008c, p. 170), como escrito em *Ser e Tempo*. Como outrora indicado, a analítica existencial apreende o ser do ser-aí a partir de balizadores muito mais graves e problemáticos, caso se considere o fato de as críticas de Heidegger terem por pressuposto o existir mesmo, e não qualquer outro tipo de referência, tanto internas, quanto externas ao ser-aí.

Considerando outro ponto de partida, na elaboração do ser-com, Heidegger já havia empreendido uma superação da noção clássica de sujeito, já que não mais se questiona sobre *o que é homem*, mas sobre *quem é o ser-aí*[17]. E este é um ente que em sua cotidianidade pode não ser ele mesmo. Essa elucidação se faz necessária para se reafirmar que o ser-aí tem em

[17] É evidente que essa releitura da noção moderna de sujeito não acontece somente com a descrição do ser-com. Neste contexto, apenas se procura caracterizar a importância dessa estrutura para a mencionada empreitada. Desde *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, Heidegger já se empenhava na tarefa de superação do conceito em jogo. Isso se efetiva, notadamente, em *Ser e Tempo*, onde a estrutura ser-aí é retomada a partir de um esforço metodológico de explicitação de seus meandros existenciais.

jogo seu próprio ser, e a partir disso possui como mobilizador estrutural seu estar-lançado. Por ser a sua possibilidade de ser, o ser-aí pode ganhar-se ou perder-se, fugindo e se esquecendo de si mesmo, como mostrado acima com o fenômeno da decadência.

O mundo se abre, muito além das relações do ser-aí, somente junto às coisas: se revela igualmente compartilhado com os outros. Em *Ser e Tempo*, os outros não são vistos como alteridade, isso se compreendermos este conceito a partir de seu enquadramento tradicional, no qual Heidegger não apareceria como um pensador que se dedicasse ao mencionado problema. Não obstante, a partir da analítica da existência, a alteridade surge como elemento decisivo, embora seja transposta para a centralidade da pergunta sobre *quem* é o ser-aí cotidiano e como o mundo que é o seu se compartilha com outros seres-aí. Esse fator compõe a totalidade do ente em jogo, já que assumirá uma condição de reconhecimento de si-mesmo com o outro, uma vez que a alteridade, apreendida a partir da ocular aberta por obras do final da década de 1920, estaria fundada na própria *ipseidade* do ente em questão. Esta ipseidade aparece nos seguintes termos em *Sobre a essência do fundamento*:

> Mas então o ser-aí transcendente (expressão já tautológica) não ultrapassa nem uma "barreira" posta diante do sujeito, obrigando-o primeiro a permanecer dentro de si (imanência) nem um "precipício" que separa o sujeito do objeto. Os objetos – os entes objetivados – também não são, porém, aquilo *em direção do que* (horizonte) se dá a ultrapassagem. *O que* é ultrapassado é justamente unicamente *o ente mesmo*, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí, por conseguinte, *também* e *justamente* o ente que é "ele mesmo" enquanto existe.
>
> *Na* ultrapassagem o ser-aí primeiramente vem ao encontro daquele ente que *ele* é, ao encontro dele *como* ele "mesmo". A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade) (HEIDEGGER, 1996, p. 122).

A ipseidade, como apontado no fragmento citado, aponta para a singularidade/autenticidade do ser-aí: um ente que ganha sua "identidade", sua espacialidade e corporeidade própria na situação de sua transcendência – isto é: sempre e a cada vez que é, que se realiza. E para ser, ou seja, para configurar sua mesmidade ou singularidade, este é um ente que precisa estar/ser-com os outros. O "ente que ele mesmo é", como escrito pelo filósofo no trecho acima, *é* e *só é com* (ou *como*) os outros.

De imediato, é crucial situar a problemática do outro na reflexão heideggeriana. O ser-com os outros é uma modalidade fundamental de *ser*-no-mundo. Logo, não é nenhum tipo de posse do outro, porém, um jeito de ser no qual o outro é absolutamente presente e partícipe do mundo – que é o meu, mas, que de alguma forma, é também, e estranhamente, dele, claro que

travestido das possibilidades que são as suas. O ser-aí sempre está, de chofre, lançado em suas ocupações junto às coisas e com os outros, de maneira que este não é sob nenhum aspecto um alguém em relação ao qual o ente em questão se diferenciaria. A descrição empreendida acerca da decadência com os seus respectivos contornos e meandros já revelou isso. Considerando o predomínio do impessoal, o ser-aí nem mesmo se isola de um mundo previamente *com*partilhado. Não há formas de não se estar com os outros; em suas tarefas e empenhos (existenciais) básicos na cotidianidade, o outro se mostra insistentemente como parte estrutural da inserção imediata do ser-aí em seu mundo circundante mais próximo e familiar, não se confundindo de forma alguma com um ser simplesmente dado, e, por isso, à mão – não possui categorias, mas, existência.

O mundo, ao qual Heidegger se refere, enquanto espaço fático em que se desenrolam as possibilidades de ser, não é composto apenas por entes ou coisas à mão ou à vista. Ele igualmente se mostra pelos outros que são do mesmo modo seres-aí além de mim dos quais não posso me isolar a partir de uma ocupação indiferenciada. Todavia, sucessivamente se está com o outro como co-criador do mundo que é a cada vez compartilhado.

Não é possível distinguir e diferenciar propriamente um tal outro, já que em todas as atividades este já acena ou se comporta de alguma maneira. O ente que tem em jogo seu próprio ser está sucessivamente em uma relação com os outros seres-aí – o que, mais uma vez, determina sua finitude, já que não se completa e se fecha sobre si mesmo. Ora, a roupa que uso não foi feita por mim, bem como o alimento disposto no prato não foi por mim colhido e preparado. A pavimentação da rua não fui eu que fiz, bem como a orla da praia, o apartamento que moro, e o carro que uso. O computador que digito, os livros que leio, as escolas que trabalho, o parto da filha, e muitas referências a eventos cotidianos não passaram diretamente por minhas mãos. Não obstante, de imediato estou imerso em uma relação absoluta e direta com tais coisas e situações, visto que a co-presença do outro se mostra a mim ao passo que no mundo estou.

Por mais que muitas vezes seja algo desejado, é impossível não estar em comunhão com os outros. Tomemos como exemplo um dia “nebuloso”, de humor obscuro e taciturno, onde alguém, tomado por uma profunda tristeza, chega do trabalho e se isola da convivência dos outros indivíduos em seu quarto. Fica do crepúsculo à madrugada trancado, sem contato

nenhum com qualquer indivíduo, acreditando que ali nada e nem ninguém tem acesso[18]. Por ora escuta música, ora dorme em uma boa cama de molas, fecha suas cortinas, a janela. Mexe no celular, onde fica sabendo das fofocas do grupo de *WhatsApp*. Apaga a luz. Sente que sua disposição para o mundo igualmente se fecha para tudo aquilo que não está naquele lugar. Isso, seguindo as pistas de Heidegger, não diminui em nada a presença marcante do ser-com, visto que tudo aquilo que seus olhos veem foram construídos pelas mãos humanas – mãos de outros. A presença de tantos outros, dos quais ele nem imagina, está ali acontecendo.

O simples fato de se repensar um texto, como aqui se faz, é testemunho da coexistência do outro. Interpreta-se alguém que nunca foi visto, que publicou livros que são acessíveis a seus leitores em diferentes idiomas e traduções; livros que foram confeccionados, impressos, embalados, transportados, vendidos, ou até mesmo roubados por outros que não se conhece do ponto de vista da convivência. Identifica-se com um pensador quando nunca o viu; gosta-se muito dos livros daquela editora, mas, não se sabe quem fez a arte final e diagramação, quem pensou o *layout*. Por vezes, já considerando outra ocasião, gosta-se de certa refeição de determinado restaurante. Entretanto, não se sabe quem a preparou, quem capturou o camarão, quem fisgou o peixe, quem fez o pirão, ou quem produziu a panela de barro para se fazer a moqueca capixaba. A lógica própria ao ser-com é tão incontestável que na maioria das vezes, absorvido pela cotidianidade, não se percebe a mesma. E estes outros não são *indivíduos* diferenciados, porém, são outros seres-aí, em cuja presença sempre, de antemão, já nos encontramos: sua presença é experienciada ininterruptamente como ser-no-mundo.

Pela estrutura ser-com, não se lida com o outro meramente como um sujeito isolado exterior a um eu-objeto. Registra Heidegger no § 26 de *Ser e Tempo*: "Os 'outros' não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual eu me isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles dentre os quais também se está" (HEIDEGGER, 2008c, p. 174). Esse outro não deve ser visto a partir de categorias, mas existencialmente, já que é parte da

[18] É importante marcar que a *tonalidade afetiva fundamental* da solidão não diz respeito a "sozinidão", a estar isolado, retirado do convívio com os outros, portanto deslocado para um lugar ermo e despovoado. Essas possibilidades já são, de imediato, constatações do ser-com, haja vista que apenas se inscrevem como poder-ser ao passo que se procura fugir da existência inalienável do outro. A solidão traduz o jeito de estar absorvido no cuidado de si, imerso no esforço de singularizar-se a partir da experiência intransferível da finitude, expressando certa performance existencial que possibilita rearticular a malha semântica previamente determinada do mundo.

estrutura de um mundo que é continuamente compartilhado, onde o ser desses outros não pode ser simplesmente intramundano, já que são *outros seres-aí*.

O encontro com os outros não pode se dar a partir de nenhuma apreensão de um sujeito ou de um ente à mão. O outro vem ao encontro a partir de um mundo público orientado por uma visão específica. Deve-se salientar que essa "visão" não significa a atividade empreendida pelos olhos, ou por algum sentido privilegiado do corpo humano. Ver, nessa perspectiva, é uma determinada maneira de se orientar e guiar pelo conjunto daquilo que é "visto", isto é, apreendido significativamente. Trata-se de uma forma estrutural de apreensão de certo conjunto. Fala-se em *encontro* com o outro por que o mundo se mostra como articulação espacial descerrada a partir de maneiras as quais o ser-aí é tomado por aquilo com que lida, e ocupado com os entes intramundanos, necessariamente também se "ocupa" com aqueles que os produziram, ou seja, os outros seres-aí. Mundo já traduz certa espacialidade que imprime o horizonte de manifestação dos entes; vindo a ser, o ser-aí tem, consequentemente, na relação com os outros uma forma essencial de transcender o espaço hermenêutico que é o seu. Entretanto, com os outros não se ocupa: com eles se *preocupa*.

Há formas básicas em que o ser-aí em sua lida cotidiana desenrola seus comportamentos. Estes são orientados por visões guias estruturais, a saber, a ocupação e a preocupação. Há ainda uma terceira forma de empenho no mundo, qual seja, a lida do ser-aí consigo mesmo, ser-em função de si mesmo. Isto é descrito por Heidegger em *Ser e Tempo* através da visão-guia chamada de *transparência*. A primeira, como já assinalado, indica a *práxis* junto às coisas, com seres simplesmente dados que são acessíveis no mundo circundante, entes à vista e à mão. Ocupação deriva do termo latino *occupare*, que provém da união do verbo *capere* e da preposição *ob*. O verbo em questão transmite a ideia de tomar, apanhar, juntar. A preposição *ob*, por sua vez, comunica toda a experiência daquilo que se toma, passando a certa referência de se ocupar com aquilo que se lida. Enquanto a ocupação é indiferenciada, a preocupação deve ser cuidadosa e atenta. Percebe-se com isso que os desdobramentos dessas formas de se guiar pelos entes são afecções determinadas.

A preocupação é o jeito basilar de lidar com os outros. Já indica, de antemão, que se movimenta em uma dimensão de abertura, como caracterizado pelo sufixo pré-. Isso significa que, embora não existam rostos na consideração heideggeriana do outro, há, contudo, uma condição estrutural para que a coexistência se dê. A ocupação, por sua vez, enquanto modo que se efetiva na manualidade, possui a circunvisão como guia. A preocupação, como forma

de ser que orienta a relação com os outros, é dirigida pela consideração e tolerância. A consideração permeia a lida cuidadosa na qual se "vê", mediante uma visão de conjunto, o outro em suas diferenças, limites e conflitos, o que configura uma atividade que deve se guiar pela estima, bem como ser marcada pelo apreço. A tolerância, por seu turno, é o que permite a relação com o outro de maneira a não existir nenhum domínio, autoridade ou desdém, mas um jeito que possa possibilitar uma forma respeitosa no trato cotidiano. Como escreve André Duarte em *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, o tratado *Ser e Tempo*:

> (...) vislumbra a possibilidade de um modo determinado de ser com o outro que está na base da possibilidade da relação ética genuína, isto é, um modo de ser com o outro que *deixa o outro ser outro*, inspirado no acolhimento silencioso e agradecido por sua existência, alheio à violência das relações humanas na cotidianidade (DUARTE, 2010, p. 340).

Em termos dessa lida com os outros, o ser-aí possui um caráter de afastamento em relação aos mesmos. Nesse afastamento, ele se projeta para o seu mundo, mede-se constantemente com os outros tentando acompanhá-los, igualar-se a eles, sobrepujá-los. Continuamente se apreende *o que* esses outros estão fazendo e *como* estão fazendo. Por isso, até mesmo em suas ocupações cotidianas, o que se faz e como se faz se delimita pela relação com os outros, não outros determinados, esse ou aquele indivíduo em particular, mas outros que são totalmente anônimos, ou seja, outro que é qualquer um.

A consideração de Heidegger acerca do outro esbarra em um detalhe bastante problemático, qual seja, o fato de ser *qualquer um* o outro que permeia o mundo que é o meu. Essa posição do filósofo é declarada no sentido de que na urdidura do mundo todos os demais seres-aí estão, de alguma maneira, inseridos, não havendo diferenciação desse ou daquele. Por sua vez, esse pode ser apreendido como um discurso homogeneizador, especialmente, porque primeiro retira a particularidade de cada um, e, em um segundo plano, considerando esta época histórica atual, muito se comenta sobre as diferenças. É efetivamente todo e qualquer ser-aí – o outro, propriamente – que está em meu horizonte de mundo? "Vejo" *todos* os seres-aí que se manifestam em "meu" mundo, ou tranco as fechaduras que abrem minhas possibilidades de lidar *preocupadamente* com os outros? Aceito qualquer um? É tão fácil assim aceitar os outros? Contudo, nosso autor não descartaria essas formas de agir igualmente marcadas por afetos, talvez *tonalidades afetivas* inautênticas e depreciativas. Heidegger

mostrou de forma magistral que todo conhecimento é articulação de preconceitos[19] – § 13 de *Ser e Tempo*. Ainda que em sua obra não exista conhecimento em sentido tradicional, já que este é uma articulação da compreensão e interpretação e expresso pelo discurso, os preconceitos aparecem em uma seara absolutamente ôntica: a cor da pele, a religião que se professa, o corpo que se tem, o time pelo qual se torce, etc.

Ainda que possua uma bela e densa construção acerca do outro, a posição heideggeriana é cheia de melindres. Não nos parece tão fácil assim acolher o outro, como expresso anteriormente. A tese de que o mundo é compartilhado é tão clara quanto o sol, todavia, afirmar que todos os seres-aí no interior desse horizonte aberto partem da preocupação como modulação fundamental de lida com a alteridade soa um excesso. Um olhar um pouco mais crítico para a realidade política atual esclarece isso muito bem. A preocupação como essa modulação de relação geral com o outro já perfaz um viés ideológico que não se adequa à realidade – muito menos, em especial, na época histórica de nosso filósofo. Isso ressoa como um contrassenso às teses modernas acerca da natureza humana, embora acabe por apontar para uma direção similar quanto ao trato com o outro. Apropriando-nos de Heidegger, porém, discordando dele, a relação de alteridade é muito antes perpassada por *tonalidades afetivas* que não são necessariamente essa ou aquela[20] (a preocupação e a

[19] O que deve aqui ser entendido por preconceito não é, a princípio, a ideia/conceito formada previamente sem base racional. Essa descrição tem um princípio anterior: a impessoalidade. Ora, esse fenômeno regula a maneira em que na maioria das vezes nos encontramos, e nele, o ser-aí já previamente se acha cegamente decadente, no sentido já descrito. Se assim está, deixa-se guiar por um falatório ambíguo, muitas vezes perpassado por discursos ideológicos que transformam os outros em entes à mão, em meros objetos. Assim, o que aqui se entende por preconceito é a articulação imediata que a cotidianidade mediana oferece justamente permeada pela indiferença.

[20] Aponta-se aqui para um problema quanto à consideração heideggeriana do originário elemento estrutural ser-com pelo fato de o pensador não se preocupar em esclarecer sobre "o outro" até suas últimas consequências. Certamente isso não faz dele um pensador menor, e, igualmente, não nos parece nem um pouco plausível algumas críticas que meramente o rebaixam por não comentar explicitamente acerca de ética ou alteridade. Nenhum pensador é obrigado a isso. Claro que tal fato traz em seu bojo os problemas políticos nos quais o filósofo se envolveu nos anos de 1933 em diante. Não obstante, aqui não é lugar para a discussão dessa problemática. Ainda assim, parece-nos claudicante o exame feito por nosso autor. Não nos soa razoável entender que o ser se desvela e as relações se dão tão gratuitamente ao ponto de desconsiderar toda e qualquer condição prévia de mundo político e orgânico do homem. Por mais que se possa afirmar que o ser-aí pertença ao mundo que é o seu, isso, assim nos parece, só nos confirma, com outras palavras, a irreversível questão de que não se pode desconsiderar traços como os apontados. Ora, o ser se desvelará para um indivíduo extremamente cansado por meio de aberturas que não são habituais. Afirmar que isso é *apenas* derivado do mundo nos parece um exagero, visto que não nos soa possível desconsiderar o corpo biológico que se insere nesse fenômeno de abertura. Do mesmo modo isso ocorre com os outros. Embora nosso filósofo afirme em *Ser e Tempo* que o ser-no-mundo *é o seu mundo*, afirmação essa que não tem nada de subjetivismo, este problema não abarca questões que transcendam, como já apontado neste trabalho, *este* ser-aí. Portanto, a crítica aqui empreendida é, em especial, à expressão "o ser-aí pertence ao mundo que é o seu", como se esta afirmação abarcasse todas as diferenças e particularidades que podem vir a aparecer na cotidianidade. Pelo exposto, é necessário que se pense

tolerância[21], por exemplo), uma vez que será a situação de abertura efetivada que esclarecerá o afeto no qual se lida com o outro. Não há um comportamento previamente subjacente à relação com os outros. O fracasso das democracias atuais expressa, assim nos parece, muito essa perspectiva. O que paira são afecções que podem vir a ser, ao contrário do que aponta Heidegger, extremamente perversas, mesquinhas, egoístas. Nosso pensador não se expressa nem mesmo sobre *tonalidades afetivas* "boas", já que é evidente que elas são destituídas de balizadores éticos. Entretanto, algumas são fundamentais por retirar o ser-aí do seio de sua cotidianidade. O problema, contudo, é que há afinações depreciativas e negativas, objetificantes, pobres e redutoras, que transformam os outros em joguetes, peões, no tabuleiro do poder.

Atualmente se vive inserido em uma miríade de preconceitos os mais diversos. Seria o preconceito uma *tonalidade afetiva*? O preconceito seria uma *tonalidade afetiva* às avessas: enquanto as mais acentuadas (as ditas fundamentais) singularizam o ser-aí, há outra (de)gradação que faz parte de sua fauna: aquelas que intensificam o plano ôntico quanto à modulação de comportamentos comuns que visam à destruição da condição base para a lida com o outro, a saber, a preocupação. Chamaremos de *ódio* essa *tonalidade afetiva aviltante*[22]. Usando alguns acenos que o próprio Heidegger nos oferece, o que seria uma *tonalidade afetiva* aviltante? É uma afinação desarmoniosa que produz uma espacialização na qual desonera o ser-aí de sua preocupação, bem como de suas visões-guia. Ora, a relação com os outros de antemão não causa surpresa ou estranhamento, uma vez que paira uma completa indiferença e distanciamento que tutelam a cotidianidade. Isso não deixa de ser uma modalidade de afecção embora Heidegger nunca tenha dado atenção à mesma. O ser-aí, além de não se apresentar na maioria das vezes imbuído de sua singularidade, também não vê

em duas consequências: por um lado, Heidegger está mesmo preocupado em tratar o ser-com como estrutura ontológica e por isso não se vê obrigado em cuidar do que seriam casos particulares de realização do ser-aí. Por outro lado, a particularidade é elemento imprescindível no acontecimento em concreto do ser-aí. Eis um impasse talvez insolúvel à discussão proposta.

[21] Aqui se percebe bem a limitação à economia conceitual de Heidegger. O filósofo não se dá ao trabalho de pensar em *tonalidades afetivas aviltantes*, àquelas que não procuram abrir o ser-aí para relações edificantes em seu mundo. Isso nos soa frágil, uma vez que, imerso no mundo, são estas *tonalidades afetivas* que constantemente permearão os modos de afecção dos entes em questão. Torna-se um contrassenso pensar em preocupação e tolerância meramente desconsiderando a *intolerância* e a *despreocupação*, afecções talvez mais hodiernas.

[22] Heidegger pouco explicita sobre *tonalidades afetivas* dessa natureza. Isso é problemático, já que são justamente elas que organizam nosso mundo político e social que, parece-nos, não deve ser apartado ou meramente englobado em expressões gerais como "o ser-aí pertence ao mundo que é o seu".

cotidianamente a autenticidade do outro. Nessa total impropriedade onde todos não possuem uma face autêntica e sempre se mostram familiares dissolvendo-se totalmente no modo de ser "dos outros", o ser-aí passa a ser dirigido pelo impessoal.

O impessoal, como já delimitado, é o modo de ser do ser-aí na cotidianidade que possui seus jeitos próprios de se realizar, como a exemplo da medianidade. No § 9 de *Ser e Tempo* Heidegger enfatizou:

> "Esta indiferença cotidiana do ser-aí não é um 'nada negativo', mas um caráter fenomenalmente positivo desse ente. É a partir desse modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é. Denominamos essa indiferença cotidiana de medianidade" (HEIDEGGER, 2008c, p. 184).

À medida que a medianidade controla todo comportamento cotidiano, ela também nivela as compreensões que despontam. Os segredos perdem sua força da noite para o dia, visto que passam a ser emparelhados e medianizados, o que imediatamente comunica o horizonte hermenêutico fático comum ao qual se está. Isso é o que Heidegger chamou de público, o que interpreta inautenticamente o mundo compartilhado de maneira rasa e sem penetração, traço decisivamente oriundo da decadência: o público obscurece a autenticidade e escapa quando o ser-aí procura tomar uma decisão, esvaziando a necessidade de decidir por, e especialmente de se responsabilizar por alguma coisa. Não há responsabilidade no público. "Quem" é o ser-aí na cotidianidade, torna-se ninguém, já que se comporta como qualquer um impessoalmente. "Todo mundo é outro, e ninguém é si mesmo. O impessoal, que responde à pergunta *quem* do ser-aí cotidiano, é ninguém, a quem o ser-aí já se entregou na convivência de um com o outro" (HEIDEGGER, 2008c, p. 185). Não há mundo, e todas as suas referências, sem a impessoalidade do público.

Pela estrutura ser-com o ser-aí está entregue à convivência com os outros. Para caracterizar o espaço da convivência e o fundo pelo qual esse espaço emerge, Heidegger dá o seguinte exemplo no § 17 de *Os conceitos fundamentais da metafísica*:

> Uma tristeza se abate sobre um homem com o qual convivemos. Será que tudo se dá apenas de um modo tal que este homem possui um estado relativo a uma vivência? Afora isso, tudo permanece como antes? Ou o que acontece aqui? O homem que se tornou triste se fecha, se torna inacessível, sem com isso ser rude para conosco. Somente isso se dá: ele se torna inacessível. Não obstante, estamos junto dele como antes. Talvez passemos mesmo a encontrá-lo ainda mais frequentemente e venhamos mais ao seu encontro; ele também não altera nada em seu comportamento com as coisas e conosco. Tudo está como antes e, porém, tudo está diverso. Não somente sob este e

> aquele aspecto, mas, sem prejuízo do caráter próprio ao que fazemos *e no que* nos inserimos, o *como*, no qual estamos, é diverso. Isto, contudo, não é uma manifestação que surge enquanto consequência da tonalidade afetiva nele presente, enquanto consequência da tristeza. Ao contrário, este *como* com-pertence ao seu estar-triste (HEIDEGGER, 2006, pp. 79-80).

O homem está afinado, porém, inacessível. O modo no qual ele se encontra é distinto do qual o narrador está. Triste é *como* ele está; portanto, uma *tonalidade afetiva* arrasta o narrador/observador para dentro desta afinação na qual o entristecido está, sem que, necessariamente, o narrador estivesse entristecido anteriormente. A convivência a partir desse instalar da tristeza passa a ser orientada pela nova *tonalidade afetiva* que despertou. Com isso, percebe-se que a *tonalidade afetiva* não está *dentro* da alma de um sujeito, visto que se assim fosse ela não poderia de maneira alguma criar uma nova atmosfera no espaço fático da convivência, sem ao menos que qualquer um dos indivíduos pronuncie uma única palavra. A *tonalidade afetiva* está a cavaleiro da totalidade dos entes, não sendo, por outro lado, externa ao homem. Ela não é um ente ao qual se pergunta onde está, se aqui ou ali, mas é o *como* que efetiva a instauração de um clima que harmoniza e ritma a convivência. É, assim, o pressuposto e o mecanismo pelo qual se está disposto no mundo.

Estar feliz ou triste não se enquadra em nenhuma vivência anímica. Na medida em que as *tonalidades afetivas* recriam constantemente os horizontes de mundo possíveis nos quais a convivência se realiza, elas passam a afinar os seres-aí em jogo para jeitos por elas descerrados. Não se trata de ânimo, ou de quaisquer perspectivas ônticas. “As tonalidades afetivas *não* são *manifestações paralelas*, mas, justamente o que determina desde o princípio a convivência” (HEIDEGGER, 2006, p. 80), afirma o filósofo em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Elas não se instauram quando um ânimo, primeiramente, se dá e contagia a todos, porém, são elas que conectam os seres-aí para que possam ser com os outros. Se cotidianamente as *tonalidades afetivas* instalam a dinâmica própria da convivência, fica patente que a estrutura ser-com, no viés da convivência, se faz possível a partir de suas articulações particulares. E isso para que se dê a preocupação com o outro por meio de uma abertura que é sustentada pela disposição, compreensão e discurso, abertura essa que ininterruptamente já teve que se fazer presente.

É de especial necessidade caracterizar que a convivência, oriunda da estrutura ser-com, é primeiramente determinada pela *tonalidade afetiva*. Acompanhou-se anteriormente que o ser-com transcende a relação traçada pela convivência do outro. Este outro se faz

presente no interior da mundanidade do mundo pelo ser-com por meios variados, valendo-se aqui de exemplos, como já apontados, dos mais triviais: digito em um computador que foi produzido por alguém. Tomo um café cujos grãos vieram de outro estado. À minha frente há uma escultura de um dragão talhado em madeira que veio importado de Bali, cujo escultor é desconhecido, bem como o transportador. É evidente que há uma relação com esses mesmos objetos que é orientada por *tonalidades afetivas* determinantes – a alegria de ter um computador tão rápido; o prazer de degustar tão saboroso café; a admiração em contemplar a beleza que as escamas do dragão foram talhadas, com grande maestria, na madeira. O ser-com é uma forma básica e estrutural de ser-no-mundo, cujo fundamento é a própria existência. A *tonalidade afetiva* entra em jogo na articulação própria que o ser-com vem a ganhar cotidianamente, não sendo, por conseguinte, mais originária que essa estrutura determinante, o ser-com, porém, este possui inequivocamente um grande débito em relação a elas.

Como exposto, a consideração e a tolerância, como visões-guia da preocupação ou solicitude, são determinações estruturais que dimensionam a apreensão do outro, não sendo diretamente afinações. Não obstante, essas visões de conjunto, assim que manifestam a totalidade do ente na relação com o outro, passam a ser dirigidas por jeitos que possibilitam a convivência e o acesso à totalidade. O ser-com só tem espaço no desenrolar das *tonalidades afetivas*. Não há nenhuma intersubjetividade, porém, a instalação de um clima que permeará a totalidade, envolvendo e ritmando-a na confluência de um jeito no qual se está. Ora, o ser-aí está sempre afinado com o horizonte fático aberto, isto é, afinado com o mundo, continuamente absorvido pela facticidade, e não meramente em uma relação teórica com o mesmo.

A alegria e a tristeza são *tonalidades afetivas* que vêm à tona quando se está no modo da preocupação, que pode ser autêntica ou inautêntica. A preocupação inautêntica é aquela que na maioria das vezes reina no mundo, uma vez que absorve o cuidado em relação ao outro destituindo-o de um olhar mais zeloso. A preocupação autêntica, por sua vez, é a que liberta, salta à frente do outro com o olhar próprio da consideração e da tolerância. A preocupação possui uma íntima relação com a *tonalidade afetiva*, uma vez que aquela é um jeito de ser elementar que orienta todo o trato com os outros, enquanto essa reside na base dos descerramentos da possibilidade de efetivamente lidar com o mesmo[23]. Ora, sem a afecção

[23] Deve-se considerar o fato de que a indiferença e a intolerância também são modos, ainda que imprecisos, da preocupação. Essa preocupação não é um desassossego ou inquietação, mas a visão de conjunto básica que guia

proporcionada pela *tonalidade afetiva*, não há o ser-no-mundo e, por conseguinte, o ser-com o outro.

A *tonalidade afetiva*, por meio do existencial da disposição, possibilita que o ser-aí seja remetido ao mundo que é o seu. Este mundo, melhor, o *modo* de ser-no-mundo tem sua dinâmica radicada no ser-junto às coisas, no ser-com os outros e no ser-em virtude de si mesmo. Sendo assim, é determinante afirmar que *a tonalidade afetiva é um pressuposto para o existencial ser-com*. Isso nos possibilita concluir que o ser-aí só se compreende a si a partir da compreensão do outro, e compreende o outro mediante a compreensão de si visto que é imbuído e transpassado por afetos. Esta compreensão do ser-no-mundo é circular, já que sua forma de compreensão ininterruptamente se dá mediante outras estruturas que lhe são basilares. A disposição, por exemplo, é a origem de toda *tonalidade afetiva*, e esta é a maneira pela qual se *compreende* a disposição, e a preocupação/solicitude é a forma como ontologicamente se reconhece o ser-com.

Não há nenhum *outro* (e nem convivência) fora de uma atmosfera instalada por uma *tonalidade afetiva*. Todos os comportamentos do ser-aí só podem se realizar na medida em que uma *tonalidade afetiva* esteja instalada em seu poder-ser, transpassando o ser do ser-aí e afinando-o para o clima aberto. É por isso que o entristecido, ou mesmo o alegre, o apaixonado, o irado, dentre qualquer outro ser-aí tomado dessa ou daquela maneira por uma afecção, ao entrar em uma sala em que se está, envolve o ambiente e arrasta muitas vezes nosso ser-aí para afinar com o modo de ser/estar que é o dele. Ou mesmo em outra possibilidade; considerando a mesma situação, o ser-aí não é afinado pela *tonalidade afetiva* que perpassa o outro, porém, se mantém desafinadamente em relação a ele. Isso não significa que este ser-aí não esteja já afinado em outra *tonalidade afetiva*, uma vez que esta é, anterior até mesmo à convivência, o jeito em que se está.

> Tornou-se evidente que as tonalidades afetivas não são algo que estão apenas presentes como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental de ser – em verdade, um modo e um jeito fundamental do ser-aí, o que sempre diz ao mesmo tempo da convivência (HEIDEGGER, 2006, p. 81).

---

todo modo de ser-com. Escreve Heidegger no § 26 de *Ser e Tempo*: "O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença, caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com o outro" (HEIDEGGER, 2008c, p. 178).

Deve-se apreender que Heidegger coloca no mesmo nível ser-aí e estar na convivência dos outros. Isto porque esse ente é um ser-no-mundo. Afinado por uma *tonalidade afetiva* que nos conecta aos outros, passa-se, mediante a impessoalidade mediana, a não se diferenciar deles. Pela preponderância do impessoal, que se desenvolve por *tonalidades afetivas* comuns, iguala-se, no gosto do público, aos seres-aí medianos e nivelados. Com essa afirmação não se tem em vista quaisquer imperativos éticos, salientando que a mediania e o nivelamento são formas *positivas* de ser e estar na cotidianidade do mundo. O ser-com delimitado pela preocupação, cujas formas balizadoras são a consideração e a tolerância, são jeitos de ser e não padrões modais que categorizam o ente em questão, sendo por isso mesmo que a *tonalidade afetiva* "afina e determina o modo e o como de seu ser" (HEIDEGGER, 2006, p. 81), já que o ser-aí está sucessivamente afinado a partir de seu fundamento – finitude.

A alegria e a tristeza são dois exemplos de *tonalidades afetivas* que mais acossam o ser-aí em sua lida com o outro. Isso porque se percebe em maior quantidade aquelas que são mais comuns, que tomam o ser-aí de forma mais corriqueira. A *tonalidade afetiva* acena constantemente para a essência desse ente; aponta para o fundamento do ser-aí, para sua própria existência finita. É justo a partir dessa finitude que a *tonalidade afetiva* emerge, já que esse ente jamais pode estar em uma total determinação, uma vez que não é inteiramente ôntico, assim como não pode ser totalmente ontológico. Por isso possui o primado ôntico-ontológico.

Escreveu-se acima duas frases que em muito se aproximam, e que por isso mesmo geram um problema intrincado. Foi afirmado que o ser-aí está *tomado* pelo seu mundo. Igualmente, asseverou-se que o ser-aí está *tomado* pela *tonalidade afetiva*. Isso significa concluir que mundo e *tonalidade afetiva* são o mesmo? Ou de maneira diversa, a *tonalidade afetiva* é aquilo que dá voz ao mundo?

Pelo exposto até aqui, é evidente que as *tonalidades afetivas* não são mundo. Elas são jeitos nos quais se está disposto no interior da malha semântica sedimentada em que se está jogado, afinando o ente que tem em jogo seu próprio ser com o mundo que é o seu. Isto diz respeito uma vez mais ao significado próprio da palavra *Stimmung*. Esse termo vem de *Stimme*, "voz", "voto", vocábulo que também gerou *stimmen*, que significa "deixar ouvir a voz de alguém", "tornar harmônico, idêntico". Esse termo se conecta com *bestimmen*, "determinar", "destinar". *Stimmung* é uma palavra usada quando se precisa "afinar um instrumento musical". O particípio passado *gestimmt* expressa algo "de acordo, em um certo

humor", palavra que deu origem a *Gestimmtheit* e *Gestimmesein*, concordância, ter e estar em um humor, estar em sintonia.

Enquanto uma forma de afinação para o mundo, a *tonalidade afetiva* harmoniza esse espaço fático de realização do ser-aí em suas performances existenciais mais elementares. Ser "tomado pelo mundo" é o mesmo que "ser tomado pela *tonalidade afetiva*", mas não que esses conceitos imprimam a mesma experiência. Referem-se antes, ao jeito em que o ser-aí está ritmado, compassado, harmonizado, *sintonizado*, e isso sempre *junto, com* e *em função do* horizonte fático determinado que perpassa seus limites e possibilidades. Isso, consequentemente, tece o destino mesmo do ser-aí, que nada tem a ver com fatalismo, sorte, fortuna, porém, traduz a experiência histórica que o constitui em suas perdas e conquistas de si, a dimensão fática de jogado, destinado à possibilidade de vir a ser o ente que é. Por isso não podem ter quaisquer relações com estados psíquicos ou de alma, não apontam para particularidades subjetivas, mas ainda que sejam formas ônticas pelas quais a disposição de saída se mostra, são também jeitos ontológicos de delimitação do caráter finito que primeiramente atravessa o ser-aí, deixando que sobrevenha ao ente em questão suas possibilidades de vir a ser. Encontrar-se jogado em um horizonte fático é estar afinado existencialmente, sendo, por outro lado, a mesma forma que afina o ser-aí para o mundo, a mesma dimensão que mais absolutamente o absorve nas malhas semânticas dessa mesma facticidade, na qual a experiência da singularidade será justamente oriunda da possibilidade de transcender essa mesma absorção, já que o ser-aí jamais se mostrará totalmente absorvido em seu mundo fático. O ser-aí é transpassado, tomando em uma *tonalidade afetiva* que afina e determina o jeito de ser que é o seu, efetuando sua possibilidade mesma de concretização que pode passar a se orientar pela dinâmica da singularização. Elas consistem na afecção que tudo atravessa e envolve, vindo, em simultâneo, sobre nós e as coisas.

1.5. A originariedade das *tonalidades afetivas*

O entendimento acerca do ser-aí está muito além de análises históricas hipostasiadas. Esse é, como já acenado anteriormente, um ente jogado em sua tarefa de ter de ser. É lançado na imediatidade de seu existir fático que o ser-aí é afetado pelas possibilidades que se apresentam no mundo.

Em sua leitura da problemática em jogo, Hans Ulrich Gumbrecht (1948 - -) em sua obra *Atmosfera, ambiência,* Stimmung – *sobre o potencial oculto da literatura*, marca, de imediato, que a *tonalidade afetiva* (*Stimmung*) não existirá separada dos componentes materiais que afetam os indivíduos. Elas se revelam como reações passivas ao fato de o sujeito ser afetado pelos elementos que estão ao seu redor. Gumbrecht, diferentemente de Heidegger, entende que a *tonalidade afetiva* não seria uma forma de descerramento de horizontes semânticos, mas, algo que desencadeia *sentimentos* no indivíduo tomado por determinada coisa ou emotividade: "(...) os textos [referindo-se a certas expressões literárias] afetam os 'estados de espírito' dos leitores da mesma maneira que o clima atmosférico e a música" (GUMBRECHT, 2014, p. 14). Quanto a esse aspecto, parece-me que Heidegger aponta para uma direção mais profícua que Gumbrecht: por um lado, não parece que são os textos, a rigor, que desencadeiam *as tonalidades afetivas* em si. Todavia, são as remissões históricas que elas evocam.

A historicidade, mais uma vez, manifesta-se para sobrepor-se à subjetividade. Se esta é guiada por um "*cogito*", acaba por ser tardia, visto que as remissões e orientações de mundo que desencadeiam, de imediato e na maior parte das vezes, são desencadeadas por referências histórico-temporais, uma vez que há uma atualização do vigor de ter sido. Mas, em todos os casos? Ademais, distinto do que Gumbrecht acena, já é lugar comum nessa pesquisa que as *tonalidades afetivas* não são algum estado de espírito. Por outro lado, concordando com Gumbrecht e caminhando na contramão de Heidegger, parece-nos que não é possível pensar que as *tonalidades afetivas* são apartadas de condições materiais. Se tais condições são articuladas historicamente, vem ao caso examinar por que elas são por vezes orientadas ou articuladas por dimensões que outrora jamais estiveram em questão no existir fático. Se acaso viajo para um lugar de cultura muito estrangeira à minha, claro é que, se escolho tal destino, há alguma afinidade com o mesmo, todavia, as surpresas que ocorrem, para bem e para mal, são articuladas por fatores imponderáveis, com os quais posso vir a afinar ou não. Por mais que isso seja "parte do mundo que é o meu", tais condições podem vir a acontecer mediante fatores por demais diversos, dentre os quais alguns podem ultrapassar os limites de minhas possibilidades[24].

[24] O que, mais uma vez, parece-nos soberbo entender que tudo o que acontece "faz parte do mundo que é o meu". Isso nos soa como um humanismo exacerbado, embora inconfesso por Heidegger, e, até mesmo, quase que um mundo "controlado" por meu – isso é bastante subjetivista! – "ser-aí".

Com efeito, porém, é, de chofre, perceptível uma dependência de Gumbrecht com relação à concepção tradicional de homem, como se esse possuísse previamente determinados "estados de espírito" – psíquicos – que despertam em certas situações[25]. Isso esclarece que na concepção de Gumbrecht o que aparece enquanto *tonalidade afetiva* é algo físico e/ou psíquico, como uma determinada sensação. Gumbrecht entende da seguinte forma uma *tonalidade afetiva*:

> Para podermos ter consciência e perceber o valor dos diferentes sentidos e das nuances de sentidos invocados pelo *Stimmung*, será útil pensar nos conjuntos de palavras que servem para traduzir o termo em algumas línguas. Em inglês existem *mood* e *climate*. *Mood* refere-se a uma sensação interior, um estado de espírito tão privado que não pode sequer ser circunscrito com grande precisão. *Climate* diz respeito a uma coisa objetiva que está em volta das pessoas e sobre elas exerce uma influência física. Só em alemão a palavra se reúne, a *Stimme* e a *stimmen*. A primeira significa "voz"; a segunda, "afinar um instrumento musical"; por extensão, *stimmen* significa também "estar correto". Tal como é sugerido pelo afinar de um instrumento musical, os estados de espírito e as atmosferas específicas são experimentadas num *continuum*, como escalas de música (GUMBRECHT, 2014, p. 12).

Diferente de Gumbrecht, Heidegger afirma que as *tonalidades afetivas* não declinam ou meramente desaparecem, até porque são modos distintos de abertura de desempenho junto aos entes – uma dada *tonalidade* se retrai para que outra venha a lume. Por serem originárias, elas não estão dadas como algo sujeito à mudança – é o mundo mesmo que muda, que se rearticula. Elas abrem o horizonte hermenêutico fático e seguem os indicativos formais que este apresenta ao ser-aí, entendendo por esta expressão a referência ao fenômeno oriunda de seu âmbito de realização. O mundo se altera e as *tonalidades afetivas* deixam este acessível do jeito que se mostra. Como caráter de não-presença, elas permitem a entrada do ser-aí nos sentidos sedimentados da mundanidade.

Ademais, como modulações fundamentais de ser, as *tonalidades afetivas* se manifestam como elementos que disponibilizam os horizontes fáticos, apresentando o mundo mediante certo comportamento do ser-aí, orientando suas ações bem como as formas pelas quais este se sintoniza com o que, de fato, abriu. Por mais que sejam modulações específicas, por isso mesmo originárias, as *tonalidades afetivas* jamais revelam a essência daquilo que manifestam. Isto porque são artífices da abertura que oferece um horizonte de possibilidades

[25] O que se procura aqui meramente apontar é: e no caso de Heidegger, isso *radicalmente* não acontece? Não nos parece. Em determinados sentidos, como aqui já explicitado, não nos parece que Heidegger consegue efetivamente se apartar do humanismo.

que se harmonizam ao mundo que permeia o ente em questão, bem como as maneiras possíveis de com elas se ocupar. Apesar disso, não apresentam *um* comportamento em si; anterior a isso, revelam como o ser-aí *está* e se *torna* na realização de seu poder-ser, porém, não explicitam o que este ente *é*, uma vez que sua possibilidade de ser ganha outra configuração ao passo que sua afinação se altera.

Assim, bastante diferente do que afirma Gumbrecht, a *tonalidade afetiva* não mostra comportamentos adotáveis, mas, harmoniza o ser-aí *para* o espaço que se abre. Há diversas nuances nas *tonalidades afetivas*, não importando, neste momento, que umas sejam superiores a outras – até porque todas igualmente perfazem o testemunho da negatividade. Na perspectiva de Gumbrecht, a atmosfera gerada é oriunda de um ponto de vista no qual o sujeito é defrontado objetivamente por algo. Heidegger, não obstante, entende que as *tonalidades afetivas* aparecem de forma estrutural como determinadoras do horizonte fático, e são desencadeadas pela dimensão histórico-temporal, imbuídas da possibilidade, no caso das *tonalidades afetivas* fundamentais, de ruptura com o tecido conceitual comum.

Enquanto formas de abertura de mundo, elas são umas mais, outras menos fundamentais, sendo as primeiras impregnadas de um caráter rigorosamente autêntico, que abre à singularidade, como é o caso da recordação, do tédio e da angústia, ou a melancolia e a ira sendo exemplos das inautênticas: estas últimas se manifestam no seio da cotidianidade. Isso é um ganho para a problemática em jogo trazida por Heidegger, uma vez que até então poucos autores trataram de gradações determinadas de afetos[26], bem como dos desdobramentos que os mesmos podem adquirir no bojo do existir. A partir de um fundamento prático, qual seja, o manifestar de horizontes fáticos, Heidegger não precisa como as *tonalidades afetivas* vão ganhando forma, já que aparecem a partir de acontecimentos os quais elas terão de articular. Embora o filósofo não especifique com a devida acuidade, a *tonalidade afetiva* é originada do acontecimento do ser. Não obstante, essa não é uma questão para este momento.

[26] Isso no plano de uma perspectiva tradicional. Heidegger é o autor que traz à baila o problema da *Stimmung* a partir de um ponto de vista muito próprio, pois marca um lugar diferente daquele ocupado pelo homem, além de determinar esse ente de forma bastante característica.

A conquista ou retomada da singularidade[27] se efetiva, em grande parte, em função do questionamento acerca das *tonalidades afetivas*. O substantivo *conquistar* não significa aqui de modo algum possuir algo que inequivocamente não se tinha, uma vez que se trata de uma *tomada* de posição que se faz necessária quando se está imerso na facticidade. Por isso Heidegger considera que as *tonalidades afetivas* devem ser *despertadas*, além de serem mantidas assim, como afirmado em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*: "O despertar dessa *tonalidade afetiva fundamental* [referindo-se ao tédio] não significa primeiramente acordá-la, mas *deixá-la estar acordada, protegê-la frente ao adormecimento*" (HEIDEGGER, 2006, p. 95).

Como descrito anteriormente, as *tonalidades afetivas* fundamentais são a assunção da finitude, e são elementos caracterizados por uma díade originária entre ausência e presença, o que nos remete à gênese própria das *tonalidades afetivas*, que nos contornos próprios à produção de Heidegger dos anos de 1930, refere-se à dinâmica própria do acontecimento apropriador (*Ereignis*). Pensá-las por meio de um mecanismo de ausência e presença não coincide com mantê-las conscientes, uma vez que possuir determinado empenho para sustentar uma *tonalidade afetiva* consciente, isto é, como coisa à vista, seria o mesmo que destruí-la. Esse fenômeno diz respeito à certa maneira pela qual o mundo se apresenta situacionalmente, o que leva o ser-aí a precisar forjar, no interior de seu cotidiano mais familiar, modulações singulares que conservem descerradas essas *tonalidades afetivas fundamentais*. Como já afirmado, o mundo sempre se articula a partir de uma totalidade ontológica, sobretudo porque sua dação própria ocorre na singularidade de um ser-aí. Por isso mesmo, o horizonte fático de aparecimento do poder-ser se abre situacionalmente, já que se mostra a princípio de modo circundante e mediante uma conjuntura específica.

[27] É importante essa ruptura textual que ligeiramente desvia das *tonalidades afetivas* para a questão da singularidade a fim de se atentar para a introdução desse problema. A singularização pode ser analisada na filosofia heideggeriana de várias maneiras, haja vista a vasta alteração em seu tecido conceitual. No presente contexto, chama-se atenção para a singularização entendida em textos da década de 1920, como *Ser e Tempo* e *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Esse conceito sofrerá mudança pouco tempo depois, como a exemplo da preleção do semestre de inverno de 1934/35 *Hinos de Hölderlin*, quando Heidegger pela primeira vez se dedicará a meditar os poemas *Germânia* e *O Reno*, do poeta alemão Friedrich Hölderlin. A própria noção de *tonalidade afetiva* acompanhará essa alteração semântica da experiência em jogo. *Stimmung*, como já comentado, é um termo que vem de *Stimme*, voz. Ora, a voz do dizer poético está afinada, bem como o poeta fala a partir de uma certa afinação. Esta afinação determina de maneira afinada (*be-stimmt*) a base a partir da qual o poeta fala. Portanto, a sua voz deve ser afinada, o que caracteriza a relação da palavra *Stimmung* ao verbo *stimmen*, empregado para se referir à afinação de um instrumento musical, por exemplo, um violão. Aqui, a voz seria esse "instrumento".

.

A possibilidade de advento da singularidade de maneira alguma se efetiva de forma quiditativa ou hipostasiadamente, todavia, somente mediante a assunção das dimensões significativas das próprias possiblidades. Afirmar que é necessário despertar as *tonalidades afetivas* significa dizer que estas, de alguma forma, estão *fora* do ser-aí, ou projetam o mesmo para fora de si, jogando-o no espaço aberto pelo horizonte fático que é o seu. Este "fora", como exposto, alude à dimensão essencial de um ente que se caracteriza por ser e estar sempre jogado em seu poder-ser. "À essência desse ser-aí pertence, enfim, esse estar fora" (HEIDEGGER, 2006, p. 76). O fora marca a facticidade desse ente, caracterizando-se na apropriação de si nas realizações de seu poder-ser. Essa apropriação reporta ao modo que o ser-aí pode vir a ganhar-se ou perder-se na trama da existência, na qual toda e qualquer forma de *práxis* passa a ser a realização de seu projeto imerso na tarefa de significar a si mesmo situacionalmente. E essa apropriação, como se trata da assunção do mundo que é o seu, diz respeito a um ganhar-se junto às coisas, com os outros e em função de si.

Conforme Heidegger, as *tonalidades afetivas estão* e *não* estão no ser-aí. Isso porque o ente em questão não as possui como alguma propriedade, característica *a priori* ou atributo inato. Elas são existenciais fundamentais que estruturam os jeitos de lançar-se em seu horizonte de possibilidades, jamais se mostrando como algo à vista, previamente determinadas ou pré-concebidas. Não são propriedades ou categorias de um ente à vista, o ser-aí. O modo de ser fundamental desse ente é o ser-fora. "O ser-fora é mesmo um modo de seu ser" (HEIDEGGER, 2006, p. 77). Esse estar-fora não significa de maneira alguma não-ser, porém alude a atitudes específicas e exclusivas do ser-aí, não como uma característica acidental, mas como aquilo que ele mesmo sempre já é como ente lançado na compreensão de ser.

Ultrapassando-se o entendimento vulgar de homem, não é possível também tomar as *tonalidades afetivas* como qualquer vivência de ordem psíquica, isto é, interna à consciência. Elas não são sentimentos, uma terceira classe de experiências vitais, depois do pensar e do querer, como diferenciou a filosofia e a psicologia. E isso, de antemão, porque Heidegger não parte do entendimento do homem como um animal dotado de razão. Uma *tonalidade afetiva* sequer se deixa constatar, até porque toda constatação já seria antecipadamente uma atividade da consciência. E, como já colocado anteriormente, trazer à consciência uma *tonalidade afetiva* já é destruí-la.

A afirmação de que o fenômeno em jogo *está* e, simultaneamente, *não está* no ser-aí, tem um sentido paradoxal, uma vez que elas são delimitadas por uma tensão originária entre ausência e presença. Isso pressupõe que não estão dentro, como que no interior do ser-aí, uma vez que este ente não possui um dentro e um fora, um interior e um exterior; não há um fora como um objeto à mão. As *tonalidades afetivas* se mostram com um matiz radicalmente distinto. Observa o filósofo em *As questões fundamentais da metafísica*:

> Desta feita, precisamos dizer e dizemos, (...) que esta tonalidade afetiva se coloca sobre todas as coisas: que ela *não* está de maneira nenhuma *dentro* de uma interioridade, manifestando-se assim somente em vista do olhar. Mas por isso ela também não está *tampouco "do lado de fora"*. Onde ela está e como ela é, então? Esta tonalidade afetiva é alguma coisa em relação à qual temos o direito de perguntar onde ela está e como ela é? A tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí comum" (HEIDEGGER, 2006, p. 80).

Referimo-nos em alguns momentos à *tonalidade afetiva* como *atmosfera*, que ela descerra um tipo determinado de *clima*. Não se deve entender aqui por atmosfera qualquer tipo de camada gasosa que enerva e envolve a Terra, nem mesmo o meio em que se vive partindo de um pressuposto antropológico ou social. Atmosfera refere-se à articulação sedimentada de sentidos que irrompem subitamente depois que *algo* se altera e emerge de seu ocultamento. O que se transforma é o ser-aí no projetar de seu "aí", até porque o mundo se transforma, melhor, abre para outras possibilidades nesse projetar fático. Trata-se de um "humor" que modifica o mundo.

O termo humor, nesse contexto, possui um significado a ser esclarecido. Não se deve entender o humor como um estado de ânimo. O humor é uma das possíveis traduções para a *Stimmung*, porém avizinha um equívoco que Heidegger procura superar, ou seja, a linguagem metafísica quanto à recolocação da questão sobre o sentido do ser bem como acerca da essência do ser-aí. Humor indica *como* o ser-aí se encontra, *como* se está e *como* se torna (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 193); é um modo atemático de sentir-se, uma vez que, como já explicitado neste estudo, *Stimmung* não se deixa ver conscientemente por meio de quaisquer formas de inquirição, bem como sentimentos. O próprio Heidegger adverte:

> A partir daí fica claro: despertar tonalidades afetivas (humor) 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. Talvez este despertar seja uma ação estranha, difícil e pouco transparente. Se compreendemos a nossa tarefa, então precisamos justamente tomar cuidado para que não travemos mais inopinadamente uma discussão *sobre* a

> tonalidade afetiva, e, muito menos ainda, *sobre* o despertar. Precisamos, sim, *vir a agir* sob o modo deste despertar enquanto ação (HEIDEGGER, 2006, p. 82).

Cotidianamente, os humores passam despercebidos, sem se tornarem temas ou objetos para análise intelectual, o que não significa que são indiferentes ou meramente passageiros. Essa problemática acerca das *tonalidades afetivas*, encaradas como humores, aponta para a estrutura ôntico-ontológica do ser-aí. O ser-aí possui um primado plural diante dos demais entes. É, primeiramente, ôntico, uma vez que sua existência é determinada já em possibilidades e sentidos herdados. Porém, é também ontológico, visto que *é* a própria possibilidade de compreender seu ser, bem como o ser dos demais entes. Abriga ainda um terceiro primado, o então mencionado ôntico-ontológico, que seria aquele que possibilita o questionamento acerca de seu próprio ser, sendo, por seu turno, orientado a partir de um mundo previamente sedimentado em seu todo, ainda que absorvido na possibilidade de constantemente vir a se resignificar e reinaugurar.

O fato de os humores se efetivarem atematicamente acontece de forma restritiva como abertura para o conhecimento, uma vez que não são constatáveis; no entanto, configuram uma possibilidade de descerramento para o próprio aberto. Se, por um lado, não consegue afastar o risco de psicologizar o termo, por outro lado, humor deve ser entendido como *tonalidade afetiva*[28], e esta totaliza aquilo que perpassa tudo, simultaneamente o ser-aí e o mundo que é o seu, afinando-os em uma mesma totalidade. Só é possível falar em ser-no-mundo na medida em que se constata um ente afinado em seu horizonte fático. Ela envolve e enerva o existir mobilizando o ser-aí em toda forma de se ocupar e preocupar com os outros. Isso porque é a *tonalidade afetiva*, enraizada na estrutura ser-no-mundo, que possibilita a convivência a partir do ser-com o outro.

[28] Salienta-se que a tradução que nos valemos de *Ser e Tempo*, feita por Marcia Sá Cavalcante Schuback, traduz *Stimmung* por *humor*, e não por *tonalidade afetiva*. Ernildo Stein, ao traduzir o mesmo termo em *Que é isto – a Filosofia?* opta por *disposição de humor*. Marco Antônio Casanova, ao traduzir *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, escolherá *tonalidade afetiva.* Foi conferido há pouco que no livro de Hans Ulrich Gumbrecht intitulado *Atmosfera, ambiência, Stimmung* a qual foi feita uma comparação, o autor sequer procura traduzir *Stimmung* (o que é mantido na versão em português), mas aproxima o conceito à atmosfera e clima – assim como também faz Heidegger –, bem como Françoise Dastur em sua obra *Heidegger*, mas diferente de seu conterrâneo Henri Birault, que em *Heidegger et l'expérience de la pensée* traduz *Stimmung* por *affectivité*. Já foi esclarecido em outro momento a opção metodológica de seguir a tradução oferecida por Casanova. Não obstante, a variação de termos para se traduzir *Stimmung* só deixa clara a dificuldade não somente de escolher a palavra ou expressão correlata para caracterizar a experiência na qual Heidegger chama atenção, mas também é necessário que se precise a atenção que se deve ter nas traduções para não recair em qualquer nível de psicologismo ou emotividade.

A articulação própria do mundo como correlato ontológico do ser-aí já se deu em um humor, e é justo pelo humor que a relação com o outro se mostra de uma ou de outra maneira. Algo já se alterou; algo que não é nada de contingencial ou fortuito. O clima se modificou e uma nova atmosfera despertou, assim que se dá conta de que se está na presença de outro, em especial. Ora, seria claudicante a afirmação de que aquilo que muda o clima devesse ser como um estado de ânimo ou mesmo os sentimentos. Esses são tardios. Diante de tudo isso, o mundo mudou, e a atmosfera, por conseguinte, se mostra como aquilo que deixa e faz ver o mundo em sua totalidade, no conjunto e unidade que não se distinguem mais daquele que está imerso nas *práxis* cotidianas – sendo esta uma forma elementar do ser-com e da convivência – , visto que toda e qualquer atividade a se desempenhar só se mostra a partir da atmosfera que se instaura. Por isso mesmo as *tonalidades afetivas* nunca se deixam verificar. Escreveria Heidegger: "Tonalidades afetivas não são entidades que se deixam constatar sem mais de uma maneira universalmente válida: elas não são como um fato, em direção ao qual podemos conduzir qualquer pessoa" (HEIDEGGER, 2006, p. 78). Isso porque meramente não há "pessoas", mas seres-aí lançados no âmago da possibilidade descerrada, da atmosfera que se abre. O clima, consequentemente, é a sedimentação de uma *tonalidade afetiva* que sempre e a cada vez já se deu e jogou de imediato o ser-aí no bojo do mundo fático, uma vez que ele mostra como se está, bem como o espaço da convivência que se abre para a relação.

O mundo determina-se sempre compreendido e imbuído por certa *tonalidade afetiva* que já tomou o ser-aí para si, uma vez que não há nenhum hiato no constructo ser-no-mundo. Destarte, a *tonalidade afetiva* não se passa dentro do ser do ser-aí. Não é quiditativa. Quando um sentimento muda, a *tonalidade afetiva* anteriormente já se alterou. Como certo clima ou atmosfera que deixa tudo acenar e acossar o ser-*num*-mundo, ela abre uma possibilidade de se apreender o ser-aí em sua singularidade, afinando-o para ser-no-mundo, e evidenciando como se está – e por meio delas se está perpassado ou tomado pelo poder-ser. Estar perpassado ou "transpassado", como afirma Heidegger (HEIDEGGER, 2006, p. 81), pelo poder-ser, é dispor-se na configuração descerrada pelo mundo, o que equivale dizer: ser tocado ou tomado pelas dimensões abertas dos horizontes e modalidades da facticidade em uma determinada atmosfera.

CAPÍTULO II

2. APROXIMAÇÕES DO *FUNDAMENTAL* DAS *TONALIDADES AFETIVAS* FUNDAMENTAIS

Este capítulo explicitará o que se entende por *tonalidade afetiva fundamental* (*Grundstimmung*). Colocado o objetivo, deve-se traçar um plano que possa orientar e alcançar uma definição dessa expressão, até porque já se descreveu anteriormente o fenômeno em questão. Todavia, Heidegger afirmou inúmeras vezes que pouco se prestava a definir qualquer uma de suas noções[29]; ou melhor, pouco lhe interessa a "fria audácia do conceito" (HEIDEGGER, 2004, p. 34), como escrito em *Hinos de Hölderlin*. Na grande parte das vezes, delimitava esses termos fazendo aproximações semânticas ou mesmo usando metáforas para expô-los. Nessa ocasião, não nos interessa empreender nenhum levantamento histórico no percurso dos escritos do autor a fim de mostrar as várias conceituações – se assim pode ser chamado – de *tonalidade afetiva*, nem mesmo analisar todas elas. Essa seria uma tarefa estapafúrdia. O que deve mobilizar os esforços da presente investigação é delimitar certos contornos que percorrem os meandros das *tonalidades afetivas*, em especial, os das ditas *fundamentais*.

No primeiro capítulo desta inquirição foi afirmado que existem diferentes *tonalidades afetivas*, sendo que umas são fundamentais. Entretanto, disso advêm muitos problemas: o que caracteriza uma *tonalidade afetiva fundamental*? O que faz dela algo *fundamental*? É possível ativá-las? Por que foram negligenciadas por toda a história da filosofia? É evidente que essas são questões levantadas a partir da ocular aberta pelo próprio Heidegger, e, claro, pressupondo sua forma particular de percepção como filósofo. A última pergunta ancora-se, sobretudo, no fato de o autor se apresentar como único pensador das *tonalidades afetivas*. Apesar disso, há que se considerar que aquilo que se nomeia *tonalidade afetiva*, o fenômeno em si mesmo, é uma questão tão velha quanto a própria filosofia – tal como marcado em *Que é isto – a Filosofia?* –, pois já apareceram ao longo de toda a sua história. No entanto, se não é Heidegger o pensador exclusivo das *tonalidades afetivas*, foi o único que procurou, ainda que de forma problemática, esvaziar *todas* as maneiras possíveis de se observar o fenômeno da

[29] Em *Que significa pensar?*, encontra-se um exemplo dessa postura do filósofo. Na segunda conferência, Heidegger escreveu: "A pergunta 'Que significa pensar?' nunca se deixa responder pelo esforço com que apresentamos uma determinação conceitual sobre o pensar, uma definição, e laboriosamente expomos seu conteúdo" (HEIDEGGER, 2005, p. 137).

subjetividade para, então, encarar as *tonalidades afetivas* como tais. Escreveria o filósofo em *Recordação* que, para repensar o lugar privilegiado que efetivamente permita falar sobre tais afecções, deve-se, primeiro, "desaprender a pensar o homem segundo as opiniões da antropologia" (HEIDEGGER, 2013, p. 138), e nisso reside sua grande contribuição.

De alguma forma, a última pergunta acima colocada já foi respondida quando se agrega o itinerário feito até esse momento. Afirma Heidegger: "Esta concepção do homem como ser vivo que possui, além do mais, razão, conduziu a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas" (HEIDEGGER, 2006, p. 74). Elas foram negligenciadas pela tradição filosófica porque simplesmente esta não pressupõe o ser-aí como base para a investigação, mas, um humanismo centrado em metafísicas que reposicionam o ego, sentimentos ou outros dados dessa natureza. As demais interrogações, por seu turno, carecem de seu respectivo esclarecimento.

Este capítulo busca delimitar o espaço mesmo no qual as *tonalidades afetivas fundamentais* aparecem e se desenvolvem no colorido existencial do ser-aí. Pensá-las em sua profundidade significa buscar de tal maneira adentrar em sua órbita, entender como se articulam, ou mesmo os jeitos que desencadeiam no existir mesmo. No esforço de posicionar esses problemas, este capítulo, intitulado *Aproximações do* fundamental *das tonalidades afetivas fundamentais,* apresentará a seguinte estrutura: 2.1. "Caracterizações preliminares da *tonalidade afetiva fundamental*: o *acolhedor* e a *prontidão* como primeiros caracteres estruturais e a *recordação* como fio condutor de determinado jeito de pensar", traz um subtópico, 2.1.1. "O nexo ontológico entre *tonalidade afetiva*, tempo e História". Em seguida, 2.2. "Abrindo a sentença de Novalis: o *impulso*", e 2.3. "Delimitação do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais*", tem um objetivo de circunscrever de forma detalhada a constituição das afecções aqui tematizadas, e 2.4. "O *despertar* do tédio profundo enquanto *tonalidade afetiva fundamental* de nossa condição atual", explicita a nomeada afecção como exemplo que declaradamente especifica os elementos anteriormente definidos como determinações intrínsecas às *tonalidades afetivas fundamentais.* 2.5. "A conexão fundamental entre *tonalidade afetiva* e a *postura recolhedora*: o *logos* como disparador da *tonalidade afetiva fundamental* da ausculta", traz dois subtópico, a saber 2.5.1. "A postura recolhedora como *tonalidade afetiva fundamental* de certa escuta concentrada", e 2.5.2. "O *logos* e a *tonalidade afetiva*: acenos à diferença ontológica e à verdade", e intentam inquirir o *logos* pensado por Heráclito (e interpretado por Heidegger) de modo a fazer emergir, quer a postura

ou atitude recolhedora, quer a ausculta concentrada, como afinações centrais ao ser-aí singular. Esse capítulo será concluído no item 2.6. "Acenos à viragem do pensamento: o lugar das *tonalidades afetivas* no interior do problema acerca da diferença ontológica", já abrindo as questões que aparecerão como escopo da etapa final deste trabalho.

2.1. Caracterizações preliminares da *tonalidade afetiva fundamental*: o *acolhedor* e a *prontidão* como primeiros caracteres estruturais e a *recordação* como fio condutor de determinado jeito de pensar

A filosofia – parece que continuamente se sabe previamente o que ela é. Com sua riqueza inigualável e história, ininterruptamente nos guiamos por concepções as mais diversas como se existisse *a* Filosofia. Se ainda não bastasse, todos os pensadores têm o seu ponto de vista próprio acerca de sua essência, não chegando a nenhum consenso sobre o seu significado. Isso não é diferente em Heidegger. Em *Que é isto – a Filosofia?* o filósofo anotou: "O corresponder ao ser do ente é a filosofia" (HEIDEGGER, 1996, p. 36). Para este pensador, a filosofia é aquilo que se atém à meditação do ser em sua relação com o ente, e, fundamentalmente, na diferença existente entre ambos, diferença essa não delimitada pela história da filosofia como tal.

Distinto de qualquer outro tipo de saber, na filosofia nada há de genuíno em fórmulas feitas, manuais e até mesmo livros "centrais". Pouco vale *Ser e Tempo* se for lido por diletantismo ou mera curiosidade. Para o leitor apenas curioso, não restaria, na maior parte das vezes, senão confusões de palavras rebuscadas e termos técnicos aparentemente desvinculados da vida prática; ou seja, o mais certo a se esperar, grosso modo, seriam as mãos vazias e nada ou muito pouco para se agarrar após a leitura de um livro desse porte. A filosofia não está em livros, mas, em uma postura acolhedora em relação àquilo que os pensadores têm a dizer. Acolhedor, nesse caso, se refere a uma *atenção* peculiar para aquilo que é dito. Uma atenção que não se reduz à compreensão mental a fim de se entender alguma coisa, uma tensão dos sentidos – de ver uma paisagem natural ou ouvir melhor uma música, por exemplo –, consideração, cuidado, zelo. Atenção, como aqui se procura delimitar, é a ação de estar desperto para algo e com este harmonizado, afinado, interessado, em certo feitio "entranhado" junto àquilo que nos acossa e desperta essa mesma atenção.

Em um fino comentário, Friedrich Nietzsche (18449-1900) acenou para alguma coisa de essencial quando pensou algo similar. Em *Genealogia da moral: uma polêmica*, Nietzsche nos provoca no final do prólogo asseverando:

> É certo que, a praticar desse modo de leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam "legíveis" –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um "homem moderno": o *ruminar*... (NIETZSCHE, 1998, pp. 14-15).

O que significa este *ruminar*? A biologia explica que ruminar é uma prática comum entre camelos, cabras e vacas, dentre outros animais. Estes regurgitam o alimento e depois tornam a mastigá-lo. O ruminar como uma prática meditativa, por sua vez, seria o que Nietzsche procurou indicar como o modo de ser próprio do pensar, isto é, como uma *tonalidade afetiva* ligada diretamente a uma determinada postura ou atitude, qual seja, o pensar. E no pensar, o que volta constantemente para ser mais uma vez "ruminado" é o que advém da memória.

A memória volta ao pensado. Não se trata de uma lembrança qualquer, uma faculdade do espírito que conserva ideias e imagens, ou ainda algum tipo de mecanismo psíquico de conservar o passado como uma representação. Anterior a isso, a memória é a concentração do pensar, a base de sua intensidade, sendo a reunião daquilo que foi acolhido e que antecipadamente já se pensou. Memória, em alemão, *Gedächtnis*, é composta do prefixo *Ge-*, que aponta para concentração, e do sufixo *-dächtnis*, palavra que se origina de *gedacht*, que provém de *denken*, pensar. Procura-se sustentar que a composição da palavra memória (*Gedächtnis*) aproxima-se até mesmo lexicalmente de pensar. São termos copartícipes de uma mesma experiência. Como concentração, a memória é igualmente a reunião e recolhimento do *pensar em*, da recordação (*Andenken*), que se traduz como a saudação ao que se resguarda.

A recordação, uma *tonalidade afetiva* tão especial, igualmente abriga aquilo que dá a pensar, sendo, consequentemente, uma fonte originária de meditação que tem a sua gênese na intensificação de experiências resguardadas, pois a rememoração (*Andacht*, *pensar em*, devoção) acontece como dádiva, como um pensar reivindicante, meditativo, em suma: o exercício do pensar como tarefa, um pensar demorado, que se agarra e se prende ao pensado. A recordação é um pensar meditativo por que se atém ao pensado, demorando-se nele. É um pensar ao qual nos prendemos, isto é, que cuidamos, guardamos. A memória como concentração do pensar é aquilo que nos detemos, residimos, habitamos, e acontece na

medida em que se é aviado ou afinado para tal. Assim sendo, a recordação é um modo privilegiado de afinar, de abertura, constituindo uma *tonalidade afetiva fundamental*.

Consoante Heidegger, recordação não se trata de mimo, presente, lembrança, memória, caso esta seja apreendida como faculdade pela qual o espírito conserva ideias ou imagens. Interpretada em seu sentido originário, nada tem a ver com representação. A recordação já, de imediato, se impõe como um pensamento em recuo, já que é necessariamente concentrada, engajada, no sentido de dedicada. Recuo, nessa ocasião, abre para a possibilidade de interpretar a recordação como algo que nos transpõem para o bojo do pensado, não dizendo respeito a uma forma de pensar como ato reflexivo sobre isso ou aquilo, porém, como um retornar àquilo que ancora e suporta o pensar mesmo. Por esse motivo, não se refere a um mero ato mental ou cognitivo, entretanto, imprime uma transposição que nos joga no interior de. A recordação é um projeto em recuo, melhor, a delimitação de um traço da facticidade que redimensiona sua inserção em um espaço ao qual abre para si um âmbito de simplicidade e terna gratuidade consigo e, igualmente, para com o pensado. Este se torna um meio que ganha sua dimensão na ação do pensar, como um exercício que concentra e afina os acordes do existir. Constitui um pensar como que especular, ou seja, atento, desperto, meditativo. Por isso a recordação é uma projeção retroativa, uma vez que enquanto meditação, ela é sucessivamente um retorno a *si*, uma conquista de si. Nessas condições, é sempre auto-meditação. Isso por que tal pensar está diretamente ligado à essência do ser-aí, interpelando-o a uma determinação, e determinar (*bestimmen*) é o mesmo que caracterizado por uma afinação.

A meditação familiar à recordação é um tipo privilegiado de afinar/determinar o ser-aí. O "si", de um si mesmo, como marcado acima, não diz respeito a um eu consigo mesmo, pois não tem nada de representacional. Determina, muito antes, a ipseidade de um ser-aí afinado em sua singularidade e propriedade, como aquilo que emerge do ser em sua apropriação. Dessa maneira, para além do que escreve Heidegger, a afinação e atmosfera inaugurada pela *tonalidade afetiva fundamental* se mostra como interesse, interessada, se entendermos esse termo como um ser sob medida, entre as coisas, que está de permeio entre – uma vez que nada tem de interesseiro. Ora, afinar é interessar-se por, o que faz desse afeto (bem como essa forma privilegiada de se entender tal termo) não um sentimento, mas, uma abertura. Todo interessar é deixar-se conduzir pela *afinação afetiva* projetada no interior de, e pela recordação, esse interesse se dá em uma retração, no recuo do pensar para si. A recordação

espelha aquele que, por meio dela, olha, uma vez que consiste num jeito privilegiado de se voltar para si, de se dobrar sobre si mesmo. É esse o sentido particular de reflexão: *reflexo* (do latim *reflexio*), isto é, uma ação de virar ou voltar para trás (Cf. SARAIVA, 2006, p. 1013), não atrás como que às costas de, porém, de encurvar-se para si. A recordação é um pensar que se volta para si mesmo, e, consequentemente, é reivindicante, interpelador, lento, demorado. Não pode ser pressuroso. O que a recordação reclama e solicita é um aproximar-se daquilo que é mais facilmente esquecido. Em suma: não é a recordação um pensar rememorativo, como algo que meramente pensa em um passado que já foi, lembra do que permanece apenas como um resíduo de memória. Recordação é um determinado tipo de pensar que acena para uma lembrança a recuperar, como algo que precisa, pelo pensar, vir à tona, revigorar-se.

Depois de caracterizada a recordação, utilizaremos uma frase de Novalis (1772-1801), poeta romântico alemão, citada por Heidegger no início de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, a fim de buscar explicitar diferentes contornos da *tonalidade afetiva* que aqui nos interpela. A passagem é a seguinte: "A filosofia é propriamente uma saudade da *pátria*, um impulso para estar por toda a parte em *casa*" (NOVALIS *Apud* HEIDEGGER, 2006, p. 6 – grifo nosso).

Toma-se por base a noção de pátria/casa. De imediato, pátria se liga à terra onde alguém nasce, uma nação ou lugar que nos concerne. A pátria é o que permanece, sendo aqui a metáfora para aludir um espaço de pertencimento, de enraizamento, de solo – isto é, de fundamento. Por ser um lugar pelo qual se tem tanta estima, a pátria passa a ser um espaço não geométrico ou geográfico, nem mesmo mensurável ou quantificável. Não se trata de um Estado ou nação. É, todavia, um âmbito que confere um habitar, remetendo a um lugar ou estância onde *propriamente* se está/é: a casa. A "saudade da pátria" é a constante reivindicação por estar em casa. A pátria é, por conseguinte, a casa, um âmbito em que se está à vontade, e que mais se reconhece, assemelha e aproxima do ser-aí que se singulariza, sendo-lhe um horizonte de reconhecimento. A casa é espelho daquele que nela habita, e isso porque é nela que se transfigura e ganha corpo toda a corporeidade que este espaço mesmo não tem. O corpo do espaço se dá na proximidade e identidade com aquele que o habita. Essa distinta topologia indica uma permanência e habitar, típicos e essenciais aos seres-aí enraizados na demora em seu lugar, apontando, por fim, para um tom, uma cadência que lhes são próprios. Dentro da casa, há um ritmo que lhe é autêntico. Dessa maneira, a noção de pátria, tal como

podemos analisar e depreender da sentença de Novalis, remete notadamente à permanência em si mesmo, isto é, aquilo que mais singularmente perpassa a existência de um ser-aí.

Naquilo que é próprio ao ente em questão está a proximidade que cuida da casa, bem como dos outros que lá também podem vir a morar. É na proximidade que todos os entes se mostram conhecidos, e na demora da proximidade não se manifesta nenhum dado para a consciência. Não obstante, o que se apresenta se faz visível na típica gratuidade do que é familiar, como Heidegger esclarece em um texto que data de 1943, chamado *A chegada a casa/aos parentes*, incluso em *Explicações da poesia de Hölderlin*. O que se mostra propriamente para o ser-aí em jogo deve ser resguardado com todo cuidado, e esse acolhimento é o que configura a essência da noção de casa, ou seja, o horizonte mesmo de pátria. A pátria, como nome que diz aquilo que precisa ser zelosamente resguardado, cuidado e por isso despertado, é a chave para a dimensão de ganhar-se a si, de se auto apropriar. A recordação é a instância em que acontece a afinidade com a casa. Todavia, como se *desperta* para isso que nesta oportunidade é chamado de *pátria*?

Além de perspectivas regionais ou de fronteiras, a pátria é a instância de intimidade em que acontece a singularidade. É, dessa feita, o sinônimo de casa, visto que deve ser o lugar ao qual se precisa regressar, voltar, e nele criar um determinado enraizamento a fim de lhe pertencer. Este não é, por sua vez, mensurável ou quantificável seja com qual fita métrica for, uma vez que não está na esfera da coisa, da matéria. É muito mais certo comportamento que se conquista, melhor, certa postura que se tem frente aos entes. Por conseguinte, é a pátria um comportamento que fundamentalmente liga o ser-aí a si mesmo, de maneira que nesse momento extraordinário haja um cuidado. Escreve o filósofo em *A chegada a casa/aos parentes*: "A essência da pátria consiste em conservar o domiciliado (...)" e "O que é resguardo [conservado], são e salvo, está 'em casa' na sua essência" (HEIDEGGER, 2013, p. 25). Este "domiciliado" é aquilo que é guardado no interior da casa/pátria, ou seja, cuidado no espaço que fora criado, edificado para que haja um existir autêntico. A *tonalidade afetiva fundamental* da recordação acontece nesse ínterim, onde um determinado comportamento ocorre inaugurando um enraizamento e afinidade com este espaço.

Para se apreender com maior clareza esse fenômeno, basta observar a postura do próprio Heidegger ao lermos seus textos. Na grande maioria de suas conferências, pode-se perceber uma grande condensação de pensamento, não porque nosso autor é um gênio dentre poucos, porém, era um pensador que se dedicava ao ruminar que falava Nietzsche: uma

postura ou atitude lenta de aprender a suportar o pensado de modo a não se deixar levar pela ansiedade de querer, afoitamente, falar o que está refletindo. O filósofo deixa o pensado entregue ao tempo necessário de maturação, para que cresça e ganhe, lentamente, corpo, força, vigor. Por vezes, lida-se durante anos com aquele pensamento em uma briga corpo a corpo, braço a braço com o pensado para que ele não escape, não adormeça e fuja. A *tonalidade afetiva* da recordação, em seu espaço determinante de realização por meio da memória e *igualmente* do esquecimento, busca fazer com que este pensamento, com o tempo, torne-se uma efetiva meditação, um pensamento de sentido; não *qualquer* sentido, mas, o "sentido constitucional" que enerva os entes, àquele que permeia tudo o que existe. Neste exemplo, no qual Heidegger se mostra como "operário" do pensar, não é ele que, subjetivamente, escolhe ou delibera pensar nisso ou naquilo, todavia, é antes acossado, tomado[30] e conduzido pelo pensar. É transportado, assim, para um lugar de parada, uma residência, um habitar: a *tonalidade afetiva fundamental da recordação* instala um *habitar*. O pensar meditante é, consequentemente, a pátria do pensador.

O que nessa ocasião se entende por "casa" acena para determinada medida: não um *metron*, uma métrica, alguma coisa compassada, porém, um *tom*, um *ritmo*, um *interesse* que afina o ser-aí para um certo jeito de ser e estar, uma vez que esse próprio que aparece na recordação deve ser demoradamente cuidado, zelado e preservado. E a demora em si já é a cadência, o tom e o ritmo em direção à casa. Demorar é deter, retardar, fazer esperar (*de-mor*[31]). É inteiramente nessa demora que se deve dar a casa.

A *tonalidade afetiva fundamental* da recordação é também um pensamento em recuo, que se concentra, como se afirmou acima, porque se detém no pensar e no pensado: demora-se no pensado e se recolhe nele. E o pensar, típico da recordação, configura a assunção do destino que carrega o ser-aí. O destino não deve ser o acontecimento de aceitar algum fardo, fortuna ou sorte. É antes o nexo que diretamente se liga à historicidade[32] do ente em questão:

---

[30] "Ser tomado por" é, em alemão, *ergreifen*. Este verbo significa, ao pé da letra, "apanhar", "agarrar", "prender". Dessa maneira, ser tomado por uma *tonalidade afetiva* é o mesmo que ser apanhado e se "inteiriçar" por isso que nos toma. Assim, se é *tomado* e, ao mesmo tempo, se configura como tal por isso que nos toma. O esforço decisivo e singular de filosofar está, segundo Heidegger, no exercício de se deixar ser tomado por – uma *tonalidade afetiva fundamental.*

[31] A preposição *de*, no antigo latim, representava algo que está acima, em, o que está no meio de, tocante à (Cf. SARAIVA, 2006, p. 335) e *mor*, *mora*, dilação, retardo, espera (Cf. SARAIVA, 2006, p. 751). *Demoror*, significava deter-se, fazer parar (SARAIVA, 2006, p. 353). *Demoratio*, ação de parar, deter-se, morada (*Idem*).

[32] Essa expressão historicidade procura traduzir a expressão temporal que delimita a existência singular de cada ser-aí, não fazendo referência a qualquer ato histórico, mas, a uma dimensão temporal que deixa entrever a

dito claramente, é a assunção da historicidade, sua essência determinante, uma vez que a própria noção da casa já aponta para aquilo que é próximo, comum. Logo, a recordação é um afinamento para o destino de ser um ente que deve voltar para si resolutamente.

Na assunção da recordação, esta se reveste como meditação, ou seja, em voltar-se para o sentido. Este sentido não é outro senão o *seer*[33] em sua própria diferença com o ente, o que corrobora a posição do pensador quando nomeia a filosofia de "o corresponder ao ser do ente". Esta correspondência é o que há de mais espantoso, e a recordação é que deve ser a *tonalidade afetiva fundamental* a inaugurar o espaço de determinação dessa estranheza; mais que a estranheza em si, é a recordação o lugar mesmo de acontecimento dessa diferença. Essa é a afecção da demora, haja vista que afina, abre o ser-aí para a meditação histórica, uma vez que pensar o sentido é enviesar no destino mesmo desse ente. Isso marca bem o fato de esse jeito de pensar não ser um mero ato de raciocinar, se entendermos por esse termo a capacidade de equacionar e operar logicamente. Essa palavra confere um forte ar de calculabilidade ao pensado. Distinto disso, a recordação como traço de meditação é afinação-abertura para o lugar e espaço próprios do pensar, assumido pelo ser-aí que se conquista singularmente. A recordação precisa ser assim retroativa e simultaneamente projetiva, já que remete este ente para a perplexidade de sua morada.

O modo próprio de ser deve ser apreendido como o que nos é estranho, melhor, atravessado pela estranheza se alcança a singularidade, e só decide pelo próprio destino aquele que reside na origem, na casa, no solo – a pátria/autenticidade. A estranheza se mostra como lugar privilegiado no qual mora o filósofo; não é um lugar de passagem, contudo um horizonte em que se sente em casa. É, portanto, o lugar próprio e princípio da filosofia. É exatamente a procura por solo, por despertar uma sincera e profunda afinidade com aquilo que definitivamente interpela o que vem a configurar o *primeiro* caráter estrutural da recordação: o pensar meditativo possibilita o retorno ao solo, ou seja, ao âmbito onde propriamente se está à vontade, onde se tem uma vontade lúcida, e aí se reside – singulariza-se, sendo, consequentemente a pátria a gênese e o que abre o originário de se apropriar na estranheza.

---

dinâmica que apropria e traduz a existência de cada um, sendo a História, que não se confunde com ciência, a configuração dada ao destino, enquanto acontecimento histórico-temporal, do ser-aí.

[33] O *seer* (*Seyn*), marcado pela dobra do *e*, situa-se em uma dimensão de absoluto deslocamento e ruptura com toda a metafísica precedente a Heidegger. O autor, ao se valer desse recurso linguístico do antigo alemão, conecta o problema do *seer* à verdade e seu acontecimento histórico-temporal, o que requisita o pensamento a se guiar por novas bases, ao ponto de impelir a filosofia do próprio Heidegger a um outro início.

Quanto à singularidade (ou seja, a casa, o jeito próprio de ser), seu desenrolar está na apreensão do estranho, sendo esta a *segunda* caracterização estrutural da recordação, uma vez que ela requisita a apropriação da singularidade do ente em questão. Ora, o que se comenta é o fato de assumir uma determinada postura frente às coisas, e, mais especialmente ainda, certa atitude que cria uma permanência em alguma morada. A casa do filósofo é o pensamento meditante, aberto *na* e *pela* recordação. Essa não é uma conclusão nova de Heidegger, pois essa tese já se encontrava no começo de *Ser e Tempo*.

No § 12 do mencionado tratado, Heidegger expôs a estrutura ser-em que nomeia o parágrafo e expressa um dos jeitos fundamentais do ser-aí, remetendo ao modo como esse ente habita. Ser-em, no contexto da obra de 1927, é um existencial. Este "em", em alemão, deriva-se de *innan-*, que dizia morar, habitar, deter-se. A partícula *-an* (*inn**an***) remete-nos a hábito, estar habituado a, familiarizado com. No mencionado trecho de *Ser e Tempo* se pode ler o seguinte:

> O ser-em, ao contrário, significa uma constituição de ser da presença [*Dasein*] e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa (o corpo vivo do humano) "dentro" de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, "dentro de outra" porque, em sua origem, o "em" não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; "em" deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; "*an*" significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão "sou" conecta-se a "junto"; "eu sou" diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que deste ou daquele modo, me é familiar (HEIDEGGER, 2008c, p. 100).

No antigo alto alemão, havia outra palavra para dizer habitar. Em *Construir, habitar, pensar*, conferência proferida e publicada em 1951[34], Heidegger se refere a *buan*, palavra que significava construir. Todavia, dizia também habitar. *Buan*, construir-habitar, por sua vez, remetia a *ich bin, du bist*: eu sou, tu és. "Eu sou" significava: eu habito.

> *Bauen, buan, bhu, beo* é, na verdade, a mesma palavra alemã *bin*, eu sou nas conjugações *ich bin, du bist*, eu sou, tu és, nas formas imperativas *bis, sei*, sê, sede. O que diz então: eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence *bin*, sou, responde: *ich bin, du bist* (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual

[34] É crucial que nesse contexto fique claro que os quatro textos de suporte ao pressuposto aqui explicitado são dos momentos mais diversos da reflexão de Heidegger. Salienta-se que *Ser e Tempo* data de 1927. *Recordação* e *A chegada a casa/aos parentes* são precisamente de 1943, e *Construir, habitar, pensar* é de 1951.

> somos homens sobre essa terra é o *Baum*, habitar (HEIDEGGER, 2001, p. 127).

No início da conferência *Construir, habitar, pensar*, escrito que se encontra na coletânea *Ensaios e conferências*, Heidegger definiu habitar como um pertencimento íntimo ou essencial àquilo que é; melhor, um enraizamento ao solo no qual acontece a História. É isso que a noção de pátria procura definir. A pátria, no caso do filosofar, é o pensar meditativo – no dizer de Nietzsche, o *ruminar*. O essencial que se escreveu acima se refere ao resguardo do ser-aí no seio daquela estranheza marcada como o segundo caráter estrutural da recordação. O essencial, assim estabelecido, indica a experiência de realização de uma maneira de ser do ser-aí, um modo de se estar, não se reduzindo a uma determinação de antemão estabelecida desse ente. Pelo contrário: é no essencial da recordação que acontece o apropriar e singularizar. A *tonalidade afetiva fundamental* está diretamente associada à singularização, e isso porque é por meio dela que se desenrola a assunção do destino. Essa é a primeira caracterização do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais*: pela *tonalidade afetiva fundamental* acontece a assunção do destino singular do ser-aí, um destino que "segue sua lei própria" (HEIDEGGER, 2013, p. 106).

Para conflitar com essa tal postura, a recordação, também precisa saber esquecer, ocultar: ela traz em seu bojo a sua negação – sendo que esta não é nenhuma privação, porém, um complemento necessário. O esquecimento é outra característica delimitadora da recordação, sobretudo porque tudo o que é originário só pode vir a acontecer por força de seu declinar e esconder. Mesmo Heráclito já havia percebido esse segredo pelo fragmento 123: "Natureza (*phýsis*) ama ocultar-se"[35] (HERÁCLITO, 2012, p. 129). Sem fazer a fundo hermenêutica da passagem heraclítica, entretanto marcando o que nos parece ser uma importante fonte para as meditações de Heidegger, entende-se que o efésio já apontava para a possibilidade de a *phýsis*, a natureza, precisar declinar e se ocultar. Esse é um fenômeno que Heidegger posteriormente precisou por muitos nomes, dentre eles a noção de verdade, *alétheia*, desvelamento. Da mesma maneira que se manifesta, aquilo que se desvela – o *seer*, o diferente do ente – precisa voltar ao declínio, e, por isso, ser esquecido, velar-se, retrair-se, ocultar-se[36]. Todo esquecimento é uma forma de declínio, não podendo de forma alguma

[35] A tradução de Diels-Kranz verte assim o texto: "Natureza ama esconder-se" (HERÁCLITO; PRÉ-SOCRÁTICOS, 1985, p. 91). Emanuel Carneiro Leão assim traduz o fragmento: "Surgimento já tende ao encobrimento" (HERÁCLITO; PENSADORES ORIGINÁRIOS, 2005, p. 91).

[36] Esse esquecer é bastante distinto daquele instaurado pelo tempo, em especial o vigor de ter sido impróprio.

entender esse declínio a partir de uma perspectiva moral ou política. O declínio deve ser apreendido a partir de um horizonte originário, totalmente gratuito, desencadeador de um acontecimento que a cada vez já se deu: para declinar, teve de, antes, estar desvelado em pleno vigor. A recordação, juntamente com seu contrário que a completa, o esquecimento, já aponta para a dinâmica mesma da verdade de latência e ilatência[37].

Retomando a análise do fragmento heraclítico que diz *A natureza ama esconder-se*, metamorfoseia-se na frase de Heidegger "o amor encoberto que ama a origem" (HEIDEGGER, 2013, p. 108), traduzindo que o esquecimento é um modo especial também da recordação. O "pensar em", com todo o seu vigor e força, precisa ser um pensamento da essência e um pensamento essencial. Escreve Heidegger em *Recordação*:

> Conhecemos o esquecimento, sobretudo sob a forma de um "não mais pensar em". Ele é como uma forma de recordação. "Esquecer" pode significar que algo se nos escapa e vai embora, mas também que nós o deixamos escapar e o perdemos de vista. Esquecer ora é perder, ora é expulsar, ora é ambos. Se mantemos algo à distância, quando esquecemos, então facilmente evadimos na direção de algo que nos cativa, tal que "nos esquecemos de nós". Em todas essas maneiras de esquecer permanece um comportamento que cumprimos ou a que nos abandonamos, enquanto esquecermos algo e, com respeito a várias coisas, estamos completamente esquecidos (HEIDEGGER, 2013, p. 108).

Outrora foi afirmado que a recordação não é um pensar no passado, todavia é esta *ekstase* temporal[38] (traduzida pela experiência do vigor de ter sido) que a permeia. O pensar em, considera um ter sido, um passado que ganha potência quando se reatualiza e reescreve a historicidade na singularidade do meditar. A historicidade ganha sua medida própria ao passo que traduz um habitar[39], e que, no caso da singularidade do filosofar, este habitar deve ser exercitado pela *tonalidade afetiva* da estranheza, sendo esta uma *tonalidade afetiva* que

[37] Quando aqui se menciona o vigor de latência e ilatência próprios ao fenômeno da verdade, procura-se acenar para sua dimensão de desvelamento e velamento do ser. Esse fato vem ao caso da recordação visto que esta *tonalidade afetiva* possui como traço constitutivo de sua "ilatência" o esquecimento, quer dizer, a retração do *pensar em*, e sua "latência" perfaz o vigor do pensamento, quer dizer, um pensamento meditante que faz e deixa com que o pensado se revele em seu ser mesmo. Por tal perspectiva, a recordação possui uma íntima conexão à verdade, tomada como desvelamento do *seer*. Em outro nível, é salutar atentar para o fato de que *tonalidades afetivas fundamentais* possuem sua sede na verdade, uma vez que se realizam como elementos através dos quais o *seer* se desvela.

[38] Em linhas gerais, a *ekstase* é a estrutura pormenorizada do tempo que se revela em uma dimensão específica no desenrolar histórico do ser-aí.

[39] Essa dimensão do habitar, comum a Heidegger, procura modificar a noção de mundo, tal como pode-se ler em *Ser e Tempo*, bem como em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. O ser-aí já não está-no-*mundo*, porém, habita um espaço que resguarda um horizonte hermenêutico ainda mais vasto. Esse âmbito no qual se habita foi chamado por Heidegger de quadratura.

conecta o *seer* a uma "primeira ressonância", ao residir em um demorar no espantoso, ao ser estrangeiro na própria pátria. O habitar, assim entendido, abre-se para um *habitar meditativo*.

Como explicitado, esse não é um passado como algo que meramente já foi e não mais será, que já decorreu e que por isso se põe na contramão do presente e do futuro. O tempo não é assim estático. O passado para o qual Heidegger chama a atenção por meio do pensar em/recordação constitui a cadência própria do ser-aí no sentido daquilo que pode vir a atualizar um presente já abrindo um futuro[40]: "Pensar no vindouro só é possível como recordação de um passado que compreendemos como um presente que ainda vige à distância, ao contrário de um simples pretérito" (HEIDEGGER, 2013, p. 98). Já no início de *Recordação* Heidegger fez referência a essa questão: "Está aí uma declaração que constata algo a respeito do tempo?" (HEIDEGGER, 2013, p. 100), e posteriormente asseverou: "O pensamento do 'passado', isto é, daquilo que tem sido e que chegou a ser, é a recordação em sentido próprio" (HEIDEGGER, 2013, p. 110).

Nesse ínterim, o tempo nomeia a dinâmica mesma do ser, fazendo da recordação a concentração do passado que permanece patente no presente projetando para o futuro. É, consequentemente, uma *tonalidade afetiva* privilegiada que reivindica o núcleo que move as *ekstases* temporais: o ser, que se traduz como o próprio tempo, apropriando o ente que tem em jogo a possibilidade de retomar a si mesmo reconfigurando seu existir através de *tonalidades afetivas* determinadas, afinando-o à sua essência. É necessário que se esteja em certa afecção para que se possa compreender os acenos dados pelo ser, e a recordação é um remetimento a esses acenos. No habitar oferecido pela recordação se pode apreender o ser que se mostra singularmente. A própria dimensão de pátria remete a um enraizamento, e esse só se mostra como tal no pensamento do passado.

Dessa maneira, o passado que é retomado pelo pensamento em recuo próprio da *tonalidade afetiva fundamental* da recordação se coloca além do próprio presente, e dispõe o ser-aí para o seu futuro. Recupera, por conseguinte, uma meditação que precisa ser cuidada e concentrada na lembrança, uma vez que deve inaugurar aquilo que o pensar mesmo sempre e a cada vez deve visar: a demora típica da meditação que se coloca como meio de acesso

[40] Deve-se notar um deslocamento para a questão do tempo que passa a ser necessário a fim de considerar a dimensão histórica que a recordação, pela díade meditação-esquecimento, passa a configurar.

àquilo que se retrai no ser. Por isso é que a recordação, como pensar que medita, é o manancial próprio do ser-aí singular, sendo isso o que a faz um pensamento meditante.

Todavia, o que significa pensar? Procurar compreender esse pensar é se colocar na necessidade de *aprender* a pensar, e isso para que se possa permanecer, residir na pergunta. É a pergunta, consequentemente, um lugar privilegiado no qual mora o pensar. Os problemas filosóficos não se extinguem simplesmente com definições conceituais, sistemas complexos ou ainda sentenças herméticas. Contrariamente a isso, é precisamente quando se concebe e conceitua, que outras questões oriundas da interrogação do próprio questionador revisitam o pensar.

Retomando a ruminação mencionada por Nietzsche, essa será o exercício de estar constantemente em *prontidão para*, impulsionado para um despertar e manter o pensar como morada, *como casa do pensador*. Essa prontidão é uma sintonização à vigília e interesse cuidadoso e zeloso do pensador. De tal modo exposto, o interesse e atenção gerados e coinaugurados pela *tonalidade afetiva fundamental* urde um modo de guardar: é uma prontidão constante a manutenção do pensar desperto e acurado da recordação, onde tal fenômeno se notabiliza por ser um modo distinto de pastorear o pensar, que deve ser resguardado no cerne de um interesse simples e radical que acomete – afinando, abrindo – o pensador. Com isso, alcança-se uma primeira aproximação da sentença de Novalis: "A filosofia é propriamente uma saudade da *pátria*, um *impulso para estar por toda a parte em casa*" (NOVALIS *Apud* HEIDEGGER, 2006, p. 6 – grifo nosso). O pensar, assim colocado, acontecerá a partir de uma tensão constante, e por isso deve ser algo que implica continuamente o estar em prontidão do pensador, em uma atitude ou postura acolhedora, desperto para aquilo que o toma, uma vez que toda maneira de ser perpassado por algo advém de e permanece vigente em uma *tonalidade afetiva*. Heidegger apenas esboça um olhar para essa questão. À questão colocada por nosso autor cabia, pois, o desdobramento aqui empreendido; se nosso raciocínio estiver correto e não for muito vaidoso – por colocar palavras na pena de Heidegger –, a hermenêutica bem aplicada não é outra coisa senão seguir linhas de força e afirmar o que o interpretado não diz.

De tal feita, deve-se despertar para, ou melhor, deixar-se cair em um determinado modo de ser que torna o ser-aí afinado, e nisso já se manifesta a *tonalidade afetiva* como a maneira pela qual este ente está. Não se inventa uma afecção – assim como uma circunstância como a que se descreve –, contudo, nela subitamente se cai. Essa queda não tem

absolutamente nada a ver com um cair de um estado mais puro e original em outro que não tinha o mesmo *status*, porém, perfaz a constituição mais própria da facticidade, notadamente marcada pela decadência, que se traduzirá em uma temporalidade que diz respeito ao passado. Se se cai em uma tal afinação é porque ela se precipita nos gestos e movimentos do horizonte hermenêutico em que se está, tornando possível a instauração de determinados aspectos e tons que englobam um ambiente.

Para aprofundar algumas afirmações importantes aqui apresentadas, carece-se de imergir na dinâmica do tempo e explicitar a proximidade que há entre as *tonalidades afetivas* e a história/destino. O que segue é um esforço de equacionar esse problema.

2.1.1. O nexo ontológico entre *tonalidade afetiva*, tempo e História

Acima ficou patente a articulação, em plano ontológico, entre tempo e *tonalidade afetiva*. A temporalidade é o horizonte de articulação do ser que se expressa, primeiramente, pela abertura; a abertura sucessivamente se faz constatar pela temporalidade. Logo, toda e qualquer estrutura que compõe esse fenômeno será permeada por uma dinâmica de tempo específica a fim de constituir a totalidade do ser-no-mundo. Isso é o que Heidegger chamou de *ekstase*, sendo o tempo aquilo que implica na rearticulação das formas pelas quais o ser se revela. Essa apreciação do tempo não visa desdobrar as suas mais diferentes estruturas e modos, mas, examiná-lo até onde se faz necessário para se apreender o que é basilar para as *tonalidades afetivas*, e não, nessa ocasião, a abertura como um todo. Como estruturas aqui já explicitadas, cabe ressaltar a temporalidade da compreensão, da disposição e da decadência[41], respectivamente.

A compreensão esclarece o projeto de ser em seu poder-ser e possibilidades, e perfaz a especificidade de "saber" o quanto o ser-aí de alguma forma está. Percebe-se que essa clarividência é distinta daquela que a disposição possibilita. A disposição mostra como se está e como se torna. Na compreensão se tem uma visão prévia que permite saber como se está,

[41] Mais uma vez, deixaremos de fora desta análise o discurso – fala, linguagem. Este fenômeno tomará um vulto gigantesco na filosofia de Heidegger, e explicitá-lo, ainda que sucintamente, levaria um esforço tal que desviaria, necessariamente, o exame aqui em curso. Essa atitude de evitar aprofundar o tema da linguagem neste trabalho não se dá porque a linguagem seria uma forma de abertura menor ou maior. Trata-se daquilo a que o filósofo se dedicou com grande ênfase, após 1930, até o final de sua produção filosófica. Para ser minimamente honesto com o problema (é a proposta aqui em execução), preferiu-se não aborda-lo nessa circunstância.

um saber que não é representacional ou teórico, todavia, constitui o projeto compreensivo no qual o ente em questão se abre a uma possibilidade existenciária, articulando os sentidos manifestos na significância. Com isso se pretende afirmar que o saber descerrado na compreensão é aquele que possibilita que o ser-aí possa se valer dos sentidos abertos pela manifestação do ser nos entes, não tendo nada a ver com inteligência. A compreensão remete o ser-aí aos sentidos revelados pelo ser em sua diferença em relação ao ente. Isso é expresso no vigor existenciário do projeto, cujo esteio é a *ekstase* do porvir, referente ao futuro, uma vez que o poder-ser instalado no compreender inaugura uma dimensão de vir-a-si, de retomada singularmente de si, já que o porvir instaura um modo determinado de exercitar o ser do possível, descerrando um lançar-se no poder-ser.

Porvir não é somente uma substituição de um dos termos clássicos que marcam o tempo; não se trata de uma troca estilística da palavra futuro. O povir não tem nenhuma relação com algo vazio que se aguarda ou espera, não é um agora que ainda não chegou, mas que vai se aproximar. Não é ainda um "não real". Porvir indica um modo no qual o ser-aí se abre a um poder-ser e vir-a-si determinado, próprio. A compreensão faz do ente em questão porvindouro, já que está previamente projetado na possibilidade de se conquistar autenticamente. Esse vir-a-si significa ininterruptamente estar por vir, porém, nunca isolado e desconectado de outras *ekstases*, não sendo, portanto, um futuro vazio.

No cotidiano, o ser-aí está no porvir de forma imprópria, uma vez que ele não decide, singularmente, por seu ser, visto que deve ser considerado o predomínio do impessoal e da decadência. A questão é que, aberto, esse ente compreende o mundo que é o seu mediante uma *tonalidade afetiva*, ou seja, continuamente disposto: toda disposição é compreensiva; todo compreender disposto, por seu turno, é decadente. Por isso que, procurando reposicionar o lugar e os modos de ser desse ente, o porvir é resguardado em relação à antecipação em sentido próprio[42] – até porque a decadência, como outra estrutura fundamental da abertura, possui uma temporalidade particular. A antecipação, a título de esclarecimento, é a forma na qual se faz necessário tomar as possibilidades de ser como efetivamente possíveis, sendo, cada uma, um modo de estar aberto para o poder-ser autêntico, como que "trazendo para

[42] Anteriormente foi observado que a impropriedade e propriedade são formas de exercício da existência que igual e originariamente perfazem o ser-aí. Não há nenhuma indicação moral no uso desses termos; apenas uma referência às formas de ser e estar no mundo.

perto" certo possível, isto é, estando, singular e resolutamente, em uma translúcida proximidade do possível[43].

É ocupando-se que o ser-aí vem-a-si. Ora, não é a temporalidade que vai determinar as formas de ocupação desse ente, porém, através dessas formas de se ocupar, pode acontecer de ganhar-se em sua singularidade, uma vez que aguarda, quer dizer, concentra-se, espera e recolhe-se nas formas de exercício e empenho em relação àquilo com que se ocupa. É impessoalmente aguardando, que o ser-aí cria expectativas. A espera, o horizonte aberto pelo aguardar, é uma maneira do porvir se temporalizar no antecipar, explicitado acima, em sentido autêntico. É mais como um aguardar as possibilidades de ser propriamente.

Em contrapartida, o antecipar se atualiza segundo uma decisão que abre uma situação, que definitivamente está fechada para o impessoal, de maneira a reconsiderar a dispersão decadente nas ocupações. Por hora, cabe entender essa decisão como a propriedade do ser-aí articulado mediante um projeto de afinar-se afetivamente para si mesmo, possibilitando a singularidade ao passo que abre claramente o nexo finitude-temporalidade. A decisão se refere à dinâmica temporal de ruptura com a existência imprópria e decadente que arrasta o ser-aí para a conquista de si como o ente que é. A referida atualidade, *ekstase* relativa ao presente, sendo própria, é traduzida como instante, e se mantém atrelada ao porvir e ao vigor de ter sido, *ekstase* esta que diz respeito ao passado.

Para definir-se autenticamente, o ser-aí precisa assumir seu estar-lançado, o que remete esse ente para um jeito que diz respeito àquilo que ele sempre já foi. Estar resoluto nessa assunção significa admitir o mundo no qual se está autenticamente, com sua impropriedade e propriedade. Apenas assim se assume o estar-lançado, já que este, por não ser um ente, não pode ser deliberadamente escolhido pelo ser-aí como aquilo que irá ocupar-se dele. Assume-se o mesmo ao ser isso que sempre já se foi: tal assunção não é "tirar um coelho da cartola", ou fazer algo de extraordinário; é assumir autenticamente o estar-lançado, fundamentalmente, quer dizer: ser o *seu* ter sido. O ser-aí somente pode vir-a-si quando a *ekstase* do ter sido está vigorando, visto que apenas assim se projeta para o porvir.

Ao antecipar as possibilidades de ser, o ser-aí é seu ter sido porvindouramente. Não obstante, apenas se assume o estar-lançado imerso na relação junto aos entes à mão em uma

[43] Não se deve perder de vista a interpretação dada à possibilidade no primeiro capítulo deste trabalho (Cf. 1.2., precisamente nas páginas 29-31).

atualização determinada. Ora, a *decisão* apenas pode ser um fenômeno tão singular quando está em atualidade, sendo essa a *ekstase* que diz respeito ao presente. A totalidade desse fenômeno exprime a temporalidade originária do ser-aí: ora, no porvir, o ser-aí pode vir-a-si autenticamente, já que a *decisão* sempre atualiza uma situação determinada. O vigor de ter sido aparece a partir do porvir, deixando o vir-a-si atualizar-se. "Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido" (HEIDEGGER, 2008c, pp. 410-411), como escrito em *Ser e Tempo*. É somente como temporalidade que o ser-aí pode vir a se conquistar em sua singularidade.

No bojo desse acontecimento e desdobramento do ser como tempo, essencialmente ocorre um ser-aí decidido[44] que se mantém na possibilidade e nas situações que vêm ao encontro na cotidianidade. Enquanto atualidade própria, logo, uma *ekstase* particular, o instante não pode se confundir com nada de impróprio. Todo presente atualiza; porém, nem toda atualidade, quando se refere a um presente impróprio, instaura um instante: a atualização (ou presentificação) é sempre sem instante e decisão. Isso porque a atualização somente se esclarece na decadência no mundo das ocupações, no impessoalmente si mesmo. O instante, enquanto *ekstase* estritamente própria que caracteriza a atualidade e singularidade, traduz a decisão compreendida ativamente, já que abre e manifesta uma situação autêntica. "O *instante* traz a existência para a situação, abrindo o 'pre' [o "aí"] em sua propriedade" (HEIDEGGER, 2008c, p. 434). O instante arrasta o ser-aí decidido e mantido na decisão antecipando o porvir. Contudo, o instante não vem a ser uma cisão entre o vigor de ter sido (passado) e o porvir (futuro), entretanto, traz em seu bojo uma relação intrincada entre essas *ekstases*.

O instante consiste numa contraposição em relação ao aguardar, visto que é o resguardo na atualidade da temporalidade própria, sendo, consequentemente, o presentificar. Por ser uma *ekstase* que se revela somente no horizonte da autenticidade, o instante se mantém notadamente no âmbito da *decisão*, no modo em que as possibilidades de ocupação só vêm a lume em uma situação, e, como já afirmado, "a situação permanece essencialmente fechada para o impessoal" (HEIDEGGER, 2008c, p. 382). A situação não é o ato ou mero efeito de situar, um estado de coisas ou ocorrência, circunstâncias e acasos, porém, traz à baila uma postura existencial que se abre somente no desenrolar da decisão e do instante. Dessa maneira, a situação aponta para uma certa posição, estar em condições de, como abertura, que

[44] A decisão é a condição em se compreender singularmente de modo a ter a capacidade de resignificar autenticamente a finitude.

conjunta tanto tempo quanto espacialidade, espaço esse que se articula estritamente a partir da abertura.

O compreender impróprio é um aguardar atualizante, cuja *ekstase* é encaminhada pelo vigor de ter sido, e não pela atualidade. Não obstante, ao passo que a compreensão imprópria projeta um poder-ser nas ocupações, acaba por se temporalizar na atualização. Contrário a esse modo de ser, o vir-a-si da *decisão* consiste num autêntico voltar-se sobre si mesmo, lançado em sua singularidade, mas, nesse lançar-se constante no poder-ser, é preciso que o ser-aí se perca esquecido no exercício de sua impessoalidade cotidiana.

O esquecimento, como aqui se pretende esclarecer, não pode ser observado como um nada negativo ou falta de recordação, não se confundindo com o esquecimento que completa a *tonalidade afetiva fundamental* da recordação. Esse fenômeno é um modo de ser próprio no qual se está no vigor de ter sido, que perfaz uma retração dessa *ekstase*, fechada para si mesma, sendo um caráter positivo da temporalidade. O esquecimento se refere (ao ser um traço do vigor de ter sido impróprio) ao estar-lançado, já que esclarece um jeito determinante de ser no mundo de forma inautêntica. Escreve Heidegger no § 68 de *Ser e Tempo*, cujo título é *A temporalidade da abertura em geral*: "(...) o esquecimento é o sentido temporal do modo de ser em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, eu, tendo sido, *sou*" (HEIDEGGER, 2008c, p. 425). Deve-se perceber que esse esquecimento não tem nada a ver com o esquecimento da recordação, associado à dimensão da verdade. A própria recordação só é possível tomando como pressuposto o esquecimento, e não o contrário: o vigor de ter sido abre o ser-aí perdido nas ocupações, e assim pode recordar. É crucial assinalar que tais *tonalidades afetivas* vêm a lume a partir das formas mais hodiernas e segundo os acontecimentos aparentemente mais despercebidos, uma vez que sintonizam o ente em questão ao seu mundo, o que, de alguma maneira, reduz qualquer mal-entendido ao se supor que existe uma oposição inconciliável entre autenticidade e inautenticidade: esses fenômenos são lados distintos da mesma moeda.

Foi afirmado acima que a compreensão sempre ocorre disposta. "O compreender nunca se dá solto no ar, mas está sempre numa disposição" (HEIDEGGER, 2008c, p. 425). Sabe-se que as afinações típicas das *tonalidades afetivas* abrem e fecham originariamente o ser-aí, dispondo-o frente ao seu estar-lançado de modo que esse ente não reconhece essa forma de estar. Isso descerra ainda mais decisivamente sua forma de ser e estar, o que significa que, assim permanecendo, esse ente continuamente está enviesado de algum modo.

A disposição estrutura-se a partir de seu estar-lançado e as afecções manifestam, de forma imediata, o jeito no qual se está jogado no mundo. A partir disso, percebe-se que a disposição e as *tonalidades afetivas* acontecem temporalmente de uma maneira bastante particular.

As *tonalidades afetivas* concretizam aberturas ao afinarem e desafinarem[45] o ser-aí. Elas colocam esse ente diante de seu estar-lançado, autêntica ou inautenticamente, a partir da *ekstase* que guia o passado, qual seja, o vigor de ter sido. O estar-lançado não cria o vigor de ter sido, no entanto, é a *ekstase* que, de forma especial, permite esse ente se abrir disposto. Enquanto a compreensão se temporaliza primeiramente pelo porvir, a disposição se articula temporalmente por meio do vigor de ter sido, uma vez que resguarda um importante laço com o estar-lançado que ocorre quando um mundo, de antemão, se revela em uma dada circunstância.

A disposição se conecta ao estar-lançado, uma vez que nessa condição ela harmoniza o ser-aí em alguma abertura. Por isso que, ontologicamente, a disposição é um suporte de realidade, visto que desvela um horizonte ao ser-aí, e, de imediato, onticamente, a *tonalidade afetiva* instala um jeito de se estar. Nesse sentido, a *tonalidade afetiva*, ao se efetivar essencialmente junto ao estar-lançado, dá gênese a algo que determina, a partir de um vigor de ter sido, um ser-aí que se atualiza afetivamente. "O humor [*Stimmung*] representa o modo em que sempre eu sou primariamente o ente-lançado" (HEIDEGGER, 2008c, p. 426), já comentava Heidegger no tratado de 1927. No entanto, por qual razão parece que a *tonalidade afetiva* parte do vigor de ter sido?

A possibilidade de estar dessa ou daquela maneira ocorre quando o ser-aí se coloca diante de si mesmo. Entretanto, esse recolocar-se frente a si tem reflexos dos mais diversos. Em termos da cotidianidade, esta dimensão passa despercebida se considerarmos as articulações particulares que a cotidianidade possui. Nos afazeres hodiernos, quer na lida junto às coisas e realizando-se junto aos outros, o ser-aí em virtude de si não percebe o que se faz, já que a impessoalidade é dirigida por meio de uma decadência que resguarda uma conexão junto às ações hodiernas. Disposições e afecções são, por outro lado, desligadas das *práxis* ao ponto de cotidianamente o ser-aí acabar não atentando para elas. Colocar-se diante

[45] Entendendo por isso apenas outra maneira de afinação. Desafinar não seria outra coisa senão um acontecimento determinado de enviesar ou interessar distinto da forma na qual já se estava, o que inaugura um modo de, outra vez, abrir o ser-aí mediante afetos há pouco velados. Consequentemente, não diz respeito a uma possível não afinação, já que isso somente seria possível na possibilidade extrema da morte.

de si impessoalmente, que significa pré-compreender a si mesmo no seio do mundo familiar e comum que é o seu, com suas referências e sentidos, se dá ao passo que meramente se age. Ora, orientamo-nos em um mundo sedimentado de sentidos, onde o vigor de ter sido já se faz presente na forma pela qual se determinam as possibilidades – essas se apresentam determinadas em sua grande maioria, haja vista o imperativo da sedimentação do mundo. Colocar-se diante de si é guiar-se, consequentemente, pelo passado.

Pelo exposto, afirmou-se que estar disposto diante de si não cria o vigor de ter sido; apesar disso, o existir é dirigido por ele. E é pelo vigor de ter sido que o estar-lançado acontece: cada ser-aí é jogado no mundo que é o seu, e existe como si mesmo a partir de um horizonte remissivo que se mostra ordinário. O fato de, mediante atmosferas descerradas, as *tonalidades afetivas* alterarem sem deixar rastro é a confirmação de que a disposição se guia primeiramente pelo vigor de ter sido. Não obstante, a *tonalidade afetiva*, com suas respectivas particularidades, liga-se ao povir e à atualidade, pois apresenta como o ser-aí está (o que pode traduzir o instante, se autêntico, traço ekstático da atualidade) e se torna (o que remete ao aguardar, determinação temporal do porvir), o que, como se afirmou, certifica o predomínio da *ekstase* que reivindica o passado. Isso não quer dizer que na temporalidade originária se adota a ordem trivial do tempo vulgar de passado-presente-futuro. O vigor de ter sido somente se atualiza no povir, *ekstase* fundamental para Heidegger, porque indica o projeto de ser, só vem à lume através de seu atualizar; a atualidade só pode ser como nexo de acontecimento do vigor de sido aberto e do povir. Esclarece Heidegger:

> O compreender funda-se, primariamente, no povir (antecipar e aguardar). A disposição temporaliza-se, primariamente, no vigor de ter sido (retomada e esquecimento). A decadência enraíza-se, primária e temporalmente, na atualidade (atualização e instante). Não obstante, a compreensão é sempre atualidade "do vigor de ter sido". Não obstante, a disposição se temporaliza num porvir "atualizante". Não obstante, a atualidade "surge" ou se sustenta num porvir do vigor de ter sido. Assim, fica claro que: *a temporalidade se temporaliza totalmente em cada ekstase, ou seja, a totalidade do todo estrutural de existência, facticidade e decadência funda-se na unidade ekstática de cada temporalidade* (HEIDEGGER, 2008c, p. 437).

Pelo exposto, as *tonalidades afetivas* possuem um caráter elementar e fático de recolocação em, como escrito no texto, de retomada, haja vista que reinaugura jeitos de ser que apenas são possíveis tendo por base a temporalidade. O porvir e a atualidade nas *tonalidades afetivas* ganham um acento particular. "Humor [*Stimmung*] temporaliza-se, ou

seja, a sua *ekstase* específica pertence a um porvir e a uma atualidade, mas de tal forma que o vigor de ter sido modifica as *ekstases* igualmente originárias" (HEIDEGGER, 2008c, p. 426).

As *tonalidades afetivas* se temporalizam a partir de um porvir que se atualiza. Isso ocorre ao considerar a temporalidade como fenômeno ekstático total, e não visto mediante suas partes aparentemente independentes entre si. Ao passo que o vigor de ter sido possibilita o estar-lançado, este é realizado em uma instância de mundo aberta, o que instaura uma atualidade específica e um porvir a acontecer. As *tonalidades afetivas* conseguem originariamente delimitar o existir do ser-aí como *ekstase*: um existir pontual, em que futuro, passado e presente, melhor, porvir, vigor de ter sido e atualidade se relacionam resguardando o acontecimento da totalidade do existir. Dessa maneira, as formas de afecções possuem uma tal envergadura que guardam um elo ao existir fático, bem como traduz perfeitamente o ser se mostrando efetivamente como tempo. Ser é tempo, e as *tonalidades afetivas* deixam claramente isso transparecer.

A decadência, por seu turno, fenômeno orientado pelo falatório, curiosidade e ambiguidade, explicitado em sua totalidade no primeiro capítulo desta tese, é guiado primeiramente pela *ekstase* da atualidade. Para esclarecer a temporalidade que lhe é particular, valer-se-á apenas da curiosidade como exemplo.

Deve-se recordar que a curiosidade se refere a um poder-ver, uma "visão" não restringida à capacidade física ou orgânica do corpo humano biológico. Enquanto ser-no-mundo, a corporeidade do ser-aí é adquirida quando situado no bojo de um mundo que vem ao encontro por meio de referências e conjunturas. Estas acontecem em seu interior através de entes que estão aí imersos, dos quais alguns possuem caracteres de serem simplesmente dados, os entes à mão e à vista, e outros não. Isso que vem ao encontro ganha sua temporalidade na atualidade, uma vez que possibilita uma dinâmica na qual o ente simplesmente dado adquire uma dimensão corporal junto a uma atualização determinada. Essa não é uma atualização a fim de compreendê-lo, porém, diz respeito ao fato simples de ver, do ver concupiscente que guia a curiosidade.

Deve-se esclarecer, pelo que foi dito, que a curiosidade se situa ekstaticamente na atualidade e no porvir, já que o "querer ver" abre continuamente uma novidade em que o ser-aí está notadamente ávido em percebê-lo. Ora, a dinâmica da possibilitação típica da curiosidade acena, não obstante, para um não-visto, que procura escapar do aguardar: no

apetite em ver, o ser-aí afoito pela curiosidade não quer ser acossado pela espera. Por isso mesmo a curiosidade acontece na esteira do porvindouro, embora não goste de aguardar a possibilidade: o que a curiosidade promove é a "cobiça da possibilidade como algo real" (HEIDEGGER, 2008c, p. 434).

Assim sendo, a atualização da curiosidade possui pouco vigor e não lhe confere bases, já que busca fugir do aguardar que ancora a atualidade inautêntica. Mais que um aguardar, a curiosidade em sua própria temporalização é problemática pelo fato de estar em um tempo e, simultaneamente, estar afoita para outra, o que descerra uma dimensão de não-aguardar, de não se demorar junto àquilo que se revela. Essa é uma atualização que surge sem nexo com a coisa, uma vez que ao se ver uma já se assenta na avidez de ver outra coisa. Por conseguinte, na atualização, ressurge o aguardar, o que atribui um caráter de dispersão em que o ser-aí curioso se coloca no interior das circunstâncias que transitam em horizontes diferentes da ordem do ver.

O fato de não aguardar mostra um desamparo no ser-aí, e assim desamparado, esse ente distancia-se cada vez mais do instante. Isso porque à medida que desamparado, o ente em questão aparentemente se desconecta da espacialização própria do mundo, permanecendo em parte alguma. Salienta-se que o instante instaura a situação, e que na temporalidade originária se descerra a possibilidade de singularizar. Nessa atualidade imprópria, o ser-aí foge de qualquer forma de determinação, visto que se funda em um esquecimento daquilo que antes se manifestou. O esquecimento não é consequência da curiosidade: é, antes, sua condição ontológica.

Nessa temporalização inautêntica aparecem os caracteres próprios da decadência, a saber, a tentação, a tranquilização, a alienação e o aprisionamento. É importante precisar que aguardando e esquecendo, o ser-aí está resguardado em uma temporalização que é fundamental em todo o existir. Apesar disso esse ente se compreende, embora alienado e aprisionado ao ver e à novidade, à parte de uma possibilidade de singularização. Por estar cotidianamente na disposição de ver, a curiosidade tranquiliza mais uma vez esse ente, tentando-o novamente a se desconectar do poder-ser próprio. Ainda que possa ver "tudo", a curiosidade sempre inventa algo de novo, porquanto o ser-aí, impessoalmente, não se prende a seu estar-lançado autenticamente. Assim se conclui um dado que nesse momento parece evidente: somente o ser-aí é temporal.

A temporalidade oferece uma unidade à existência. Esta se constitui como uma articulação entre os diferentes modos de ser, em especial quando se considera a totalidade da existência fática do ser-aí. O tempo aponta para o transcurso das diferentes dimensões ekstáticas do existir, esclarecendo como que este ente é transcendente por excelência. A transcendência quanto a temporalidade diz respeito às *ekstases* que urdem e forjam o poder-ser, lançando o ser-aí para o porvir que atualiza, como afirmado acima, o vigor de ter sido. Ainda que o porvir seja a *ekstase* fundamental nessa estrutura – é aquele que inaugura o possível –, isso não significa que as demais sejam menores. O próprio Heidegger, quanto à atualidade, delimitou a envergadura do instante, como atualidade própria.

Na unidade aberta pela temporalidade originária, e pelo vigor de ter sido, em particular, depara-se com o acontecer específico do ser-aí que se dá desde seu nascimento até sua morte. Acontecer, nessa ocasião, é o transcurso daquilo que no desenrolar do existir fático marca a extensão da existência – uma extensão que é temporal, porém, que igualmente forja o estar-lançado, e identifica-se à historicidade. Foi considerado há pouco que o estar-lançado, articulado na disposição, é originado no vigor de ter sido. O que essa *ekstase* edifica é um acontecer como História, melhor, como historicidade: o acontecer do transcurso que define a existência singular de cada ser-aí.

Nessa pesquisa, não interessa o estudo da história como ciência que se detém ao exame de fatos passados. Quando se pensa em histórico o que se tem em vista, de maneira geral, é um termo polissêmico. A história não pode possuir somente um sentido de realidade histórica que se vale de uma dimensão temporal linear, bem como não há sentido em se meditar a história a partir de uma referência ao passado, como um ser simplesmente dado, um passado estático que possui (ou não) um efeito no presente, ou ainda enquanto um conjunto de circunstâncias e acontecimentos factuais que influenciam, de alguma maneira, o presente e o futuro. Não vem ao caso nessa análise entender o histórico como aquilo que é deixado à tradição, que pode se dar no tempo, como oposição à natureza, como aquilo que ocorre em um sentido de destino, entendido enquanto um fato previamente determinado em sua totalidade. Isso sempre tem em vista "o homem como 'sujeito' dos acontecimentos" (HEIDEGGER, 2008c, p. 471), que controla o tempo e os eventos e que a partir de sua intencionalidade confere o transcurso da história.

O que todos esses significados ônticos da história revelam é o ser-aí como um ser simplesmente dado que *entra* na história – que é igualmente algo dado. O que Heidegger

observa é que esses sentidos da história não estão equivocados – sendo por isso que resguarda o vocábulo *Historie* para representar esse entendimento –, mas não são oriundos do homem. O que se procura com a História, contudo, *Geschichte*, é a dimensão do transcurso do existir que se funda ontologicamente no tempo, conferindo a essa expressão um sentido de traduzir a história do ser no seio da existencialidade do ser-aí: "*somete porque a presença* [*Dasein*] *é, em seu ser, histórica* é que circunstâncias, dados e envios se tornam ontologicamente possíveis?" (HEIDEGGER, 2008c, p. 471), pergunta o filósofo no § 73 de *Ser e Tempo*.

Na configuração esboçada acima, o ser-aí nunca se identifica a um passado, visto que jamais pode ser um ente simplesmente dado. Esse é radical e intransferivelmente lançado em seu vir-a-si, próprio ou impróprio, de maneira que se enraíza de tal forma no mundo a ponto de não haver mais distinções entre eles. Nesse ínterim, o constructo ser-no-mundo articula-se a partir de sua finitude que se liga diretamente à dinâmica de ser. Ser o *aí* significa estar na afinação desviante de si para o seio do mundo que é (o seu), guiado primeiramente pelo impessoal, ou de maneira a desempenhar uma possibilidade de ser si mesmo propriamente. Sendo singularmente, o ser-aí se harmoniza às possibilidades que se apresentam à tradição ou herança que acometem o mundo sedimentado que é o seu. Isso abre a historicidade, e esta desenrola-se como destino, que deve ser entendido como o acontecer originário estruturado na *decisão* que abre uma possibilidade para si que é tanto herdada, como escolhida. O destino acontece como historicidade. Assinala Heidegger:

> A presença [*Dasein*] só pode, portanto, sofrer golpes do destino porque, no fundo do seu ser, ela *é* destino, entendido nesse sentido. Existindo na decisão que para si se transmite num destino, a presença, enquanto ser-no-mundo, é e está aberta para "vir ao encontro" de circunstâncias "favoráveis" e para o pavor dos acasos. Não é pelo choque de circunstâncias e dados que emerge um destino. Ainda mais do que quem escolheu, também o indeciso é enredado pelas circunstâncias e dados, embora eu possa não "ter" um destino (HEIDEGGER, 2008c, p. 476).

A historicidade deve ser tomada como destino, que se configura no espaço existencial próprio a cada ser-aí de maneira a delimitar seus jeitos e envios, isto é, aberturas, afetos, afinações. Consequentemente, a historicidade é construída em cada desenrolar de, experiências, projetos situações – tal como explicitado acima. A historicidade deve perfazer um habitar, visto que a História como transfiguração do tempo no vigor de ter sido, que delimita os meandros e jeitos singulares de decidir-se no povir, abre modos de conformações muito específicas de entrar ou abrir-se para atmosferas singulares. Isso explica o que

anteriormente se procurou afirmar quando foi escrito que a "historicidade ganha sua medida própria ao passo que traduz um habitar".

Salienta-se que habitar, como antes apontado, tinha a mesma raiz etimológica de construir, *buan*. O que se constrói para ser habitado é algo edificado, não por alvenaria, argamassa ou vergalhão, porém, com aberturas que urdem a cada vez um mundo como espaço ontológico e *afetivo* ao qual se desenrola um existir. Por sua vez, foi afirmado acima quando se meditava acerca da recordação enquanto uma *tonalidade afetiva fundamental* que "pensar o sentido é enviesar no destino mesmo desse ente". O que isso procurava indicar é que não há pensar, como o filosófico, por exemplo, sem o afinar de um destino historial, sem os desdobramentos do ser no tempo, que traduz as *ekstases* determinantes que transfiguram e delineiam um corpo ou corporeidade, uma espacialidade, uma conformação, uma ipseidade. Conforma-se a, quer dizer, interessa-se pelo que o destino já sedimentou como historicidade por meio de *tonalidades afetivas*. Assim, corrobora-se com um posicionamento igualmente já defendido nessa investigação: *primeiramente se sente o mundo, não o compreende*.

Como elementos igualmente originários que estruturam a abertura, compreensão e disposição se posicionam pareadas, uma vez que são igualmente fundamentais. Todavia, a compreensão, se embasada em um projeto no poder-ser que remete o ser-aí a um mundo sedimentado de sentidos só pode acontecer se, antes, estiver afinada, interessada – isso na grande maioria das vezes, haja visto o impessoal decadente. O projeto não é deslocado da revelação do ser. Pelo contrário: projeta-se em sua abertura, ou seja, na afinação manifestada pelo ser. O que aqui se defende é que o ser *somente* se dá quando, de antemão, o ser-aí se deixa conduzir *por sua abertura*: no e pelo aberto, o ser interpela o ser-aí afinado. Simultaneamente, ainda que aconteça já sintonizado, ele compreende, isto é, projeta-se: o poder-ser acontece no interior de um espaço afinado historicamente. A recordação, por exemplo, está fundada no habitar, que, por sua vez, como aquilo que é tecido, construído, vem a lume na historicidade.

A historicidade é o transcurso mesmo do existir fático do ser-aí que se projeta no acontecimento do porvir que instaura a atualidade pelo vigor de ter sido. Ela só pode ser efetivada através de experiências de envios e conformações singulares, decididas, resolutas, isto é, afinações e harmonizações autênticas. A História, enquanto tradução do desvelamento epocal do ser, determina originariamente as *tonalidades afetivas*. A *tonalidade afetiva fundamental* da recordação é aquela que melhor esclarece esse fenômeno. Só se habita

segundo a tônica da historicidade, sobretudo porque essa só acontece afinadoramente. Logo, só há habitar se se está afinado singular e historicamente.

2.2. Abrindo a sentença de Novalis: o *impulso*

Novalis escreve que a filosofia é "*impulso* para estar por toda a parte em casa". Do que se trata esse impulso? Impulso é tudo aquilo que impele, que dinamiza e movimenta o impulsionado. Logo, é algo que se procura, se busca e por isso mesmo projeta, joga. Tratando-se de um impulso para a casa – "*impulso* para estar por toda a parte em *casa*" –, e esta, quando referida ao pensador, diz respeito ao pensar mesmo. Um tal impulso torna-se uma prontidão e afinação que gera e conduz uma decisiva intensificação *de*. Essa prontidão que é afinação, também é apresentada como *interesse* por Heidegger em *Que significa pensar?* – conjunto de conferências proferidas no semestre de inverno de 1951/52 (Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 127).

Estar afinado, que é estar na prontidão para, na postura acolhedora de, é isso também interesse, estar interessado. Este interesse ao qual o filósofo se refere nada tem a ver com proveito, utilidade, conveniência, vantagem, sentidos esses que usualmente são empregados quando nos valemos dessa palavra. Interesse é muito mais *estar* entre as coisas tomado por uma *tonalidade afetiva* e, nesse "entre", *permanecer*, estar aí acolhido (Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 127). *Inter-esse* é uma palavra composta de *intro-*, que em sua proveniência latina significava dentro, e pelo particípio passado latino de ser, *-esse* (Cf. CARNEIRO LEÃO In: HEIDEGGER, 1969, p. 10), o que definitivamente corrobora a delimitação de que a *tonalidade afetiva* é a prontidão para e afinação em relação àquilo que interessa, isto é, em relação ao que toma e envolve o ser-aí e nele permanece, conferindo-lhe base, raiz, *casa*. O que permanece é interessado, e nisso há uma determinada atenção para aquilo que o toca e desperta seu interesse. O interesse não é algo que a consciência clara e distintamente apreende como coisa à mão para um sujeito. Todavia, de maneira súbita, o interesse revela uma afeição, que, segundo a mesma lógica, nada possui de sentimentalismo ou emoção, mas é orientado por uma harmonização, um clima, ou como escrito por Gilvan Fogel em *Que é filosofia? – filosofia como exercício de finitude*:

> (...) uma afecção que atravessa, perpassa, afeiçoa e, assim, *afina*, determina, quer dizer, dá o *tom*, a entonação e, por isso e nisso, o teor, a textura, a

> consistência, em dando o ritmo, a cadência e a fluência de um modo de ser, que é percurso, um caminho e uma caminhada (FOGEL, 2009, p. 36).

Esta caminhada da qual fala Fogel é precisamente o que se deve realizar para que se aprenda a pensar, melhor, para que se aprenda a despertar uma *tonalidade afetiva fundamental* para o filosofar (Cf. HEIDEGGER, 2006, § 16). Em uma rápida comparação, seria algo, por exemplo, como aprender a pedalar: só se aprende fazendo, visto que não adianta uma única aula de pedalada ou de uso de uma bicicleta se o indivíduo tem medo de se precipitar e lançar-se em pedalar. Para concretizar a experiência de se aprender a pensar não há bulas e receituários, mas um pôr-se à obra, colocando-se na tarefa de despertar uma *tonalidade afetiva fundamental* para o pensar: "temos de nos pôr a caminho" (Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 130).

Para isso, no ser-aí existe a possibilidade dessa empreitada, desse pôr-se a caminho de pensar, embora nem todos se coloquem nessa disposição. Esta *tonalidade afetiva fundamental* que coincide com o pensar só pode vir a lume por um *salto*. Nesse salto, nessa *prontidão para* e *acolhimento* típico de uma *postura* ou *atitude*, gera-se certa transposição, como é possível ler em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, que arrasta o pensador para um lugar, encontrando sua "casa", sua morada e habitar. Nem todos são capazes dessa tarefa porque o elemento que deve ser pensado desvia-se do ser-aí, subtraindo-se, recolhendo-se, ocultando-se dele. O salto ainda se refere a uma profunda ruptura no que tange à confiança em certezas e valores sedimentados pela tradição. Por isso mesmo, essa *tonalidade afetiva* que deve ser despertada para o pensar precisa afinar o pensador em relação à constante procura por destruir os pressupostos que outrora delimitavam o próprio ato de pensar.

Heidegger caracteriza certa subtração (ocultação do ser) que viria a ser a própria diferença original entre ser e ente (*seer*), que em sua perspectiva se tornaria temporalmente o mais presente e obnubilaria tudo aquilo que toca o ser-aí na mundanidade cotidiana. Para o filósofo, a subtração arrasta o ser-aí para um *lugar*, "mesmo que de imediato e finalmente o notemos ou não"[46] (HEIDEGGER, 2005, p. 131). E o que se subtrai é o mais grave, a questão mais nobre a ser pensada, a saber, o fato de o ente *ser*, aquilo que dá o que pensar: o acontecimento do ser, visto que "subtração é acontecimento" (HEIDEGGER, 2005, p. 131),

[46] Isso tem uma profunda relação com a estrutura própria das *tonalidades afetivas fundamentais*, já que diferente daquelas que são hodiernas, as fundamentais são imperceptíveis.

Ereignis[47]. É pelo ocultamento do ser que o ser-aí acaba se valendo do ente, e esta forma na qual o ser-aí forja seu mundo a partir do aparecimento do ser no ente, identificamos com a dimensão da *prontidão para*, primeiro caráter estrutural das *tonalidades afetivas fundamentais*.

A casa, por seu turno, não alude, como já explicitado acima, às construções de alvenaria ou qualquer outro tipo; não é nenhuma edificação destinada à moradia, uma vivenda com móveis, conforto, etc. A "casa" é o fruto dessa prontidão instaurada por uma *tonalidade afetiva fundamental*. Como prontidão, o impulso ganha a configuração daquilo que "não tarda, de ligeiro, de imediato" (Cf. CUNHA, 2010, p. 525). O impulso *é o que não tarda*, visto que acontece no espaço entre ser-aí e a totalidade dos demais entes enquanto tais. Não tarda e possui um dinamismo próprio de imediatez e subtaneidade porque tende a estar ou voltar "para casa", isto é, procura prontamente estar no espaço que é mais familiar, mais íntimo, mais vital. O impulso é a prontidão para o mais vital. E a *prontidão para* deve obedecer ao impulso vital, isto é, obedecer ao ritmo da casa, do espaço no qual se habita, aquela postura que convoca para o habitar, e que por isso é envolvido pela *tonalidade afetiva*, afinando o pensar e o ser-aí ao espaço descerrado no interior dessa dinâmica. A pergunta *Que significa pensar?*, que nomeia a obra na qual nos detemos nesse momento, acena para a sua própria resposta.

Comentou-se acima que a prontidão que ocorre a partir da *tonalidade afetiva* convoca um habitar, e o lugar que o pensador habita é o pensar. Esta convocação está na base da pergunta de Heidegger *Que* significa *pensar?*. "Significa" é a tradução do alemão *heisst* (*Was* heisst *Denken?*). O verbo *heissen* pode também ser entendido como *befehlen*, que possui o sentido de mandar, convocar. Do mesmo modo, algo manda, convoca a possibilidade e necessidade de pensar. E isso já aponta para o que é um gesto inevitável e característico da facticidade: uma "exigência, urgência, como tesão/Eros, que se manifesta à procura do que o envia, manda e provoca: pensar como dádiva fatídica a acontecer inevitavelmente" (SCHNEIDER, 2005, p. 71). O pensar assim convoca, manda e envia – isto é, afina – o ser-aí para o exercício contínuo de ter de se apropriar, singularizar. Contudo, do que trata esse *convocar*?

[47] Essa noção ganhará grande importância no pensamento de Heidegger posteriormente à viragem de seu pensamento. Isso porque o que interessará ao pensador será o exame do ser em sua diferença ao ente, pensado temporal e historicamente, em suas condições de aparição, sendo essa dinâmica o fenômeno do *Ereignis*, aqui traduzido por acontecimento apropriador.

Na quinta conferência de *Que significa pensar?*, nosso autor assevera que não se deve guiar pela avidez de alcançar cegamente uma resposta objetiva para essa pergunta-título, esse *leitmotiv*, visto que o necessário é permanecer na pergunta. Pensar meditativamente, o que está muito próximo da recordação, significa conservar, demorar-se na pergunta, melhor, *atentar* para o modo como a questão *pergunta*, ou seja, inquire, interroga, indaga. Com isso, amadurece a *atenção* que aqui se procura colocar em revelo. Ora, o pensamento é convocado a obedecer ao que pertence à essência do ser-aí (Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 150).

A relação entre o convocar e o obedecer acontece à medida que este corresponde ao que é interpelado, chamado, convocado – por isso mesmo, manifestado e, por necessidade, aquilo que regressa ao ocultamento. O ser-aí é interpelado para que responda ao chamado do ser, e isso significa: colocar-se na marcha de *despertar uma tonalidade afetiva fundamental para o pensar*. O que convoca a uma tal obediência gera uma escuta da voz desse apelo. Obedecer é escutar[48]. Escutar não se reduz a uma função da sensibilidade do corpo humano ligada a órgãos que possibilitam ouvir sons. Mais do que isso, essa escuta é obediência.

A escuta obediente – que tão bem delimita um espaço próprio do pensador – deixa com que o ser-aí participe da manifestação do ser. A obediência ao apelo (do ser) que chama e interpela o ser-aí delineia os contornos do pensar meditativo, da recordação, orientado por alguma *tonalidade afetiva fundamental*. Ora, o próprio existir deve ser tomado como a dinâmica de apropriar essa obediência. Esse mandar, por sua vez, nada tem de altivez e soberba, contudo aponta antes para uma experiência de destino[49], ou seja, o que dirige, que envia e afina para a tarefa de não mais polarizar a dicotomia própria da diferença ontológica, porém, ter no pensar o que conduz e convoca para esse apelo: perguntar pelo ser, e somente o ser (*seer*). Em *Que é isto – a Filosofia?*, pode-se ler o seguinte:

> Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta a *páskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se convocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir

[48] Segundo Gilvan Fogel, em *Vida como um jogo de mando e de obediência*: "Obedecer, tanto em alemão, quanto em português, provém de 'ouvir'. Em alemão, 'gehorchen' (obedecer) e 'Gehorsam' (obediência) vem de 'hören' (ouvir) e, mais, de 'horchen', que diz *auscultar*. O mesmo se dá em português, onde obedecer vem igualmente de ouvir – 'audire', 'ob-audire'. Portanto, obediência é escuta. Mais: é ausculta" (FOGEL In. BARRENECHEA e outros, 2001, xx).

[49] A palavra alemã *Geschick* significa mando, mandado, destino. Aqui esse termo traduz uma experiência de destino (portanto, de historicidade) ao passo que se refere ao vir-a-si que se desenrola na temporalidade originária. Não se escolhe essa ou aquela referência histórica (enquanto articulação epocal do ser), mas, afina-se para uma a partir da dimensão de historicidade de cada ser-aí.

> *páthos* por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos convoca por um apelo (HEIDEGGER, 1996, p. 38).

Essa dis-posição, que é uma tonalidade de humor, é a *tonalidade afetiva*. O pensar, desperto por uma *tonalidade afetiva fundamental*, deve ser alcançado. Por isso mesmo, essa íntima relação entre o pensar e a *tonalidade afetiva fundamental* faz dele algo que deve ser "suportado, tolerado", o que "se deixa levar e convocar por". Não obstante, para isso, deve haver uma *atenção originária*, uma concentração, postura ou atitude que deve ser suportada, e, por isso, estar por ela *afinada* – por isso afirmou-se acima que o pensamento mantém uma tensão constante. Nisso há um inteiriçar-se pela *tonalidade afetiva fundamental* e, por sua vez, pelo viés do pensar meditativo, da recordação, *Andenken*, como elucidado no subitem anterior.

Nisso se caracteriza a *prontidão para*. Esta prontidão, consequentemente, ritma, doa o tom, a harmonia e ambienta o lugar onde se habita, a casa, que por ser um âmbito de total reconhecimento e ambientação é radicalmente familiar, próximo, comum. Entretanto, não é um comum público, da massa, mas o *singularmente* comum, aquilo que é extraordinariamente autêntico, sendo, por conseguinte, afinado, interessado por uma *tonalidade afetiva fundamental*, realizando um efetivo habitar. Aquilo que foi pensado posteriormente vigora sob o signo da recordação, o que muito apetece ao pensador. Todos esses elementos possuem uma conexão própria, que, se rompida, desfaz toda a estrutura até aqui descrita. Tal conexão se efetiva reunindo e conservando o pensado na memória pela recordação, sendo essa o que mantém o ser-aí em sua essência. A palavra essência (*Wesen*) diz respeito a deter-se (*sich aufhalten*), acontecer, diretamente se conectando a *wesan*, demorar-se, morar.

O pensar meditativo ou recordação (*Andenken*), não pode ser apartado daquilo em que se pensa, e nem dissociado daquele que *o* pensa, bem como da memória que reúne, da recordação que o mantém, nem da *prontidão para* que o mobiliza e o liga à procura de seu próprio rastro. Não é algo que se dê fora do ser-aí, e nem mesmo algum fenômeno que ocorra dentro dele. Em um contexto totalmente distinto, pode-se conectar esse elemento ao que Heidegger, em *Que significa pensar?*, chamou de *aprender*. "O que é aprender? O homem aprende à medida que ajusta o seu proceder em correspondência ao que em cada caso lhe é atribuído como essencial. O pensar nós aprendemos à proporção que prestamos atenção ao que dá o que pensar" (HEIDEGGER, 2005, p. 126).

A atenção, aqui referida, guia certo "ajuste" de procedimento, isto é, de comportamento que o ser-aí terá frente ao mundo descerrado que é o seu. É por esse motivo que ela é necessariamente performática. Uma vez que atravessado por uma determinada *tonalidade afetiva*, o ser-aí tem em si a possibilidade de não ser absorvido integralmente em seu mundo fático, isso, claro, quando se trata de uma *tonalidade afetiva fundamental*. É isso que a relação entre a *prontidão para* e a postura acolhedora que procuramos marcar indicam – juntamente à recordação –, visto que esta postura recolhedora é "o puro deixar dispor-se em um conjunto o que, por si mesmo, assim se prostra" (HEIDEGGER, 2002, p. 190), como escrivo na conferência *Logos*, de 1951. No entanto, o que configura uma *tonalidade afetiva fundamental*? Esta pergunta já foi feita, porém ainda não respondida em sua totalidade. O tópico que segue buscará equacionar esse problema.

2.3. Delimitação do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais*

Deve-se despertar para uma *tonalidade afetiva* que seja fundamental, determinante em situar e ambientar o ser-aí na totalidade. A própria filosofia não é senão isso: um estar afinado que se coloca em marcha para a conquista de uma postura. E essa atitude deve ser o modo básico de ser do ser-aí; é (nesse) *aí* que ele deve se encontrar propriamente. O que deve ser despertado não se constata; não se tem consciência desse elemento. Isso porque a *tonalidade afetiva* enquanto uma forma de se estar não é meramente percebida como um mero sentimento ou estado de ânimo. Ela é previamente o que sempre já está presente, dimensionando o espaço mesmo de realização da totalidade. Imbuído do exercício de cuidar da *tonalidade afetiva* desperta, isto é, ter determinada atenção para a apreensão de seu espaço próprio de realização, não perfaz algo simples de ser compreendido porque na maioria das vezes não se percebe que se está orientado por ela. Essa é a segunda caracterização[50] que faz uma *tonalidade afetiva* ser *fundamental*, ou seja, ser uma *tonalidade afetiva* vigorosa. Explicita Heidegger:

> E exatamente *as* tonalidades afetivas para as quais não atentamos de maneira alguma e que observamos ainda menos, as tonalidades afetivas que nos afinam de um tal modo que tudo se dá para nós como se nenhuma tonalidade afetiva estivesse aí, como se nós não estivéssemos absolutamente afinados:

[50] Salienta-se que no tópico que tratava sobre a recordação já aparecera a primeira caracterização que faz de determinadas *tonalidades afetivas* serem fundamentais, sendo que por meio dela acontece a assunção do destino singular do ser-aí.

> exatamente estas tonalidades afetivas são as mais poderosas (HEIDEGGER, 2006, p. 81).

De outra maneira, a *tonalidade afetiva* sucessivamente está em lugar nenhum, visto que é uma articulação particular do próprio ser no ser-aí: é seu apelo, seu gesto e a constatação de sua verdade, de seu desvelamento promovido por seu desocultar. O desvelar da verdade só tem seu lugar quando encontra um ser-aí atravessado por uma *tonalidade afetiva* que lhe possibilite comungar do desvelamento e ocultamento do ser em sua diferença em relação ao ente. Por isso a afecção está e não está no ser-aí. Não é uma propriedade do ente em questão, mas, a tônica definidora de seu estar e como este é transpassado por aquilo que o mundo lhe mostra e oferece. O ser-aí não tem mundo e nem *tonalidade afetiva*; todavia, este fenômeno, como modo harmonizador do mundo, possui o ser-aí, já que traduz um mecanismo articulador da abertura do ente que tem em jogo seu poder-ser, bem como sua inserção na totalidade dos entes. Presença e ausência que tão bem caracterizam a *tonalidade afetiva* como índice existencial fundamental do ser-aí é a mais elevada tradução da finitude. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, no já referido § 2, Heidegger explicita:

> (...) Estamos a caminho desse *na totalidade* [o mundo]. Nós mesmos somos esse "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 essa inquietude do não? Nós a denominamos finitude" (HEIDEGGER, 2006, p. 7).

A inquietude do não, a negatividade/finitude própria do ser-aí testemunha de forma precisa que esse ente só *é* enquanto *acossado por*. Esse elemento é particular ao dinamismo da finitude, uma vez que delimita que o ser do ente em jogo pouco tem de quididativo ou totalmente sedimentado. Pelo contrário, traça de maneira própria a abissal essência desse ente que precisa inevitavelmente retomar a si mesmo no bojo de sua perda, melhor, de seus envios para junto dos demais entes, envio esse que aponta para a sua condição mais radical: que é um ser finito. A *tonalidade afetiva* tem seu fundamento enraizado na finitude, ao passo que aquelas ditas *fundamentais* são justamente as que melhor apontam para essa sua essência espantosa. Essa é a terceira caracterização do *fundamental* das *tonalidades afetivas*: são *tonalidades afetivas fundamentais* aquelas que apontam diretamente para a finitude da existência humana.

Despertar uma *tonalidade afetiva fundamental* é estar na prontidão de que a mesma possa traduzir a finitude e as tensões próprias da existência. E justamente são fundamentais as

tonalidades afetivas que afinam o ser-aí de tal maneira que este não sinta a sua presença, aquelas que não se dão a todo o momento; são, por conseguinte, raras, extraordinárias. E são extraordinárias porque revelam o ente na totalidade, isto é, o Nada. Heidegger assevera em *Que é metafísica?*:

> Parece, sem dúvidas, que, em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas, por mais disperso que possa aparecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de "totalidade". Mesmo então e justamente então, quando não estamos ocupados com as coisas e com nós mesmos, sobrevém-nos este "em totalidade", por exemplo, no tédio propriamente dito. Este tédio ainda está muito longe de nossa experiência quando nos entedia exclusivamente este livro ou aquele espetáculo, aquela ocupação ou este ócio. Ele desabrocha se "a gente está entediado". O profundo tédio, que *como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência*, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Esse tédio revela o ente na totalidade (HEIDEGGER, 1996, p. 55 – itálico nosso).

Essa seria uma quarta caracterização do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais*: passam totalmente despercebidas, uma vez que são essencialmente jeitos, modos nos quais o ser-aí se encontra inadvertida e extraordinariamente, e, por isso mesmo, revela o ente na totalidade. De imediato, apenas algumas *tonalidades afetivas* mais gerais nos perpassam, como a alegria e a tristeza. Estas que são mais comuns constantemente nos tocam, de maneira que um sujeito pode achar que está apartado de uma *tonalidade afetiva* qualquer, crendo que não está afinado. Ora, pode-se, contudo, estar em uma situação a qual não se está afinado com a mesma. Porém, o não estar afinado já é uma forma determinada de afinação. Isso porque não se está afinado de uma maneira distinta, talvez como se gostaria de se estar, contudo, como esse fenômeno não possui controle psíquico, certamente estará afinado de outra forma, uma vez que a *tonalidade afetiva* é base para toda maneira de inserção prática na totalidade.

O tédio cria um jeito todo distinto de manifestação, nos remetendo incisivamente à essência mesma da *tonalidade afetiva*, qual seja, ao fundamento próprio do ser-aí, seu existir em meio à totalidade, melhor, em seu demorar-se em e, nesse demorar, compreender-se como ente. Essa seria sua quinta caracterização: ela aponta radicalmente para o *aí* fático do ser-aí, melhor, indica propriamente como o ser-aí é e está, porém, simultaneamente dimensiona o ente em questão para uma instância além de sua total imersão na cotidianidade fática. Pode-se averiguar esse exame com uma clareza apolínea na definição da *tonalidade afetiva fundamental* da angústia. Em *Ser e Tempo*, no § 40, intitulado *A disposição fundamental da*

angústia como abertura privilegiada da presença, pode-se ler sua primeira frase: "[A angústia] É uma possibilidade ontológica da presença [*Dasein*] que 'deverá descortinar' o horizonte ôntico e explicar a própria presença como ente" (HEIDEGGER, 2008c, p. 250). Não vem ao caso neste momento destrinchar a noção de angústia. Apesar disso, fica patente a caracterização da *tonalidade afetiva fundamental* como aquela que mostra ao ser-aí o ente que ele propriamente *é*, melhor, *como* ele estava. A forma de não marcar esse *como* por parte das *tonalidades afetivas fundamentais*, isto é, não saber como se estava quando tomado, configura uma sexta caracterização do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais*. O ser-aí é desviado – pelo que já se percebe o traço determinante de *afinação* das *tonalidades afetivas* – de sua cotidianidade mais próxima para a possibilidade de se singularizar, ou seja, ele se afina para o seu poder-ser si mesmo.

O segundo caráter essencial da *tonalidade afetiva fundamental* foi colocado como a necessidade de despertar uma atitude radical e necessária, a qual conduza até mesmo ao próprio filosofar. O despertar é a *prontidão para* uma atitude afinadora que dirige o ser-aí para a possibilidade de enviar-se (isso é o próprio afinar) à conquista de si mesmo. Como informado no primeiro capítulo dessa pesquisa, a singularização não possui nada de genialidade ou mesmo novidade, no sentido de adquirir um *status* distinto daquele determinante da inautenticidade. Nem impropriedade é sinônimo de massa, e nem propriedade – singularização – é sinônimo de rebuscamento, genialidade, de sobranceiro e soberba.

A prontidão desperta e afinadora passa a vigorar como algo originário, uma vez que não há razão, não há porquê, porém, articula sob a égide de uma *tonalidade afetiva fundamental* que urde a totalidade e perpassa sua malha semântica a fim de deixar que se conquiste o poder-ser que se é, arrastando o ser-aí para a totalidade do ente enquanto tal. Gilvan Fogel, em *Que é filosofia? – Filosofia como exercício de finitude* registrou: "O termo 'arrastar' indica que ele [o ser-aí], mesmo querendo, mesmo resistindo, é levado por uma força que está para além dele, que ultrapassa e dele se apodera, conduzindo-o, levando-o imperceptivelmente" (FOGEL, 2009, p. 21). Estar afinado, tomado por uma *tonalidade afetiva fundamental*, é ser *arrastado* (constitui a tal "força") para um espaço o qual não se domina, não se controla, sendo esta a sétima característica: a *tonalidade afetiva fundamental arrasta*, isto é, lança, joga ou remete *subitamente* o ser-aí para um jeito de ser originário e que, por isso mesmo, passa ao largo de sua consciência, apoderando-se do ente que tem em jogo seu próprio ser.

Por isso mesmo o *originário* possui o caráter de súbito. É esse súbito que de chofre toma para si o ser-aí em jogo. O imperativo das *tonalidades afetivas* é tão gigantesco no existir fático que elas impõem as formas mesmas de ação. É por tudo isso que a "casa", o habitar do pensador, *é o próprio pensar*. Este pensar já referido aqui não seria senão a contínua insistência na pergunta, que pouco possui um caráter intelectualista, bem como não se trata de nenhum elemento ligado à consciência e à vontade[51] - essas estruturas seriam tardias frente à originariedade da *tonalidade afetiva fundamental*. É esse o sentido do "*páskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se convocar por" (HEIDEGGER, 1996, p. 38): é ele o único lugar possível do existir, do *ser* do ser-aí, o qual é alcançado no *salto* que se comentou acima; um salto que initerruptamente já aconteceu, visto que é súbita irrupção, e que por isso mesmo não deve perder o viço do espanto. O *impulso para estar por toda parte em*, só é alcançado no pensar – salientando que esse pensar não é representacional, mas meditativo –, essência determinante do ser-aí como aqui se caracterizava, que só pode acenar e perpassar este ente quando acossado por uma *tonalidade afetiva* delimitada, em especial uma que seja fundamental.

O salto diz respeito à *prontidão para* e a *atenção* que remetem ao acolhimento da postura de se estar na dinâmica de vir-a-si perpassado por uma afecção determinante. Nela se *deixa levar por, deixa-se convocar por*, como acenado pelo texto de Heidegger citado acima. Absorvido nessa prontidão frente a esse salto, que desloca o ser-aí de sua compreensão mediana para uma instância da singularidade que é alcançada, melhor, usando uma referência já utilizada, arrastada (no sentido de o ser-aí ser afinado para ela) é jogado, de súbito, na casa, e nela habita. Nesse arrastar no qual se dá a singularidade, afinado de tal maneira por uma *tonalidade afetiva fundamental* de espanto, o ente que tem em jogo seu ser passa a fincar suas bases no impulso, isto é, no salto para a singularidade; um si-próprio que diz respeito a sua casa. E no trecho citado acima de *Que é metafísica?*, Heidegger coloca o tédio (profundo) como uma *tonalidade afetiva fundamental* que muito bem exemplifica todas as características até aqui elencadas dos fenômenos em questão.

[51] Isso em termos. Trata-se do acontecimento da singularidade, já que há algum mobilizador no ser-aí que faz com que este resida na insistência de algo. Só há insistência naquele que habita e está em uma determinada afinação. Essa condução e interesse é a constituição mesma da *prontidão para* e *atenção* típicas de uma *tonalidade afetiva fundamental*.

2.4. O *despertar* do tédio profundo enquanto *tonalidade afetiva fundamental* de nossa condição atual

O que vem à luz com esse despertar é a dimensão mais singular de uma *tonalidade afetiva*, entendendo pelo despertar o deixar manifestar de algo decisivo a uma existência singular. Despertar não deve ser entendido meramente como um acordar, constatar ou ter consciência; todavia, como o que concede origem, melhor, como aquilo que *entra* na *prontidão para*. Se aqui, mais uma vez, essa *prontidão* determinada insiste em aparecer, isso ocorre pelo fato de uma *tonalidade afetiva fundamental* precisar de uma atitude que esteja entregue, gratuitamente, a uma postura que não é escolhida consciente ou inconscientemente.

A *tonalidade afetiva* arrebata o ser-aí; este não escolhe, delibera sobre qual afecção irá despertar[52], porém, nessa se cai. Caso a *tonalidade afetiva* possa ser despertada, deve-se confessar que ela sempre já esteve *aí*. Em seu colorido, como campo aberto que se estende por uma atmosfera em que se permanece, se compreende fincado, determinado, já que determinar é criar uma afinação, isto é, a instituição de um tom ou jeito específico. O despertar é só possível ao se lançar para fora do ser-aí, no sentido de ser e estar *como* projeto, que agora se esclarece como uma *transposição*, isto é, como aquilo que remete para, arrasta para outro lugar. Se esta dimensão se apresenta como o que transpõe e arrasta, isso acontece a partir de algo que está "aí", fora, o que caracteriza essencialmente o ser-*aí*. E se uma *tonalidade afetiva* precisa ser despertada, isso se dá porque ela pertence ao *ser* do homem.

O fato de *estar* e *não estar aí* faz de uma *tonalidade afetiva*, dependendo do caso, tornar-se fundamental. Isso nos remete à sétima característica do fundamental das *tonalidades afetivas fundamentais* explicitadas anteriormente[53]. Uma tal afecção como o tédio (*die Langeweile*) está constantemente nesta condição indicada[54]. O tédio possibilita que o ser-aí

[52] Fala-se em *despertar uma tonalidade afetiva* que seja compatível com o filosofar. Por isso a insistência quanto ao que deve ser *despertado*, como algo que necessite estar de acordo com uma postura decisiva de nosso ser-aí histórico.

[53] Deve-se reler o tópico anterior, 2.3., que traz por título *Delimitação do* fundamental *das* tonalidades afetivas fundamentais.

[54] Não obstante, deve-se ter claro que o tédio possui suas maneiras menos decisivas. A análise que se segue pretende evidenciar as três perspectivas do tédio, sendo as duas primeiras, o *entediar-se por alguma coisa* e o *entediar-se junto a algo*, modos menos fundamentais deste fenômeno. Neste exame, faremos sempre referência ao tédio em sua abrangência total como uma *tonalidade afetiva fundamental*, ainda que seus dois primeiros modos de manifestação talvez não se adequem fielmente a essa estrutura. O *tédio profundo*, jeito determinante e efetivamente essencial desta *tonalidade afetiva* se desvelará em sua verdade de acordo com estruturas radicais de execução da existência do ser-aí abrindo o si-próprio. Além disso, pretende remanejar uma maneira originária de o tempo articular o existir mesmo. Por mais que o tédio profundo seja ele *a tonalidade afetiva fundamental* de

seja *transposto* para uma dimensão de singularidade que, por isso mesmo, passa a compreender seu mundo a partir de um horizonte que não deva ser mais "adormecido". Entediados, contudo, nós procuramos constantemente *fugir* desta afecção. Isso porque o ser-aí não lida bem, de imediato, com aquilo que o arrebata e redimensiona de forma singular o espaço de seu mundo fático sedimentado. Este "não lidar bem" não tem nada de moral, porém, emerge do imperativo da mundanidade de seu mundo que se manifesta por meio da cotidianidade e de seus mecanismos medianos.

O tédio é uma *tonalidade afetiva fundamental*, conforme Heidegger, de nossa *situação atual*. Fugir ou evadir-se do tédio não tem nada de má consciência. É, antes, um fenômeno no qual o ser-aí cotidiano constantemente se empenha: o tédio é uma afecção tal que, no vigor da ação hodierna, precisa ser adormecido, já que nem mesmo os passatempos mais habituais nos afastam para muito longe de sua presença. Não é possível nadificar o tédio, que etimologicamente, em alemão, significa *tempo longo*. E se o tédio nos avizinha firmemente, isso acontece porque sempre já esteve *aí*; só é possível fugir de algo que, em nossas ações cotidianas, asseguramos que previamente exista; no entanto, nem *aqui* e nem *lá*, mas, no *aí*, tanto aqui e lá, de nosso existir.

Tomado por suas tarefas hodiernas, o ser-aí age de maneira a sufocar e não deixar despertar uma *tonalidade afetiva fundamental*. Se esta afecção assim acontece, é porque está constantemente adormecida. Por esse motivo que despertar uma *tonalidade afetiva fundamental*, não deixar que volte ao adormecimento, é igualmente singularizar: o tédio profundo é um remetimento para o próprio (do) ser-aí, de maneira que este sinta o abismo de sua finitude. Singularização ocorre de maneira a não deixar que uma *tonalidade afetiva fundamental* adormeça, de maneira que esta arraste o ser-aí para uma afinação autêntica com o mundo revelado, sendo essa afinação uma forma de transposição para o interior de. O tédio profundo, assim, de maneira exemplar, muito explicita a sexta característica das *tonalidades afetivas fundamentais*, já que tais afecções *deixam que possa se manifestar um* como *situacional ao qual o ser-aí é desviado para si próprio*.

---

nossa condição atual, além do exemplo escolhido para esclarecer as determinações do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais* explicitadas acima, colocaremos as demais, para fins metodológicos, igualmente como fundamentais, tendo em vista que o tédio profundo, para desvelar, precisa superar suas formas menos vigorosas, embora igualmente importantes.

O tédio possui, já em sua etimologia (claro, faz-se uma referência a etimologia desse termo em alemão) uma íntima relação com o *tempo*: esta possibilita a experiência do tempo originário, como outrora apontado[55]. Perguntar pelo tédio é questionar o tempo e por aquilo que é entediante. A partir disso, qual a configuração do entediante? Um indivíduo vai ao cinema a fim de assistir a um filme que, ao começar, não se revela como algo interessante, não prendendo a atenção do espectador à película. Os diálogos são fracos, as músicas sem vibração, algumas desconexas das cenas, o diretor não faz jus à reputação que possui. Os atores são medíocres, olhamos para o relógio e o tempo não passa, e... a película não acaba nunca! O filme é entediante, no entanto, não no sentido de causa que dispara uma consequência, o tédio. O entediante possui um *clima arrastado*. Ele não acaba e não nos conduz a nenhum lugar. É arrastado e *aborrecedor*, sendo por isso entediante. O que entedia é, aparentemente, oriundo das próprias coisas, mas nem isso: o entediante está e não está *nas* coisas, fazendo do filme aquilo que não nos diz respeito, que não nos afeta. Essa é a primeira forma do tédio superficial: o ser-entediado por alguma coisa. Naquilo está sua marca: o entediante parece residir naquilo que aparentemente não nos toma e assedia. O tédio não é uma causa, bem como consequência do entediante, visto que sua experiência é marcada por algo que não é caracterizado por uma indiferença.

O tédio não é sinônimo de indiferença. O fato de não estarmos entregues ao filme não faz da postura do ser-aí indiferente ao mesmo. Apesar disso, o ente em questão é mantido em um *vazio*, abandonado à deriva do tempo que não parece transcorrer. O entediante é *arrastado* e *aborrecedor em sua aridez* (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 105). O arrastado é o que não nos prende, e o aborrecedor o que nos abandona à deriva, largando-nos no vazio. Esta é a configuração do *entediante: este é o que nos arrasta e nos larga à deriva do vazio*. De modo algum o filme produziu um efeito.

Nesse contexto de seu pensamento, Heidegger abandona definitivamente a perspectiva de que a *tonalidade afetiva toma* ou *afeta* o ser-aí – já nesse momento acenos da viragem ocorriam espaçamente. Esse fenômeno não pode empreender algo dessa natureza. Isso porque soa como efeito de uma causa, dando a entender que as afecções são motivadas por alguma coisa. Elas não estão nas coisas e nem no ser-aí, e somente por isso que se constituem

[55] Conferir tópico 2.1.1., cujo título é *O nexo ontológico entre* tonalidade afetiva, *tempo e História*, presente neste capítulo.

elementos afinadores, sintonizando os jeitos de ser com o aberto enquanto tal. Escreve Heidegger:

> É possível que as coisas se deem desta forma e que tenhamos apenas transcrito a situação, continuando, porém, a pensar que o tédio foi causado? De maneira nenhuma. Queremos dizer inversamente, que fomos *afetados* desta ou daquela maneira e que nos encontramos aí nesta ou daquela maneira? Tampouco. Pois não queremos dizer apenas e em primeira linha que o livro produziu em nós um efeito, mas sim *qual é o caráter* que o próprio livro possui. Por isto, o nosso discurso significa: o livro é de um tal modo, que ele pode afetar alguém desta ou daquela maneira e fazer com que este alguém se encontre aí desta ou daquela maneira? Não, mesmo isso não corresponde ao que gostaríamos de expressar. Ao contrário, o que gostaríamos de dizer é: o livro é de um modo tal, que *nos traz até o interior* de uma tonalidade afetiva que queremos ver agora reprimida (HEIDEGGER, 2006, p. 105 – *itálico nosso*).

Qual o *caráter* daquilo que *nos traz ao interior*, como expresso na passagem citada? Interior de quê? O "ser tomado" ou "afetado" passa a configurar finalmente apenas um afinar. O *ser-afinado* ganha a dimensão de ser aquilo que *determina* e articula o acontecimento que faz e apropria as *tonalidades afetivas*. Não se entedia com isso ou junto àquilo, porém, com isso que é revelado se afina de modo a determinar o *caráter* mesmo do ente em questão. Afinado, o ser-aí é transposto ao interior da dinâmica que traduz o seu ser. Todavia, como ocorre a afinação típica do tédio?

O tédio, em sua maneira mais superficial, é algo do que tentamos constantemente nos esquivar. Se o filme, do exemplo acima, nos entedia, buscamos formas alternativas, de curto tempo, que possam nos ajudar a fugir dele. Seu tempo longo passa a ser substituído por um tempo curto de coisas das quais podemos nos valer para passá-lo – rapidamente pego o celular para saber das fofocas, uma vez que não toleraria ficar comigo mesmo muito tempo "a sós". Na cotidianidade, busca-se passar o tempo muitas vezes. Quando se espera o ônibus, quando a aula não transcorre, quando a pessoa amada não chega. Em muitos momentos o tédio nos assalta, todavia, o mundo se rearticula oferecendo uma miríade de elementos que podem me ajudar a "suportar" o tempo longo, uma vez que são os passatempos o que não faltam na era da técnica. No ponto do ônibus, pego um fone de ouvido, conecto-o ao celular e fico "menos" entediado ao ouvir aquela banda que tanto gosto, e, simultaneamente, fico com os olhos grudados em um joguinho que me absorve e quase me funde com o aparelho. Na aula daquela disciplina que não me cativa, acabo fazendo uma tarefa, letargicamente, de outra disciplina, quando não me vejo desenhando na mesa ou sendo acordado pelo professor. A espera da pessoa amada é aguardada nos afundando em uma garrafa de vinho, quase amarga, visto que o

outro não chega. Sentimos a presença do tédio *fugindo* dele. É em sua fuga que ele se atualiza nos impondo sua essência e o "peso" de nossa finitude. O passatempo possui um íntimo nexo com a finitude, uma vez que tal fenômeno procura, de maneira geral, desviar-se daquele abismo. Afirmava nosso filósofo:

> Assim, somente no *passatempo* conquistamos a postura correta, na qual o tédio *vem ao nosso encontro sem disfarces*. Pois não podemos transformar o tédio, como um estado que vem à tona por si mesmo, em um objeto de consideração, mas precisamos toma-lo do modo como nos movemos nele: do modo como buscamos simultaneamente nos livrar dele (HEIDEGGER, 2006, p. 110).

No passatempo o tédio se impõe como aquilo do que se procura afastar; ele visa acabar com o tédio. Deve-se notar que aqui acontece um impasse: nessa situação, o *tédio* passa a ser sinônimo do *tempo*. O passatempo expulsa o tédio/tempo, o *tempo longo*, arrastado e aborrecedor em sua aridez. Com o passatempo, mata-se o tempo. É justo esse o sentido do passatempo: matar o tempo. Não obstante, a experiência descrita, "matar o tempo", seria, a partir da compreensão originária do tempo, algo impossível. A expressão "matar o tempo", na presente ocasião, é o mesmo que procurar um subterfúgio para *acelerar* o tempo, isto é, colocá-lo em movimento. Matando, assim, o tempo, dever-se-ia exterminar o tédio, porém, o que tem, assim, uma conotação de expulsar, acaba por estimulá-lo. É visível como a temporalidade originária se impõe nesse momento. Sempre que o tédio nos acossa, faz-se algo que se manifesta dentro dos modos de ser possíveis ao ser-aí em sua totalidade, o que significa, que a ação a ser tomada tem sua gênese em um vigor de ter sido que se atualiza porvindouramente. "Expulsando o tempo", estimula-se o mesmo ao atualizar algum modo de ser. Se no cinema o filme não passa, poderia sair da sala e ir embora, sentar em um bar e pedir um chopp, dormir na própria sala de filme, mexer no *whatsapp*. A ação a ser tomada, não consciente, diz muito sobre o ser-aí em jogo, já que aponta para uma atualização de uma temporalidade que fora instigada pelo tédio. Na *tonalidade afetiva* do tédio estimula-se o tempo originário, ainda que inautenticamente.

O tédio está encravado na essência do ser-aí, que se situa em sua existência finita. É precisamente contra a finitude, que tão bem reverbera no tédio, que o passatempo luta. "No tédio trata-se de um espaço de tempo, de uma demora, de uma permanência peculiar, de uma duração. Portanto, de qualquer forma, do tempo" (HEIDEGGER, 2006, p. 116). O olhar para o relógio, que não deve ser entendido como passatempo, é a constatação de que o tédio se revela, já que ele deixa entrever o desamparo em relação do próprio passatempo, e isso porque

o passatempo não consegue ignorar o transcurso temporal que se prolonga. Com o passatempo procura-se uma distração para o tempo hesitante, para a aflição proporcionada pelo tempo longo. “O passatempo é um ataque contra a hesitação do tempo: contra esta hesitação que nos aflige” (HEIDEGGER, 2006, p. 119). O fato de olhar para o relógio não interessa em nada ao entediado; ainda que o faça, o ser-aí entediado sabe que o tempo não vai mudar de atitude, não vai deixar de passar. Não se quer saber as horas; apenas se tentar constatar que o tempo será dissipado. No que consiste tal *aflição*?

É evidente que não será agora que se começará a comentar a respeito de elementos psíquicos. Esta aflição não diz respeito a nenhum tipo de algo que atenta contra o ser-aí, algo repentino que o assalta. A aflição sobre a qual Heidegger se propõe a pensar é uma hesitação do curso temporal. Porém, o hesitante se mantém retraído e, por isso, velado em um âmbito distante do ente em jogo, sem o acossar. O entediante traz o seu caráter de aflição. O que aflige é o que retém o próprio ser-aí. Isso, mais uma vez, questiona a dimensão desse entediante, não o colocando fora do *aí* do ser-aí, tampouco o dimensionando como algo que está no interior deste ente.

O que retém retira um espaço próprio de movimentação do ser deste ente, visto que esse é retido no *ser entediado* – isto é, o que nos entedia. Este caráter, que desvela o passatempo, abre-o de modo tal que manifesta algo de fundamental: apresenta aquilo do que o ser-aí entediado procura se livrar, ou seja, o tempo longo, melhor, o tempo enquanto elemento que urde o fio do tecido do existir. O tédio é uma *tonalidade afetiva fundamental* porque revela, de maneira especial, que o existir do ser-aí *é* tempo, que seu *ser é* tempo, e que o tempo, constantemente, *se temporaliza*.

O passatempo busca oferecer uma ocupação que foi perdida na presença do tédio, ocupação essa que o passatempo oferece, na contramão, uma “ilusão” de que o tempo passará mais rápido. Por isso, o tédio em seu caráter de entediante, possui uma dimensão daquilo que retém, e igualmente passa a oferecer, estranhamente, a possibilidade de o ser-aí se ocupar com algo, não interessando aquilo *com que* se ocupa, mas, meramente o ato de se ocupar enquanto tal, de modo a não decair em uma *serenidade vazia*. O problema é que não há movimento *nesta* temporalidade, no sentido de algo que passe de alguma maneira; não se trata de um transcurso do ponteiro do relógio. Seu movimento e dinâmica próprios se articulam no decorrer do existir que, ontologicamente, procura desvelar seu absurdo. Esta temporalidade acontece no *interregno* do tempo do filme que não passa. Nesse interregno o ser-aí é mantido

e nele se retém. Todavia, *em que* e *junto ao que* tal interregno nos mantém e detém? No tédio e junto ao tédio, isto é, uma *tonalidade afetiva* que instala um demorar, um durar e hesitar. O que se busca no passatempo: por meio dele procura-se impedir que o tempo transcorra, procura-se afastar ou desviar de sua hesitação e interregno.

Aquela serenidade vazia acontece de maneira que o ente em questão busque se ocupar com algo. Nas ocupações, lida-se com aquilo que *cativa*, bem como com o que igualmente se nos prende e perde, já que nos ocupando com algo e buscando fugir do tédio, *perdemo-nos* em meio àquilo que nos prende, e isso porque se é *perturbado* pelas coisas. A *lassidão* do tédio é absorvida por algo, retirando quase toda a possibilidade de lidarmo-nos com coisas diferentes à exceção daquilo que já nos ocupamos, deixando que *nossa situação atual*, mais uma vez, volte ao adormecimento. Contudo, não é a serenidade vazia que dispara o entediante: este previamente já está aí, uma vez que nunca pode ser causado por um ser simplesmente dado. Isso evidencia que o ser-aí é o lugar tenente em que se desvela a *tonalidade afetiva*, pois o entediante sempre já está disposto, embora não se manifeste por uma *causa* determinada; não é por causa disso ou daquilo que se entedia, por algum ente simplesmente dado; entretanto, o entediante vem à tona porque as coisas simplesmente dadas *estão* de algum modo se retraindo ao não se doarem ao ser-aí. Não é a coisa em si que nos deixa vazio; todavia, elas se mostram ao ser-aí deixado vazio.

Este vazio não tem nenhuma relação com ausência ou presença de algo – mais uma vez essa ideia proporia uma relação de causalidade abolida por Heidegger. O que nos deixa vazios é o *próprio ser-aí. O entediante se manifesta de acordo com a situação na qual se está*, de modo que as coisas nos abandonem, isto é, já não se oferecem mais, o que, novamente, se refere à serenidade vazia. O vazio é a falta daquilo que deveria se oferecer/mostrar no seio do entediado. A serenidade vazia é marcada pela falta daquilo que deveria se oferecer. Escreveria o pensador:

> (...) o deixar-vazio, enquanto um recusar-se, pressupõe seguramente *algo simplesmente dado*, mas que este precisa ser justamente *algo determinado* e *esperado* em relação a uma situação determinada, para que *possamos ser deixados vazios por ele*, no sentido do *ser-entediado por...* (HEIDEGGER, 2006, p. 125).

Esta serenidade vazia do entediante, enquanto caráter definidor da primeira forma de tédio, a saber, *o ser-entediado por alguma coisa*, acaba por instalar a recusa do tempo hesitante que nos aflige.

A segunda forma de tédio, *o entediar-se junto a algo*, se orienta por determinado problema quanto ao passatempo. Na maioria das vezes, esta é uma forma do tédio que acontece e que não pode, por razões distintas, aparentemente se fiar no passatempo. O passatempo esclarece nitidamente que a *tonalidade afetiva* do entediar-se junto a algo é um afeto de situação, uma vez que nesta modalidade o tédio mesmo se manifesta, embora possa ser conduzido, no plano das ações, de diversas maneiras. Ora, o passatempo está constantemente ligado à essência do tédio, mas, não o contrário.

No entediar-se *junto* a algo o passatempo não emerge. Isso aconteceria em situações nas quais se precisa seguir certas regras, por exemplo: em uma reunião, alguém que gostaria muito de bocejar, para manter a boa convivência, pode preferir segurar o bocejo. De tal maneira se percebe que o passatempo não é abolido totalmente; ele é transformado. Na verdade, o que ocorre é uma intensificação do passatempo, visto que não mais deve ser analisado isoladamente, mas a partir das situações que se apresentam em sua totalidade.

Volta-se ao exemplo da reunião escolar. As pessoas são conhecidas entre si e se têm em alta estima. O lugar é confortável, climatizado, e há um saboroso café, além de amendoim! Começa o conselho de classe e os casos dos alunos são discutidos. Entretanto, nessa situação, o tédio já se manifestou, ainda que tão somente dias depois da reunião isso possa ter sido percebido. Naquela situação aconteceu de alguém ter desejado bocejar, entretanto, pela circunstância tensa do conselho, ele se segurou. Quando ele pensa naquela situação, lembra que estava rodando a caneta nas mãos como que de brincadeira e não parava de balançar as pernas. Outros também o faziam, como que procurando um passatempo à mão, acessível, para matar o tempo. O tédio não se faz perceptível na ocasião da reunião. Deixou-se constatar agora, dias depois de ter ocorrido, que não só a reunião em si fora entediante, mas também sua própria atitude na reunião, a dele e as dos outros, que pareciam estar absorvidos pelas mesas escolares. Dessa maneira, ao visualizar anteriormente o calendário de reuniões, já algo desencadeava aquela situação. O fato de ir à reunião já era em si o passatempo, visto que poderia não se ter ido. O problema que emerge disso é: através de quê houve o tédio? Não se entediou *pela* reunião, porém, *junto* ao seu calendário e com todo o seu contexto.

Nessa situação peculiar, o passatempo e o tédio entram em uma sintonia. O passatempo, pelo entediar-se, torna-se muito mais abrangente que na análise anterior da primeira forma de tédio. Isso porque *aparentemente* não se estava entediado, e, por isso mesmo, o passatempo requeria para si *toda a situação*. A situação não é *o que* nos entedia,

embora esteja *junto* àquilo que nos entedia. Na segunda forma do tédio, não se sabe dizer ao certo o quê nos entedia, diferente da primeira forma, na qual se entedia por isso ou aquilo. "Eu não sei o quê" (HEIDEGGER, 2006, p. 142) entedia, acaba por ser algo determinante na segunda forma do tédio. É importante deixar claro que nenhuma das duas formas de tédio até aqui apresentadas é superior à outra.

O que nos entedia não é certo ente, bem como nenhuma circunstância determinada ou passível de ser indicada. A retenção ao tempo hesitante somente cabe à primeira forma de tédio: o tempo é o que nos afligia. Na segunda forma do tédio o tempo não se torna aparente e primeiramente um problema, já que de imediato não nos aflige. O relógio já não é observado, e nem se procura um passatempo específico. Se não há um ente com o qual lidar na situação, também nessa segunda forma do tédio o ser-aí não ficará vazio, pois falta esta maneira de entediar-se, bem como a serenidade vazia. Tanto o que retém, que nos impele à lida, bem como a serenidade vazia, determinações específicas da primeira forma do tédio, já não se mostram na segunda. Não é *algo* que nos deixa vazios, mas, o próprio entediante.

Nesta forma de exercício do tédio, deve-se deixar ser *conduzido* por ele. Este ser-conduzido, que se traduz em um *deixar-rolar*, não é senão uma atualização da serenidade vazia: esta enquanto tal não existe na segunda forma de tédio, destarte, atualizada como o *deixar-rolar*, ela acaba por metamorfosear-se em algo que se desenrola no tédio junto a. "(...) este deixar-rolar é uma serenidade vazia que *se aprofundou*" (HEIDEGGER, 2006, p. 141). Esse fenômeno se manifesta quando, ao conferir e "aceitar" a convocação para a reunião, o ser-aí se deixa conduzir para. Assim, sustenta-se que não é algo objetivo que entedia: no entediar-se junto à, o que entedia é toda a situação.

O deixar-rolar, diferentemente da serenidade vazia que vigora através da fuga de um preenchimento, "*cresce desde o fundo*" (Idem). Esse caráter do entediar-se junto a se oferece como um passatempo que, distinto da primeira forma do tédio, não o expulsa, mas, pelo contrário, produz o tédio e deixa com que se espraie por toda a situação. Dessa maneira, o entediar pode se dar sem fazer referência a algo que vem ao encontro. O deixar-rolar, pelo qual *nada se busca propriamente* e, pelo contrário, se deixa ser levado pela situação, promove uma circunstância que remete o entediado para longe de si, fiando-se naquilo que transcorre – ficando claro que se fecha à possibilidade de desnudamento de nossa singularidade: "Neste não buscar nada ulteriormente, que para nós se esclarece por si mesmo, *escapamos* de certo modo de nós mesmos" (HEIDEGGER, 2006, p. 143).

O tédio profundo, em contrapartida, é totalmente silencioso. Não se deixa constatar nem perceber, visto que é marcado por uma *quietude singular*. Quanto mais discreto, mais vasto o tédio. Além disso, não há nenhum passatempo para o *tédio profundo*. Nada mais é reconhecível, nem uma coisa qualquer, nem mesmo uma situação particular. Ele se diferencia do ser-entediado por alguém em uma situação determinada, bem como do entediar-se junto a algo por ocasião de uma situação determinada, em especial, pelo "uso" do passatempo.

Não há passatempo no tédio profundo. No tédio profundo o ser-aí se transformou, de modo que o passatempo simplesmente já não se abre mais ao uso, uma vez que ele já não é mais admitido. É o modo desde o qual o passatempo se relaciona com o tédio que diz o caráter próprio de cada tipo de tédio. Na não dação do passatempo, o entediado deve suportar e ser ele mesmo aquilo a ser afinado no tédio profundo. Abrindo assim o mundo, o tédio profundo possibilita uma compreensão radical, visto que sua afinação não se esgota no próprio ato de abertura do possível. Em suas cercanias, o ser-aí, distinto do tédio superficial marcado pelas duas formas anteriores, deve *aprender a ouvir o próprio tédio*, visto que não há mais nada no qual ele possa se fiar. No primeiro tipo de tédio, o ser-aí não *precisa* escutá-lo, e no segundo caso não se *quer* escutá-lo. No terceiro caso não há mais para onde fugir. A necessidade de *deixar* o tédio profundo se manifesta, constitui um traço da liberdade do si-próprio[56].

No bojo de seu silêncio característico, o tédio profundo é marcado pelo que *é entediante para alguém*. Não se trata mais de um entediar-*se* junto a. O *quem* se entedia é um *alguém* impessoal. Nesse "alguém" reside o vigor/essência do tédio profundo: ele impessoaliza o entediar, de modo que todas as referências que esse alguém possuía caem por terra. Esse alguém não possui mais nome, lugar, idade, etc. Não possui nada. Não resta nenhum estado psíquico que assegure quem é esse *aí*. Isso não significa uma abstração que o tédio profundo pudesse impingir sobre um ser-aí. O entediar-se transporta o *aí* fático do ente em questão para um indiferente *ninguém*.

No tédio profundo, a serenidade vazia já não mais procura ser preenchida, visto que já não procura estagnar o si-próprio. Este *aparentemente* se perde na serenidade vazia, embora

[56] É decisivo que se atente para os fenômenos da liberdade e da singularidade como compatíveis e que continuamente se revelam por meio de uma *tonalidade afetiva fundamental* que precisa se desvelar. Esta é a *ausculta*, que se mostra em uma articulação com um tipo de pensar determinado, a *meditação*. Consequentemente, a singularidade (ou si-próprio) sempre se manifesta no contexto do que aqui chamaremos de *tonalidade afetiva fundamental* da solidão.

esta aqui também não tenha vez, no sentido de que no tédio profundo o entediado não procura recursos para se fiar. Este vazio não será agora oriundo da serenidade vazia, mas, da condição estrutural do próprio ser-aí, de sua temporalidade própria. Por esse motivo, no tédio profundo o ser-aí não quer nada, e nesse "não querer nada" o tédio reside. No tédio profundo somos arrastados ou transportados para a indiferença e a presença corrosiva do vazio que se é. "Tudo em geral e cada coisa em particular torna-se, em uma tacada só indiferente" (HEIDEGGER, 2006, p. 164). Isso não significa afirmar que o ente desaparece e o ser-aí se torne assim "cego". O ente se mostra enquanto tal na totalidade, isto é, em sua indiferença. Portanto, o vazio do tédio profundo perfaz essa indiferença que engloba o ente na totalidade. No interior do tédio profundo, somos impelidos em sua direção, o que significa afirmar que caímos na verdade, do desvelamento do *seer*, por intermédio de sua abertura.

No tédio profundo, o entediado paira em uma intensa indiferença, que faz, pela serenidade vazia, o ente entrar em uma recusa. O que se recusa à dação é a possibilidade de ação, e na retenção desse tédio, essas possibilidades que se recusam ficam aí dispostas, indistintamente, a esmo. E se essa forma de tédio esvazia as possibilidades de ser, ela aparentemente acaba por não ter uma ligação efetiva com o tempo, já que o tédio profundo não ocorre mediante uma hesitação, ou mesmo por uma dissipação do tempo. *Aparentemente* no tédio profundo o entediado é retirado do tempo, é dele deslocado.

O ente se torna indiferente na totalidade no seio do tédio profundo, que "é entediante para alguém". Quem? Não para esse ou aquele sujeito, que impessoalmente se deixou revelar no tédio. Não é um alguém impessoal, também ele insignificante, mas, para o si-próprio. Este si-próprio também se tornou insignificante, o que não significa que perdeu a sua determinação. Pelo fato de a insignificância do tédio profundo o acossar, esta mesma determinação o afina *fundamentalmente*. Esse si-próprio assume de maneira afinada o recusar das possibilidades que estão dispostas, melhor, essa singularidade assume a si mesma enquanto tal. Assumir o ser que é o seu significa: sê-lo, exercitá-lo como elemento infundado que é. O que visa à possibilidade enquanto tal é o próprio *possível*. Heidegger escreve algo decisivo quanto a essa questão. Conforme o filósofo:

> Este mais extremo e primordial, este possibilitador de todas as possibilidades do ser-aí enquanto possibilidades, isto que suporta o poder-ser, suas possibilidades, é tocado pelo ente que se recusa na totalidade. Isto significa: o ente, que se recusa na totalidade, não anuncia possibilidades quaisquer de meu próprio, não relata nada sobre elas. Ao contrário, este anúncio inerente à

> recusa é um *chamamento*, o próprio possibilitador do ser-aí em mim (HEIDEGGER, 2006, p. 170).

Pelo expresso, o tédio profundo perfaz um deixar vazio daquela serenidade vazia de maneira que a retenção, que acaba por se definir como um modo originário de afinação, impele à possibilidade originária do si-próprio. O ente em sua total abrangência que se recusa à possibilitação, junto aos elementos descritos do deixar vazio e da retenção, o ser-impelido à possibilidade originária de regressar a si mesmo traduzem o tédio profundo, uma *tonalidade afetiva fundamental* que deve ser despertada por que nela o ser-aí decide por si mesmo: "Este *decidir-se* do ser-aí por si mesmo, por ser sempre e a cada vez o determinado em meio ao ente, por ser o que lhe foi dado ser, este decidir-se é o *instante*" (HEIDEGGER, 2006, p. 176). Isso porque, através de uma abertura temporal, este ente é imerso em uma teia significativa em meio ao ente em sua totalidade. O instante, já comentado no tópico anterior, é a perspectiva frente ao caráter próprio da decisão na qual se abre a possibilidade de uma ação. O tédio profundo instala um *tempo que bane* o ser-aí de suas referências mundanas, que, por sua vez, institui um instante que pavimenta um remetimento ao seu ser-próprio. Este instante é a possibilidade originária fundamental do ser-aí. O tempo que bane no tédio profundo tem sua ruptura pelo instante. O instante extraordinário do tédio profundo originário do tempo que bane instaura a *possibilidade*.

O tempo longo é uma temporalidade que se amplia na *temporalidade* do próprio ser-aí, uma temporalidade que o mantém preso, e nessa amplitude em que o ser-aí é preso, *para* ela ele igualmente é banido. Essa amplidão não o faz livre, porém, o oprime, apontado radicalmente para a sua *brevidade*, sua incontornável *finitude*. "O tornar-se longo é um *eclipse da brevidade do tempo*" (HEIDEGGER, 2006, p. 181). Este "eclipse", no fundo, não é outra coisa senão o que impele à ação e ter de ser, determinando (ou seja, *afinado, dando o tom, o ritmo, a pátria/casa*) o ser-aí. O que se eclipsa na longevidade do tempo são as possibilidades reveladas originariamente pelo instante, em especial, a *possibilidade das possibilidades*: o ser-livre. Dessa maneira, o tédio profundo é *a tonalidade afetiva fundamental de nossa condição atual* por ininterruptamente, até mesmo em suas condições mais simples, desvelar a brevidade do tempo originário e, por consequência, do existir do ser-aí.

Este tópico, contudo, não pode ainda se encerrar antes de esclarecer um ponto. Em certo momento de seu desenvolvimento, foi associada ao tédio uma forma decisiva de auscultar, interpretada na presente pesquisa também como uma *tonalidade afetiva*

fundamental. Vimos que o tédio profundo instala uma ausculta radical à temporalidade, que aponta para a dimensão de pátria/casa que neste capítulo se propôs compreender. Ainda na antiguidade grega, o pensador originário Heráclito de Éfeso já tinha apreendido essa experiência, o teor essencial dessa *casa*, já que escreveu em seu fragmento 119: "A morada do homem, o extraordinário" (HERÁCLITO In: PENSADORES ORIGINÁRIOS, 2005, p. 95). Em relação à análise de Heidegger acerca da meditação de Heráclito sobre o *logos*, reside um elemento que a esta investigação já se mostrou inúmeras vezes caro: a essência do *logos* é uma *postura recolhedora/acolhedora* (Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 199), que muito foi apontada neste capítulo, embora ainda não tenha sido desenvolvida com a devida acuidade. Para se aprofundar esta análise que caracteriza a *tonalidade afetiva* a partir de uma *prontidão para* que perfaz uma *atenção* ao *pensamento meditante* (recordação), é de crucial importância retomar a interpretação de Heidegger acerca do *logos* heraclítico.

2.5. A conexão fundamental entre *tonalidade afetiva* e a *postura recolhedora*: o *logos* como disparador da *tonalidade afetiva fundamental* da ausculta

Como caracterizado acima, busca-se retomar alguns acenos da leitura de Heidegger a respeito do pensamento originário de Heráclito de Éfeso (535-475 a. C.), em especial quanto a sua interpretação do *logos*, uma das palavras originárias do mencionado pensador grego. Com isso, procura-se colocar a questão pela essência do *logos*, e não entendê-lo como fala, razão ou sentido, simplesmente, embora essas também sejam possibilidades que circunscrevem o poder evocativo que essa palavra originária possui. Heidegger procura ver essas interpretações como algo tardio, já que o *logos*, primariamente, não tinha essa conotação, uma vez que se referia à manifestação do ser em sua diferença em relação ao ente. O que legitima essa apropriação da referida palavra grega é o fato de o próprio Heráclito, em seus fragmentos, não possuir preocupação de tecer uma análise da linguagem, propriamente; dedicava-se à tarefa de procurar traduzir, a seu modo, aquilo que entendia como o acontecimento da *physis*, a natureza.

Na leitura de Heidegger, o *logos* resguarda certa unidade que se faz enigma para o pensamento. Pensar a memória do *logos*, dado que esse tópico objetiva considerar, já seria, de antemão, um contrassenso, uma vez que o próprio pensar já sempre se recolhe no *logos* e, pelo *logos*, desdobra-se no acolhimento do real ao passo que este acolhimento precisa sempre

posicionar o ser-aí frente a este mesmo horizonte. E se esse recolhimento acontecer mediante um pensar radical de sentido, de chofre, o *logos* é associado à *tonalidade afetiva fundamental* da recordação.

Na concepção de Heidegger, o poder evocativo próprio da palavra *logos* era desconhecido em seu vigor fundamental até mesmo pelos pensadores originários, dentre os quais se deve destacar Anaximandro, Heráclito e Parmênides. O que nosso autor faz – e o faz com extrema maestria – é captar os acenos mais essenciais de tais palavras e aprofundá-los, reapropriando-os originariamente. A *atenção* e *prontidão para*, que se traduzem nos elementos estruturadores imediatos da *tonalidade afetiva fundamental* da recordação, concordam com a postura recolhedora do *logos* que se realiza notadamente como a *escuta de*. Pelo expresso, a *prontidão para* e a *atenção* são sinônimos da *escuta* característica do *logos*. Entretanto, advêm questões que devem ser respondidas: que *postura* é essa que abre certo acolhimento realizado pelo *logos*, e qual a sua conexão direta com a *tonalidade afetiva*?

2.5.1. A postura recolhedora como *tonalidade afetiva fundamental* de certa escuta concentrada

Em uma conferência de 1951 intitulada *Logos*, Heidegger buscou interpretar o fragmento 50 de Heráclito, fazendo, de início, uma leitura da tradução oferecida por Bruno Snell (1859-1939), na qual se lê o seguinte: "Se não me haveis escutado a mim, mas o sentido, é sábio dizer no mesmo sentido: *um* é tudo" (HEIDEGGER, 2001, p. 183). A mais conhecida tradução dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos, a de Hermann Diels (1848-1922) e Walter Kranz (1884-1960), verte assim o fragmento supracitado: "Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um" (HERÁCLITO, 2000, p. 93). Depois do estudo feito a partir da tradução de Snell na conferência supracitada, Heidegger chegou à seguinte interpretação-tradução do fragmento do pensador originário: "Não pertencendo, na escuta, a mim, mas à postura recolhedora: deixar pôr-se o mesmo: está em vigor um envio sábio (a postura recolhedora/acolhedora): um unindo tudo" (HEIDEGGER, 2001, p. 199). "Postura recolhedora", bem como escrito na passagem acima, é o *logos*. E, por seu turno, enquanto uma postura ou atitude, esta que se integra à dinâmica mesma do *logos* aponta para uma *tonalidade afetiva fundamental*, pois marca decisivamente uma atitude de *atenção* e *prontidão*.

É importante marcar que a própria questão da tradução da palavra em questão não se efetiva caso já não se esteja afinado para o seu desdobramento e diálogo. Toda tradução é um diálogo, e no diálogo do ser-aí que traduz com a obra aberta que se deixa acessar, de antemão, aponta para a *tonalidade afetiva* que no fragmento heraclítico já estava resguardado. Este fala em um "deixar pôr-se que acolhe", que não é senão estar na intimidade de um sincero e profundo diálogo; melhor, na obediência ao diálogo, ou, em outros termos – e não por acaso –, *afinado* ao diálogo. Nessa ocasião, esse diálogo não se trata de palavrório, mas do ser que interpela o ser-aí a fim de manifestar-se de algum modo. Por isso que se deve entrar no *tom* do diálogo. Escreve Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia*, texto de 1936:

> "(...) Nós somos uma conversa (...). A unidade dessa conversa consiste em que o Um e o Mesmo se anuncia na palavra essencial em redor do qual nos unimos e com base na qual estamos unidos e somos nós mesmos em sentido próprio. O conversar e sua unidade carregam o nosso ser-aí" (HEIDEGGER, 2013, 49).

Todo diálogo franco é estar na base de uma obediência acolhida e afinada à figura daquilo que se abriu, ou seja, na *prontidão* e *atenção para* o que se escutou. Para marcar essa obediência, Heidegger enfatiza em sua tradução do fragmento de Heráclito a palavra *escuta*. Qual o sentido dessa escuta? Antes de buscar destrinchar essa pergunta, é necessário que algo seja antes explicitado.

Heidegger entende que até mesmo a tradição filosófica nunca pensou o *logos* em sua essência dizente. E o que vem a ser o falar do *logos*, o falar do *falar*, que em sua interpretação se tornou a sentença *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem* (HEIDEGGER, 2008a, p. 192)? Se a questão for assim colocada, a linguagem[57], o dizer posto em sua saga – isto é, enquanto um manifestar do acontecimento do ser, e não o que se entende convencionalmente por linguagem enquanto proferimento verbal ou ainda por articulação de

[57] Em linhas gerais, a linguagem se mostra como um modo originário de salvaguardar a verdade do ser manifesta no ente. Nesse contexto, o questionamento pela manifestação do ser no ente tornou-se a indagação acerca do acontecimento do mundo. Isso porque Heidegger reconhecia a manifestação do ente como o próprio acontecimento de mundo, sendo esse *acontecimento* a dinâmica mais própria de realização da linguagem. Esse acontecimento é experimentado com o dizer posto em sua saga (*Sagen*). Saga do dizer significa mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir. O que se deixa ver configura a própria manifestação do mundo à medida que este incorre na necessidade radical de fazer-se presente, já que, quando o ser se revela, o mundo acontece. É a saga do dizer que consente em realizar o acontecimento do ente – inclusive a própria existência do ser-aí – deixando-o ser no âmbito do acontecimento apropriativo instaurado na linguagem. A saga, enquanto modo originário de acontecimento da linguagem, não pertence ao ser-aí. Anterior a isso, a linguagem é o âmbito ao qual o ser-aí pertence fundamentalmente, já que, "na habitação da linguagem mora o homem" (Cf. HEIDEGGER, 2008b, 236), como expresso em *Carta sobre o humanismo*, de 1946.

regras e sintaxe –, no movimento de sua experiência como o mostrante, evidencia-se como *logos*, palavra originária, arcaica e fundamental.

O *logos* está intimamente ligado ao *légein*. Esta palavra não significa, como no uso habitual da língua grega, dizer e falar. Não que essas interpretações estejam erradas ou ainda equivocadas – até porque são fundamentais a Heidegger. Todavia, não evidenciam o *logos* como essência dizente, sendo tal essência possibilitadora de aberturas de campos ou regiões do ser. Conforme a interpretação heideggeriana, *légein* diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, cujo significado é de depor e propor, prostrar e estender, em suma, *apresentar* e deixar que o apresentado se ofereça e se assente determinando em seu ser. Não é depor como pôr a parte, renunciar, destituir, ou ainda declarar em juízo, muito menos propor, que, do mesmo modo, é tomado como aquilo que se apresenta como alvitre, que submete algo à apreciação, ou ainda narrar algo, referir-se a alguma coisa para obter explicação ou conselho. Depor e propor são palavras para dizer *apresentar*. E acerca disso, Heidegger escreveu: "O *logos* leva o fenômeno, isto é, aquilo que se põe à disposição, a aparecer por si mesmo, a brilhar à luz de seu mostrar-se" (HEIDEGGER, 2002, p. 188).

Ao refletir sobre essa forma do depor como apresentar, não se visa outra coisa senão à possibilidade na qual, pelo dizer originário, o *logos* deixa uma totalidade conjuntural de entes encontrar-se em vigor, *oferecendo-os* resguardados em seu *sendo*. É determinante frisar como que nesse momento da meditação de Heidegger a questão gira em torno do acontecimento do ser em sua diferença em relação ao ente (*seer*). O problema não se equaciona mais ou não tem seu lugar tenente na estrutura ser-aí, sendo determinante para isso ter a clareza de que aqui se analisa um texto da década de 1950. Não obstante, o problema do *logos* – postura recolhedora – tem silenciado em seu bojo a problemática mais decisiva do ser-aí. Ora, por mais que o ser aconteça em sua diferença fundamental em relação ao ente, não seria possível pensá-lo sem um ente privilegiado que possa compreender tal acontecimento. Não é o pensar (se assim entendermos esse termo em sentido tradicional) que passa a dar a legitimidade para o ser-aí originariamente interpretar a questão, mas é esse que, nunca afastado do cerne do ser, se põe à marcha de usufruir de sua manifestação.

O ser-aí só age quando uma *tonalidade afetiva* o perpassa, abrindo-o para que o ser possa acossá-lo, mostrando-se pelo ente, inclusive pelo ente que o próprio ser-aí é. Depor e propor, nesse ínterim, ganham juntos outros sentidos, quais sejam, colher, ajuntar, recolher e oferecer. Entretanto, não é um recolhimento no sentido de que o homem *colhe* isso ou aquilo,

como se colhesse uma maçã em um pomar, toma ou pega algo, mas se refere a entrar na *prontidão*. Na obediência acontece uma escuta da coisa recolhida e oferecida, *acolhendo-a* como tal, uma vez que, pela escuta, o homem já está em sintonia com o ente apresentado. Isso quer dizer: *tal escuta é o mesmo que afinar, que já está imerso e harmonizado por determinada tonalidade afetiva fundamental*, e isso aproxima decisivamente o recolhedor do *logos* à recordação. Se estar afinado é encontrar-se em meio de toda e qualquer postura frente ao ser é acolhedora. Isso por si só possibilita aparecer uma atitude que deixa uma afecção harmonizar o que aí é recolhido ou acolhido, sendo que pelas *tonalidades afetivas fundamentais* deve ser acolhido e harmonizado ao todo, sendo esta a oitava característica *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais*.

À medida que algo é acolhido, isto é, o ser acontece no ente e esse é assumido como tal, este deve ser também articulado propriamente, e toda trama na qual se tem em jogo o ser em sua diferença em relação ao ente funda o solo a partir do qual a postura recolhedora (o *logos*) urde o real. A articulação que forja esse solo é própria do *logos*, e constitui certo *envio* ou *remetimento para*, a assunção de um determinado tipo de comportamento/saber, melhor, de uma postura. Esse comportamento (saber), evidentemente, também não é representacional ou oriundo de categorizações do ser. É antes um saber atento e imbuído de certa *prontidão para* o acolhimento que estrutura a postura recolhedora. Assim confirma Heidegger comentando o *envio sábio* característico do *logos*:

> Se este saber for um ter visto, cuja visão não pertence aos olhos da carne, tampouco como ter escutado pertence ao aparelho auditivo, então pode-se presumir que ter visto coincide com ter escutado. *Ver e escutar não dizem mera apreensão e sim uma atitude*. Mas qual? Aquela atitude que se atém à morada dos mortais. Trata-se de uma morada que se mantém no disponível que a postura acolhedora cada vez põe à disposição (HEIDEGGER, 2002, 192).

O afinar do qual se falou acima, que tão bem imprime e testemunha a realização das *tonalidades afetivas*, é necessariamente o acolhimento do ser manifesto em uma lida com o ente, de maneira que o resultado dessa experiência seja a articulação da atmosfera ou clima que emerge dessa relação direta. Isso é, como Heidegger afirmou em *Que é isto – a Filosofia?*, o sentido mais essencial de *páskhein*, termo que traduz por *tonalidade afetiva*: "deixar-se levar por, deixar-se convocar por" (HEIDEGGER, 1996, pp. 37-38). Quando se está afinado com algo, e, por sua vez, na obediência de uma ausculta, isso significa deixar-se levar ou convocar pelo ente desvelado. A *tonalidade afetiva* afina por meio de uma postura

acolhedora, isto é, através de uma atitude de *atenção* ou escuta/ausculta à manifestação do ser. Portanto, a *escuta/ausculta* que origina a atitude que traduz o *logos* (postura recolhedora) é uma *tonalidade afetiva fundamental* de estar na *prontidão para* e *atenção* com relação a algo que deve ser re- ou a-colhido, isto é, o ente desvelado em sua verdade.

Comentou-se acima também que essa acolhida acontece mediante uma escuta que traz a obediência ao escutado. Isso significa: obediência àquilo que nos afina, harmoniza e determina. Se o envio sábio é um saber concentrado, ele também é, por necessidade, um modo de estar na obediência, que explicita a escuta do *logos*. Por isso mesmo a postura acolhedora, oriunda de sua essência, coincide ao que foi nomeado até aqui de *prontidão para*: ela é a obediência à atenção que precisa ser desperta a fim de harmonizar um espaço descerrado. Recolher, nesse contexto, diz igualmente acolher. "*Légein* diz propriamente um depor e propor que recolhe a si e ao outro (...) *Legen* significa estender e prostrar, mas, ao mesmo tempo, significa também pôr uma coisa junto à outra, pôr em conjunto, ajuntar" (HEIDEGGER, 2002, p. 184).

A *tonalidade afetiva fundamental* da ausculta, a partir dessa perspectiva, passa a ser o jeito no qual o ser-aí em uma postura acolhedora própria e concentrada entra em sintonia e afinação com as coisas. Escreve Heidegger na conferência *Logos*: "Ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta concentrada. Na ausculta, vige e vigora um conjunto de escutas" (HEIDEGGER, 2002, p. 189). Essa escuta apenas acontece na medida em que se dispõe no apelo do ente. Ao pertencer a tal apelo, no qual quem diz não é um sujeito dotado de propriedades, mas a própria coisa que se põe a mostrar-se, dizendo (isto é, mostrando) o que é e como é. Escreve Heidegger em *O caminho para a linguagem*, conferência de 1959: "Mas falar é ao mesmo tempo escutar. É hábito contrapor a fala à escuta [...]. Mas a escuta não só acompanha a fala que tem lugar na conversa. [...] Falar é escutar a linguagem que falamos" (HEIDEGGER, 2008a, p. 203). Conforme Gilvan Fogel, em seu texto intitulado *Vida como um jogo de mando e obediência*:

> "Escutar" quer dizer: ser e estar disposto, conforme o modo de ser da própria coisa – afinado, afeiçoado com ela. Ainda: ser e estar numa disposição de acolhimento do ritmo, do pulso, da cadência, das modulações e reverbações da "coisa". Enfim, "escuta", que é corpo se fazendo corpo, é sintonização, simpatia e, por tudo isto, *participação vital* (FOGEL In: BARRENECHA, 2001, p. 59).

Pelo exposto, passa a ser caracterizado o depor e propor como o acolher que abriga em sua residência e cercania a coisa apresentada, abriga-a na medida em que "deixa-a disponível

em um conjunto" (HEIDEGGER, 2002, p. 186) com as outras coisas, harmonizando um espaço determinado através de uma atmosfera específica. "Deixar" não configura um largar ou abandonar, mas, deixar disponível significa ajuntar em um mesmo âmbito aquilo que se mostra, mantendo-o como mostrado por si mesmo em sua verdade. "É a proteção da verdade" (HEIDEGGER, 2002, p. 186)[58], aquilo que certifica que certa espacialidade está disposta. *Disposto* em um conjunto diz, por fim, que a coisa manifesta está *desvelada*, quer dizer, descerrada, aberta em seu ser, melhor, na verdade do ser. O abrigo do depor e propor, do *logos* e *légein*, é justamente esse desencobrimento, esse *desvelamento*, o posto em manifesto. "Ao deixar o real dispor-se num conjunto, o *légein* se empenha por abrigar o real no descoberto" (HEIDEGGER, 2002, p. 187). A *tonalidade afetiva fundamental* da ausculta, seu afinar e harmonizar espacializa determinado lugar de gênese e desvelamento do ser no ente. Esta *tonalidade afetiva fundamental* é inauguradora da verdade, ou seja, testemunha o lugar de aparecimento e dação própria da verdade[59].

É isso mesmo a essência do *logos*, abrigar o real no descoberto. O real, aqui, foi o que se chamou constantemente de mundo. Este se recolhe em uma postura acolhedora, disposta sempre em conjunto, ao passo que a coisa mesma se mostra em sua vigência. É o acontecimento do ser, que, como linguagem essencial, não se determina pela voz ou articulação de sons. Essa linguagem é o dizer posto em sua saga, sendo, portanto, poética: é *logos*, e este é *légein*, o mostrante que possui uma postura recolhedora, e esta postura não é outra coisa senão uma determinada *tonalidade afetiva* que se põe em marcha de estar afinado ao acolhimento do ente "encarnado", desvelado em seu ser. "Dizer é *légein*" (HEIDEGGER, 2001, p. 188).

O *légein*-dizer é o que deixa o mundo ser mundo, ao passo que acolhe o ente, deixando-o ser o ente que é. O dizer, destarte, se põe sempre na marcha do inaugural, já que permite a irrupção de novos sentidos no ente manifesto. Essa irrupção do ser é efetivada por

[58] Escreve Heidegger: "O único empenho do depor e propor, como *légein*, é deixar que o que se dispõe por si mesmo num conjunto, seja entregue, *como* real, à proteção que o preserva disposto. Que proteção é essa? É a proteção da verdade" (HEIDEGGER, 2002, p. 186). Por isso mesmo, deve-se conectar esta interpretação do *logos* à *tonalidade afetiva* junto ao problema da verdade.

[59] Isso marca, a partir da viragem do pensamento de Heidegger, o lugar ocupado pelas *tonalidades afetivas* na malha própria de seu pensamento. Não se trata mais somente de um ser-aí cuja maneira de harmonização em seu mundo descerrado passa a se empenhar visando uma *tonalidade afetiva* que o disponha em determinada relação, mas a *tonalidade afetiva* passa a ser o modo pelo qual o ser toca e acossa esse ente. Ou seja, a *tonalidade afetiva*, ainda que um jeito do ser-aí, ganha mais a medida de um mobilizador estrutural do ser mesmo.

meio de aberturas, significando o que Heidegger chamou de “levantar do chão”, “conservando-se” no aberto, referindo-se àquilo que vem a ser o colher do *logos*. O *légein*-dizer é possibilitador de aberturas, é pôr-se em obra da abertura, sendo isso o que deixa que o ser-aí e o real (mundo) se instaurem mutuamente. Mediante esse mútuo irromper, o *légein* torna-se a morada do homem. Como dizia Heráclito em seu fragmento 119 já anteriormente citado: “A morada do homem, o extraordinário” (HERÁCLITO In: PENSADORES ORIGINÁRIOS, 2005, p. 95).

2.5.2. O *logos* e a *tonalidade afetiva*: acenos à diferença ontológica e à verdade

Acompanhamos no subtópico anterior a meditação de Heidegger acerca do fragmento 50 de Heráclito. Como resultado, obtivemos a indicação de que em sua essência o *logos* aponta muito mais para uma postura recolhedora, que coincide com a *prontidão para* e *atenção* estruturais das *tonalidades afetivas fundamentais*. Essa expressão se traduz não só como abertura e vigência dos entes na totalidade, mas igualmente como abrigo e integração do real em seu próprio desvelar. Contudo, ainda que agora se obtenha uma compreensão mais originária sobre a essência do *logos*, parece de extrema importância voltar à leitura do fragmento acima mencionado.

Ao retornar às traduções do fragmento 50 de Heráclito, notar-se-á que existe um traço em comum que foi resguardado tanto na leitura proposta por Heidegger como naquelas realizadas por Bruno Snell ou por Diels-Kranz. Todas essas traduções remetem a um mandamento que está exposto logo no início do fragmento. Nesse contexto, Heráclito determina que se ouça ou escute não a ele, o pensador, porém, ao *logos*. Nas palavras de Heidegger, assim aparece o comando prescrito por Heráclito: “Não escutai a mim, o mortal que vos fala; mas sede, em vossa escuta, obedientes à postura recolhedora...” (HEIDEGGER, 2002, p. 199).

Ao que tudo indica, o pensador de Éfeso não está nos alertando para a necessidade de uma escuta ordinária, tal como aquela que empregamos quando ouvimos a melodia de uma música ou a comunicação de um discurso. Heráclito nos convoca em direção a uma escuta diferenciada, sem a qual de antemão estaríamos incapacitados de obedecer ao clamor da postura recolhedora. Então, se é assim, nada mais oportuno do que se perguntar: como se dá

essa escuta ao *logos* de que fala Heráclito? Como é possível entendê-la e quais regiões de entes ela *afina* e *harmoniza*?

Ao analisarmos o fragmento 50, percebe-se que é perfeitamente possível se chegar à interpretação do *logos* como palavra, fala ou discurso. A orientação que fomenta esse tipo de interpretação é a seguinte: se precisamos ficar atentos para uma determinada escuta, então é porque alguém está a nos falar ou dizer algo sobre alguma coisa. Nesse sentido, o "ouvir" estaria estritamente correlacionado ao falar, verbalizar. O *logos*, então, seria concebido como algo que pode ser ouvido. O fragmento 1 de Heráclito parece reforçar essa tese, já que ele diz: "Deste *logos* sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido..." (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000, p. 87).

Entretanto, o *logos* é essência dizente que se consuma como força instauradora de mundo, sendo ela mesma portadora e integradora de uma miríade de sentidos que circundam no interior deste próprio mundo. As palavras, a linguagem como comunicação ou o discurso não encerram o *logos*, mas, ao contrário, elas estão radicalmente fundadas em sua essência. Isso significa dizer que se podemos nos articular em meio à relação fala-escuta, é porque essa mesma relação está originariamente enraizada no *logos*, e, por sua vez, na atmosfera descerrada pela *tonalidade afetiva* que se instaura junto ao desenrolar do *logos*. Não obstante, como essência que assegura seu vigor no ocultamento, o *logos* não diz nada por meio das palavras, uma vez que sua presença é marcada pelo que resta silenciado. Isso significa dizer que experimentamos o *logos* em sua fenomenalidade, enquanto fenômeno de mostração dos entes (desvelamento), no entanto, o sentido mais radical e garantidor dessa experiência permanece velado, oculto. Sem mais: o *logos*, que afina o ser-aí ao conjunto estrutural que perfaz a instauração do mundo, está, de imediato, ligado ao problema da verdade.

É evidente que o ser-aí na lida com o cotidiano pode falar sobre coisas e escutar tantas outras. Na maior parte das vezes, imerso no discurso da cotidianidade, o ser-aí somente escuta a fala da compreensão mediana, desprovida de qualquer referencialidade originária, fazendo com que se repita e passe adiante o já falado. Todavia, para que se possa "escutar" o *logos*, é preciso que este ente adquira um autêntico ouvir; isto é, auscultar. É imprescindível auscultar o *logos*, aquilo que não é palavra alguma, e seguir obediente ao que se dá nesse autêntico ouvir. O que se articula pela mostração do *logos* é a essência de um ente que possui sua raiz na manifestação do ser. Todo campo de manifestação surge a partir de uma *tonalidade afetiva*, justificando, destarte, a passagem heideggeriana em que a filosofia aparece

como sendo oriunda deste fenômeno: "*A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva*" (HEIDEGGER, 2006, p. 9 – itálico nosso). Entretanto, é necessário despertar uma *postura* ou *atitude* para que este *logos* reverbere, o que, mais uma vez, torna evidente a conexão entre esses dois fenômenos originários, *logos* e *tonalidade afetiva*.

Pelo exposto, o que Heráclito está explicitando nos fragmentos 1 e 50 não é um convite para que os seres-aí ouçam algum tipo de discurso específico ou uma doutrina proferida por meio de palavras. O que se apreende nos referidos fragmentos é a urgência de auscultar o *logos*, e, por sua vez, deixar-se levar por uma *afinação* determinada. O auscultar representa a possibilidade de apreender a silenciosa essência do *logos* e compreender que *nessa dinâmica acontece um deixar-disponível-num-conjunto, o deixar pôr-se que acolhe; quando acontece que o deixar dispor-se se põe, dá-se, em sua propriedade um envio sábio, pois o envio sábio, propriamente dito, o único destino, é: o único unindo tudo.* Essa também é a lição que Heidegger transmite em sua obra *Introdução à Metafísica*:

> O simples ouvir se dispersa e destrói no que se pensa e se diz, no ouvir dizer, na *doxa*, na aparência. O auscultar autêntico, porém, não tem nada a ver com orelhas e palavreados, mas segue aquilo que o *logos* é: *a unidade de reunião do ente em si mesmo*. Ouvir verdadeiramente só podemos quando já prestamos ouvidos, isto é, quando somos obedientes ao que ouvimos. Essa obediência, entretanto, nada tem a ver com lóbulos auriculares. Quem não for obediente, estará, de antemão, igualmente distante e excluído do *logos*, por mais que possa ter ou não ter ouvido antes com as orelhas (HEIDEGGER, 1969, p. 154).

O ser-aí conduz a sua existência em meio à verdade do *logos*, a essência dessa unidade reunificadora é o que lhe aparece como o mais oculto e distante. Essa dimensão de proximidade ao ser é acentuada por Heidegger no texto *Carta sobre o Humanismo*, de 1947. Ao pensar a respeito do esquecimento do ser, Heidegger acentua que o ser está mais distante do que todo ente. No entanto, o ser se dá de maneira mais íntima ao ser-aí. O ser é o mais próximo. Todavia, para o ser-aí, a proximidade do ser é o que lhe está mais distante, uma vez que em seu comportamento cotidiano o homem se atém sempre e somente ao ente e, por esse motivo, nunca chega a pensar o ser como tal. *Pensar o ser como tal*: "o pensamento vindouro terá de aprender a fazer essa experiência e a dizê-la" (HEIDEGGER, 2008b, p. 342).

Para concretizar o deixar despertar a *tonalidade afetiva fundamental* de uma escuta autêntica, é necessário que se entenda que o *logos* como *légein*-dizer é fenômeno de instauração do ser em sua diferença (ontológica) com relação ao ente, o qual se põe em

manifesto na abertura do ente na totalidade, deixando-o ser o que é no seio dessa abertura. A *tonalidade afetiva*, por sua vez, é uma instância oriunda desse fenômeno primeiramente originário, já que dimensiona os horizontes de mundo a partir de suas atmosferas, deixando que tudo possa vir a se mostrar a partir de seus modos de afinação, o que esclarece que pela *tonalidade afetiva* o ser-aí está ininterruptamente afinado existencialmente aos horizontes descerrados. É por isso mesmo que as *tonalidades afetivas* não resultam de elementos internos à nossa consciência que se estendem para o todo.

Se, de um lado, o *logos* é caracterizado pela irrupção e conservação do ser-aí e do aberto, por outro lado, a força de seu vigor se retrai no velamento, a não-verdade. É interessante delimitar o espaço de abertura e aberto, uma vez que, como marcado em outro contexto desta tese, a noção de abertura tem, pelo menos, três momentos centrais. Abertura (descerramento), aberto e clareira expressam formas as quais o horizonte do ser, como acontecimento apropriativo, vem a se realizar. A *clareira* é a modulação da abertura que deixa o *seer* despontar em seu acontecimento (apropriativo) histórico-temporal, de maneira a fazer com que o ente, em sua diferença ontológica ao próprio *seer*, possa vir a lume. A abertura expressa a forma elementar de conexão entre ser-aí e mundo, tecendo a reunião integradora do composto ser-no-mundo. Como a noção de mundo é retematizada após os textos de 1930, o aberto, variação forjada especialmente para determinar o âmbito mesmo da distinção entre ser e ente, mostra que a diferença ontológica passa a ser encarada por meio de mobilizadores estruturais, tais como as *tonalidades afetivas* que espacializam os desdobramentos do ser no ser-aí e nos demais entes. A clareira designa, por seu turno, a dimensão de leveza – e não de luz, de claridade – implícita na revelação do ser no ente, o que ainda continua a expressar os meandros próprios da diferença ontológica. Portanto, fica evidente que a questão da diferença ontológica ganha contornos de assunto mais que central na reflexão tardia de Heidegger.

A escuta autêntica, como entendido, não significaria outra coisa senão a apreensão da experiência originária do ser e do realizar-se de todo o real, exatamente na medida em que a totalidade dos entes se dê na tensão entre velamento e desvelamento (para conectar ao *logos*), ou de presença e ausência (para reafirmar a díade paradigmática das *tonalidades afetivas* e que, por sua vez, é a mesma que o do acontecimento apropriativo). Auscultar o *logos* é espantar-se com o processo constitutivo do real em seu efetivar, atento à conjuntura do mostrar-se e esconder-se da realidade, pois já dizia Heráclito no fragmento 123 já

anteriormente citado: "Natureza ama ocultar-se"[60] (HERÁCLITO, 2012, p. 129). É nessa conjuntura reunidora do mundo que se juntam as diferenças no ser de tudo que é. Na contrariedade do velar e desvelar o ser não se doa por completo nem se recusa absolutamente. O dar-se no retraimento, o apresentar-se na própria ausência, o manter-se vigente na falta, tudo isso é vigor próprio, o qual se traduz como a força inaugural de toda a criação.

A partir da perspectiva da escuta autêntica, o *légein*-dizer (linguagem) aponta para o mesmo e simples acontecimento: o começo a cada vez próprio do mundo. Nesse instante, linguagem passa a significar "a morada do ser", onde invariavelmente habitam os seres-aí. Enfim, auscultando verdadeiramente o *logos* pode-se repetir, com Heráclito, e declarar com firmeza: *o único destino é o único unindo tudo*. A coragem do pensamento não seria a *tonalidade afetiva fundamental* da ausculta cuidadosa ao *logos*? Ademais, essa coragem é uma postura determinada frente ao problema; é uma atitude diante do que deve *despertar*, isto é, diante da *tonalidade afetiva fundamental* do *filosofar*. Não seria essa ausculta autêntica que levaria o homem a consumar sua essência como *o pastor na clareira do ser*? E não é dessa maneira, como diz Heidegger, mediante o despertar de uma *tonalidade afetiva fundamental*, que o pensamento consuma a referência do ser à essência do ser-aí? Afinal, não é nessa referência que, no pensamento, *trazemos a linguagem como linguagem para a linguagem?*

2.6. Acenos à viragem do pensamento: o lugar das *tonalidades afetivas* no interior do problema acerca da diferença ontológica

O nexo existente entre a *tonalidade afetiva* e a diferença ontológica ficou em evidência no decurso dessa tarefa de análise. Essa etapa final de execução de uma possibilidade de interpretar alguns contornos do pensamento de Heidegger se abre para se entender dimensões inauguradas a fim de sedimentar uma ponte para outra etapa de sua meditação. Sua filosofia é caracterizada por, ao menos, dois períodos de pensamento. O primeiro refere-se àquele que chega até, aproximadamente, ao começo dos anos de 1930, notadamente em *Sobre a essência da verdade*, em que o pensador procura recolocar as bases do problema acerca do sentido do ser. E isso porque o ser, meditado pela tradição metafísica

[60] A tradução de Diels-Kranz verte assim o texto: "Natureza ama esconder-se" (HERÁCLITO In: PRÉ-SOCRÁTICOS, 1985, p. 91). Emanuel Carneiro Leão assim traduz o fragmento: "Surgimento já tende ao encobrimento" (HERÁCLITO In: PENSADORES ORIGINÁRIOS, 2005, p. 91).

caiu no esquecimento. Heidegger inicia da seguinte maneira seu tratado *Ser e Tempo*: "Embora nosso tempo se arrogue o processo de afirmar novamente a 'metafísica', a questão aqui evocada caiu no esquecimento" (HEIDEGGER, 2008c, p. 37).

A questão do ser era aquela que orientava o pensamento de Platão e Aristóteles, e de alguma forma, ainda que muito distorcida, chegou até mesmo à *Lógica* de Hegel (Cf. HEIDEGGER, 2008c, p. 37). Entretanto, desde o início da própria metafísica em Platão, foram formulados certos preconceitos que estigmatizaram definitivamente a questão sobre o sentido do ser. São eles: 1) que o ser é o conceito mais universal e indeterminado; 2) que o ser é o conceito mais indefinível – compreensão extraída de sua universalização; 3) e que o ser é o conceito mais evidente por si mesmo. O problema do esquecimento do ser expressa a orientação conferida pela própria filosofia em seu transcurso histórico aos estudos que incidem sobre o ente, e deixaram, por sua vez, o ser em segundo plano.

Em *Introdução à metafísica*, preleção de 1935, Heidegger elucidou que, na metafísica da tradição, a própria *questão do ser* seria investigar o ente. A partir de *Ser e Tempo,* contudo, tal questão passa a dizer respeito ao ser enquanto tal, isto é, ao *sentido do ser*. Heidegger escreve em *Introdução à metafísica*: "(...) pois a 'questão do ser', na acepção da questão metafísica sobre o ente, como tal, não investiga tematicamente o ser, mas deixa-o esquecido" (HEIDEGGER, 1969, p. 48). Nessa acepção, a metafísica é muito mais que um saber técnico; é o que orienta os modos de ser do homem ocidental, exprimindo a perspectiva histórica na qual esse mesmo homem vem a ser, sendo essa perspectiva o que diz respeito ao ente, e não a sua condição de possibilidade. Por isso mesmo que nesta preleção o que está em jogo é retomar um problema que já aparecera em *O que é metafísica?* como conclusão e pressuposto para se pensar, efetivamente, o que se entende por metafísica: "Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?" (HEIDEGGER, 1969, p. 33).

A ambiguidade de se perguntar sobre o sentido do ser não desprestigiando o problema de seu esquecimento ocorre mediante a tarefa de se buscar retomar a questão do ser *como tal*, e não meramente através da referência ao ente. É o ocultamento e retraimento do ser que na linguagem metafísica sedimentou seu esquecimento em detrimento ao ente, como tão frisado em *Nietzsche II,* preleção do semestre de inverno de 1938/39. Para Heidegger, a questão sobre o sentido do ser é a própria metafísica, não se atendo ao "horizonte do ente" (HEIDEGGER, 1969, p. 49), como pensado em *Introdução à metafísica*, porém, buscando insistentemente *transcender* esse horizonte, não se confundindo em nada com a metafísica tradicional – aliás,

a questão da diferença ontológica situa-se fundamentalmente no problema da transcendência, como claramente indicado em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, preleção oferecida no semestre de verão de 1927. A tentativa de pensar tal questão, destarte, é enviesar para o âmbito da abertura, como delimitado desde *Ser e Tempo*, significando que nesta abertura ocorre seu próprio desvelamento, o que aponta para a questão da verdade.

Anterior a 1930, de antemão com a tentativa de retomar a questão sobre o sentido do ser e de ter eleito o ser-aí como ente privilegiado e elemento de questionamento para tal empreitada[61], Heidegger se deparou com o fato de que ainda se locomovia no terreno da metafísica tradicional, o que desencadeou a chamada viragem (*Khere*) de seu pensamento, a tentativa de repensar o ser a partir do questionamento acerca de sua verdade e História. Esta viragem não deixou de lado a problemática anterior, notadamente marcada em *Ser e Tempo* e nas obras que vão até o começo da década de 1930. Nosso autor entende que havia certa inconsistência no projeto da hermenêutica da facticidade, na tarefa de se repensar o lugar do ser-aí como constructo com um primado ôntico-ontológico. Tal inconsistência não significa de modo algum que o projeto de *Ser e Tempo* foi um fracasso no sentido de algo a ser abandonado, já que não se sustentava nos fundamentos que lhe foram conferidos. Pelo contrário, é a crítica acerca de seu próprio ponto de vista que lhe revela uma dimensão a qual carecia de uma dinâmica que a articulasse não de maneira centrada em um ente particular, mas, na revelação propriamente dita do ser mesmo. O "fracasso" de *Ser e Tempo* em nada se identifica com um projeto malfadado, frouxo ou fraco: não é um aborto, uma falha, um malogro, todavia reside na possibilidade aberta por suas linhas de força as quais precisavam ser estruturadas em bases não entitativas, não hipostasiadas – não metafísicas. O problema da diferença ontológica, enquanto aquilo que acena para o esquecimento do ser, plasma, na tarefa radical de meditar, o ser em sua particularidade, em sua diferença mesma com o ente.

Esse período de reconsideração de sua própria filosofia vai até depois do conturbado caso de seu reitorado. A primeira preleção posterior a esse momento foi *Hinos de Hölderlin*, proferida em 1934. A partir desse episódio, Günter Figal conclui que:

[61] Essa caracterização da noção de ser-aí é feita na filosofia heideggeriana nos textos da década de 1920. Posterior à viragem, em muitos sentidos a noção de ser-aí muda de configuração, passando a significar também comunidade – que já era acenado em *Ser e Tempo* –, e não mais somente a particularidade, como descrito em textos da década anterior. O pensamento de Heidegger orientava-se pelo indivíduo, melhor, pela dimensão singular de cada ser-aí, ainda que faça considerações pontuais ao coletivo, embora não se fixe nessa esfera.

> (...) os textos de Heidegger, que pertencem à obra posterior [a 1935], não podem ser intelectualmente compreendidos ou reconstruídos, caso não sejam lidos no contexto das preleções e dos escritos que Heidegger compôs entre 1934 e 1938. Se a constelação do pensamento de Heidegger não se modifica mais essencialmente a partir desse tempo, é possível remeter para o que vem depois a partir de uma referência aos textos que pertencem a esse período (FIGAL, 2016, p. 120).

O segundo movimento de seu pensamento é um desdobramento do primeiro – ou seja, não é de modo algum alheio ao período anterior –, em que o recurso a certos poetas, em especial Friedrich Hölderlin[62], Stefan George e Rainer Maria Rilke, assim como de alguns pensadores originários a exemplo de Anaximandro, Parmênides e Heráclito passa a ser fundamental.

Dessa feita, a viragem é muito mais uma questão de mudança de estilo, visto que não há uma profunda ruptura temática nas reflexões de Heidegger; não há efetivamente um I e um II Heidegger, como se este último fosse "outro". Martin Heidegger sempre foi um pensador de uma única questão. Como ele mesmo escreve nas conferências do semestre de inverno de 1951/52 e semestre de verão de 1952, cujo título é *Que significa pensar?*, na V conferência: "Cada pensador pensa um único pensamento" (HEIDEGGER, 2005, p. 152). Hans-Georg Gadamer em *Hegel – Husserl – Heidegger*, em um texto de 1964 intitulado *Martin Heidegger, 75 anos* é preciso:

> A célebre viragem da qual nos fala Heidegger, a fim de marcar o elemento insuficiente de sua autoconcepção transcendental em *Ser e Tempo*, é tudo menos uma inversão de um hábito de pensamento oriundo de seu arbítrio e levada a termo por meio de uma resolução livre. Ao contrário, ela foi algo que aconteceu com ele. Não, por exemplo, uma iluminação mística, mas uma simples coisa do pensamento, algo tão simples e impositivo quanto pode justamente acontecer para um pensamento que ousa se lançar ao limite. Por isso, é necessário reconstruir em uma realização própria a coisa do pensamento de que Heidegger se vale.
>
> Na viragem, parte-se do ser, ao invés de se partir da consciência que pensa o ser ou do ser-aí para o qual está em jogo o seu ser, que se compreende com vistas ao seu ser e que cuida de seu ser (GADAMER, 2012, pp. 256-257).

Os problemas fundamentais da fenomenologia, em sua segunda parte, levanta mais uma vez a questão da diferença ontológica, já trabalhada, ainda que não como tema, em *Ser e*

[62] Sobre isso, Figal continua a esclarecer: "De modo característico, Heidegger fala sempre apenas de um único poeta, de Hölderlin. No entanto, é sobre Hölderlin que ele fala. É apenas um aspecto específico que ele tem em vista na poesia de Hölderlin, para assim articular sua própria compreensão histórica com Hölderlin ou para poder articular sua compreensão da história por intermédio de Hölderlin. A visão de Heidegger sobre Hölderlin é particularmente estreita" (FIGAL, 2016, p. 134).

Tempo, e coloca o ser-aí como ponto de apoio central, a fim de problematizar a questão mencionada. Entende-se por diferença ontológica tão somente a distinção que há entre o ser em geral e o ente. Não são a mesma coisa, não possuem a mesma estrutura. Todavia, as dificuldades começam no simples fato de se ter de recorrer ao ser-aí – um ente, portanto –, para poder esclarecer a constituição vigorosa do ser enquanto tal. Só será possível marcar essa tal diferença através da semântica própria ao ser, e não ao ente. Entretanto, é necessário o ente para que se consiga pensar acerca do ser.

Como mostrado acima, é exatamente o interesse em delimitar as dimensões do ser em si mesmo que provoca que se recorra aos preconceitos que, paradoxalmente, lhe foram colocados, ao longo da tradição metafísica: ora, buscou-se esclarecer o ser caracterizando-o com nomes os mais diversos, nos quais as expressões e manifestações do ser se perdiam no bojo das caracterizações acerca do ente. Consequentemente, o que se pensou foi o ente, e não o ser em sua radicalidade. Nesse momento do pensamento de Heidegger isso se impõe necessariamente – o que caracteriza um dos motivos pelos quais levaram o pensador a empreender uma viragem em sua forma fundamental de pensar tal questão –, uma vez que será o ser-aí o ente central pelo qual se conseguirá demarcar essa diferença. O que superará essa questão é quando, após textos de 1935, Heidegger consegue forjar a noção central de toda a sua reflexão, qual seja, o acontecimento apropriativo (*Ereignis*).

A questão da diferença ontológica não aparece como tal em *Ser e Tempo*. Ainda que a primeira frase desse tratado seja: "Embora nosso tempo se arrogue o processo de afirmar novamente a 'metafísica', a questão aqui evocada caiu no esquecimento" (HEIDEGGER, 2008c, p. 37), e mais tarde, também no primeiro parágrafo da mencionada obra, é escrito que "o 'ser' não pode ser determinado, atribuindo-lhe um ente. (...) Daí pode-se concluir que 'ser' não é um ente" (HEIDEGGER, 2008c, p. 39). O ser não se confunde com o ente, mas acontece no seio de um campo que diz respeito a sua manifestação.

Quanto à manifestação do ser no ente, a transcendência como ultrapassamento da entidade do ente, já delimitada no primeiro capítulo dessa interrogação, é desenvolvida a partir de dois elementos fundamentais da abertura, quais sejam, a compreensão e a disposição/*tonalidade afetiva*. Deve-se retomar nessa ocasião mais uma vez a compreensão, isso porque jamais a *tonalidade afetiva* se revela destituída de uma pré-compreensão do ser.

Igualmente elucidada no primeiro capítulo deste trabalho, a compreensão não perfaz uma região de conhecimento específico, isto é, não se trata de um ato intuitivo ou epistemológico. Constitui o traço basilar da constituição primeva do existir humano, qual seja, a abertura. Só há relação junto aos entes intramundanos e o ser-aí dos outros, enquanto se está aberto na possibilidade de situar-se em meio a esses entes que não se confundem com um ser-aí singular. Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger afirma: "Existir é essencialmente, ainda que não apenas, compreender" (HEIDEGGER, 2012, p. 401). "Não apenas" porque a compreensão inaugura um horizonte no qual se dispõe, isto é, emerge de maneira que se interessa, afina para as possibilidades que são resguardadas no compreender – afina, porque não há compreensão destituída de *tonalidade afetiva*. O compreender libera o campo das possibilidades, que a *tonalidade afetiva* disposta rearticula afinadora ou desafinadoramente. Isso porque o desenrolar dos projetos fáticos, os quais acontecem a partir da abertura, acaba por ter na compreensão um mecanismo de delimitação do poder-ser e articulação de comportamentos.

Na medida em que o ser-aí é o ente que tem em jogo seu próprio ser, ele compreende e se comporta frente às suas possibilidades manifestas. A compreensão é desencadeadora do poder-ser, a possibilidade *enquanto* possibilidade. O possível oriundo e descerrado na compreensão de ser, que já não é confundido com o ente, que não é nem lógico ou vazio, situado fora do próprio existir, não é igualmente teórico ou contemplativo. Antecipadamente a isso, o possível totaliza determinações existenciárias do existir mesmo. *Ser a sua possibilidade* significa: situar-se fora de si, ultrapassar as barreiras delimitadas do ente "humano", dispor-se para além dessas referências hipostasiadas, *transcender*; é, por assim dizer, expressão de liberdade, do "*ser-livre-para*" (HEIDEGGER, 2012, p. 402). Isso significa afirmar que o fundamento da transcendência é o esteio do existir, isto é, a diferença do ente que se distingue do ser que se lhe desvela conferindo-lhe sentido. Assevera Heidegger:

> Ser o poder-ser mais próprio mesmo, assumi-lo e manter-se na possibilidade, compreender-se a si mesmo na liberdade fática do si mesmo, isto é, *o compreender a si mesmo no ser do poder-ser mais próprio, é o conceito existencial originário do compreender* (HEIDEGGER, 2012, p. 401).

Compreender significa a transcendência para ser livre, é um deixar-ser[63] essencial que traz a termo a transcendência como a distinção modal mais notadamente radical do

[63] Esse termo significa a essência da liberdade revelada pela verdade/desvelamento. Remete a uma estrutura de total gratuidade na qual o *seer* se mostra no ente e o libera para sua manifestação e realizar, configurando um

desvelamento oriundo do ser enquanto tal. Ao acontecer esse fenômeno, o ente ganha corpo e nome no seio da gratuidade e manifestação do ser. Se a compreensão é radicada nesse lugar privilegiado que se abre a partir da realização fática do ser-aí, passa a ser uma condição de possibilidade para toda e qualquer forma de comportamento que esse ente venha a desenvolver, não somente comportamentos práticos, mas, igualmente teóricos.

Não há possibilidades sem a dimensão projetiva do poder-ser compreensivo, bem como do fático inaugurado pela *tonalidade afetiva*. No projeto constitutivo da compreensão, existe um duplo aceno. O primeiro diz respeito ao fato de o ser-aí se projetar em si mesmo, ou seja, projetar-se em seu próprio poder-ser-no-mundo. O projeto é um dado inalienável do ultrapassamento de toda instância determinada, quer dizer, aquelas possibilidades que não têm outra gênese senão a sedimentação do mundo histórico. Todavia, elas se desenrolam efetivamente ao projetarem o ser-aí para a absorção na teia conceitual oriunda do mundo. O possível inaugura uma instância que remete esse ente para fora de si constante e singularmente, ao passo que ganha nesse deslocamento existencial de si a sua condição mais essencial. Seu "aí" já denota sua transcendência, e, por sua vez, marca o fato de o ser-aí ser – e somente ser – no ultrapassamento da entidade do ente em sua totalidade ao descobrir os modos em que esses se mostram. A diferença ontológica é assim experienciada por meio de um projeto compreensivo e igualmente afinador que permite que o ser-aí possa imergir na teia semântica aberta no mundo. Se o horizonte de realização que é o mundo se manifesta ou desvela em sua verdade, o ser-aí já penetra nesse espaço afinadoramente, e essa forma de penetração é sempre projetiva.

Nessa conjuntura, a *tonalidade afetiva* passa a ser a determinação que rearticula o possível afinadoramente, pois a compreensão destituída de um enviesamento interessado em meio ao desvelado não abre e permite o ser-aí absorver-se nos meandros do mundo. A condição da compreensão, por ser um ultrapassamento do ente ao acessar o ser nele revelado, estampa no fenômeno em questão um profundo sentido de transcendência.

O segundo aceno do projeto constitutivo do compreender se refere ao seu enviesamento na própria possibilidade, que traz em seu bojo o projeto *de*, em direção à. O ser-aí se projeta em seu horizonte de realização e se desvela como seu poder-ser, isto é, como o

---

fenômeno emanado do acontecimento apropriador, entendido, em linhas gerais, como o desvelar histórico-temporal do *seer* em sua diferença em relação ao ente.

próprio compreender, ganhando-se como ente que é no projetar, de maneira a traçar o modo que determina seu acontecimento e historicidade. Nesse sentido, sempre já se projetou como um ente que é apenas possível em sua compreensão de ser, na determinação de seu existir com os outros, bem como na dimensão de seu conquistar-se junto ao ente intramundano.

Nessa perspectiva, forma-se uma tríade que se conecta e ganha corpo quando se pensa justamente na dação do ser no ente, porém de maneira a compreender a diferença de um e outro. Só é possível meditar a experiência do ente, o projetar compreensivo para e o poder-ser, quando se apreende a *compreensão do ser*. Há, portanto, um compreender existenciário do ser-aí e a compreensão de ser, que acontece quando o ser mesmo é desvelado em sua verdade. Não é possível ao ser-aí se comportar senão na medida em que o ente lhe venha ao encontro no interior do mundo, e o que desencadeia comportamentos em relação ao ente é a díade *tonalidade afetiva* e compreensão: todo comportamento é um *projeto afinador*. As *tonalidades afetivas* sozinhas não possibilitam o comportamento em si mesmo, uma vez que necessitam da compreensão para formar a estrutura mais geral que determina a forma possível na qual acontece a ação. Heidegger elucida:

> Disposição é a estrutura formal daquilo que designamos com o termo tonalidade afetiva, paixão, afeto e coisas do gênero, que são constitutivos de todo comportamento em relação ao ente, mas que, por si só, não o possibilitam, só o fazendo juntamente com a compreensão que fornece a toda tonalidade afetiva, a toda paixão e a todo afeto a sua claridade (HEIDEGGER, 2012, p. 408).

A "claridade" da *tonalidade afetiva*, como escrito na passagem acima, advém do horizonte transcendente do ser do ser-aí. A transcendência desse ente se dá no fato de ele estar projetado em seu ser. Não se trata de uma transcendência em sentido kantiano. Esta ocorre pelo fato de o ente que tem em jogo seu próprio ser estar de imediato absorvido no mundo em direção ao seu ser. Não há imanência alguma no constructo ser-no-mundo, isso porque ele não reside em um campo sedimentado exclusivo. Os demais entes que estão no circundante do mundo nunca podem ser transcendentes, visto que não possuem o caráter de projeto. Somente o ser-aí transcende: a transcendência é o caráter mais imediato do ser mesmo, em sua diferença com o ente. E quando ultrapassa compreensivamente a entidade do ente, o ser-aí igualmente atravessa e dispõe-se em uma lida afetiva aberta. *Atravessar o ente* significa: ser perpassado, sintonizado, não pelo ente em si, mas, pelo ser que a partir de si mesmo desponta e se desvela, deixando que o ente possa, em si, mostrar-se como tal.

O desvelar do ser em sua verdade no ente não lhe oferece *status* de transcendente: o ser é o que transcende, e, assim, oferece o ente em sua gratuidade ou dação própria. Nessa dação, o ente se nos oferece, isto é, acena, e o ser-aí participa de seu gesto transcendentemente. O desvelar do ser é *o* transcendente que perfaz a morada do ser-aí. A transcendência é o que marca distintamente a diferença ontológica, e a *tonalidade afetiva*, junto à compreensão, deixa possível, ou seja, *livre*, o desvelado sintonizado e harmonizado na plasticidade de toda ação. A transcendência é o que *atravessa*, melhor: é o "ser aquele que atravessa e ultrapassa" (HEIDEGGER, 2012, p. 435), como tão bem caracteriza *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Todavia, qual seria o teor específico desse *atravessar*?

Continuamente, a *tonalidade afetiva* é um traço oculto do existir. Quando um ser-aí está atravessado e sintonizado a algo, já não percebe, de forma inadvertida, o que o perpassa. Isso porque as afecções se esvaziam sempre que se deixam constatar. Não são dados conscientes porque são decisivamente Históricos e emergem a partir de uma gama de referências que permeiam os horizontes fáticos de cada ser-aí, passando a delimitar existencialmente toda e qualquer forma de enviar-se no mundo. Não há gosto propriamente dito nesse ente; o que há é um desencadear afetivo que orienta suas formas de enviesamento Histórico.

É nesse ínterim que o ser-aí se singulariza. E sua singularização acontece de modo incessante, *afinadoramente*, no bojo do existir. Dessa maneira, não há consciência, espírito, alma e nenhuma dessas estruturas porque esse ente é guiado por sua Historicidade que transcende temporalmente a objetividade do "à mão". O que fica evidente é que o elemento guia da transcendência e Historicidade é o tempo, anteriormente esboçado, que rearticula as composições do possível e instala novamente a disposição para a abertura ao que mais uma vez atravessa o ser-aí. Projetar-se para além de si é transcender: ultrapassar ou atravessar afinadoramente a entidade do ente no enviesamento do ser mesmo, compreendendo de modo afetivo o mundo. A afinação oriunda da *tonalidade afetiva* já é em si transcendência. A singularidade desse ente, a decisão, funda-se na transcendência, bem como sua perda no impessoal decadente. "No conceito de mesmidade reside o 'em-direção-a-si' e o 'para-fora-de-si'" (HEIDEGGER, 2012, p. 435). Heidegger conclui em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

> O ser-aí é o transcendente. Objetos e coisas nunca são transcendentes. *Na constituição fundamental do ser-no-mundo anuncia-se a essência originária*

> *da transcendência*. A transcendência, o "para além de" do ser-aí, permite que ele se comporte em relação ao ente enquanto ente, seja esse o ente presente à vista, os outros ou si mesmo. A transcendência é desvelada para o próprio ser-aí, ainda que não enquanto tal. Ela possibilita o retorno ao ente, de tal modo que o compreender prévio de ser se funda nela. O ente, que denominamos ser-aí, é enquanto tal aberto para... A abertura pertence ao seu ser. Ele é seu aí, no qual ele está presente para si, no qual outros estão concomitantemente aí e com vistas ao qual o à mão e o ente presente à vista vêm ao encontro (HEIDEGGER, 2012, p. 436).

O começo da década de 1930, que seria uma década sobremaneira fértil na produção de Heidegger, é também o período do interstício de seu reitorado, da filiação ao partido nacional socialista, bem como da viragem, como já esboçado. O pensamento, contudo, não perde seu lugar preponderante como algo que procura ser despertado para uma *tonalidade afetiva fundamental*. A obra *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, é um escrito que foi concluído em 1938, porém que somente foi publicado no interior da lógica interna da obra completa de Heidegger, sendo notadamente um "caminho"[64] essencial para a compreensão da totalidade de sua reflexão, especialmente em relação às novas direções para se pensar o ser, sobretudo após a viragem. No primeiro capítulo, intitulado *Visão prévia*, em seu § 6, chamado de *A tonalidade afetiva fundamental*, encontra-se o que se segue:

> Todo pensar essencial exige que seus pensamentos e suas proposições sejam a cada vez cunhados de maneira nova como bronze a partir da tonalidade afetiva fundamental. Se a tonalidade afetiva permanecer de fora, então tudo é um falatório imposto de conceitos e cápsulas vocabulares. (...) A questão é que a tonalidade afetiva fundamental *afina* o ser-aí e, com isto, o *pensar* como projeto de verdade do seer na palavra e no conceito (HEIDEGGER, 2015, p. 25).

A fim de caracterizar a diferença ontológica, Heidegger resguarda a expressão *seer*, com dois "e" (*seyn*), para apontar a radical distinção do ser nele mesmo com o ente. Há com essa expressão um profundo deslocamento da ontologia fundamental e da analítica da existência, típicos problemas do primeiro período de seu pensamento, notadamente caracterizado em *Ser e Tempo*, para uma concepção Histórica do "*seer*". Esse termo retira o papel de ente privilegiado do ser-aí como aquele que é delimitado ôntico-ontologicamente por certa compreensão de ser, e imerge o mesmo em um campo histórico já não derivado de alguma *ekstase* determinada.

O ser-aí, nesse contexto, já não é jogado em seu horizonte de possibilidades e poder-ser, ou seja, em uma região sedimentada de sentidos. Interessa, em especial, o "aí", em seu

[64] Ao se referir a sua obra completa, Heidegger mencionou que não tinha obras, mas caminhos de pensamento.

acontecimento fundamental, como elemento determinante de toda urdidura histórica do mundo. Isso aponta para o "fracasso" não somente de *Ser e Tempo*, mas, do projeto filosófico dos anos de 1920 como um todo, uma vez que se percebe que até mesmo em *Os conceitos fundamentais da metafísica* Heidegger ainda tentava colocar na figura central do ser-aí um caráter de *formador de mundo*. Não é este que forja um mundo possível, porém, esse ente é criado a partir de projetos Históricos que articulam a abertura no aí.

O que está em relevo, consequentemente, no *seer*, é a relação do ser-aí com a Historicidade que perpassa o acontecimento de seu aí, deixando que sobrevenha a diferença ontológica na dobra do "e" (s*ee*r). Ora, onde outrora se comentava acerca do sentido do ser, passa a referir-se diretamente a seu próprio acontecimento. Não se trata, todavia, da separação de duas instâncias meramente distintas, *ser* e *ente*, mas, da determinação do ser do ente em seus respectivos projetos de mundo, prescindindo de qualquer fundamento, o que, de imediato, requer uma dinâmica de desvelamento do *seer*. O problema da diferença ontológica exige a determinação da *verdade ontológica*, do desvelamento (*alétheia*). Nesse ínterim, o ser-aí é deslocado do ente privilegiado que acena à compreensão do *seer* e passa a acolher as indicações Históricas das determinações do *seer* nele mesmo, em sua diferença junto ao ente.

Ainda em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, o pensador afirmou que as *tonalidades afetivas* constituem o pressuposto elementar para a ação, como demonstrado no capítulo anterior desta pesquisa, e além disso perfazem o meio para o pensamento (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 82), como elucidado neste capítulo. No entanto, cabe como etapa final dessa pesquisa penetrar nas *tonalidades afetivas fundamentais* que possuem um papel radical de ruptura com o tecido conceitual comum, como a exemplo da angústia. O objetivo desse trabalho não se conclui se esse assunto não for encarado frontalmente, até porque a verdade como questão será extraída dessa problemática. A verdade é fruto da manifestação e desvelamento do *seer* em sua diferença em relação ao ente. Entretanto: *e quando uma tonalidade afetiva fundamental plasma no ser-aí a sua mais íntima entidade e finitude?* É no interior dos meandros dessa pergunta que o terceiro capítulo pede passagem.

TERCEIRO CAPÍTULO

3. NEXO DECISIVO ENTRE *TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL* E VERDADE

A investigação alcança, no presente contexto, sua meta. O problema da verdade já foi ao longo de toda esta tese anunciado, ainda que em nenhuma circunstância esclarecido. Isso foi de propósito. Parece um tema um tanto quanto estranho, o nexo estrutural entre *tonalidade afetiva* e verdade. Não obstante, toda questão aqui tematizada tem seu lugar tenente na verdade, aqui entendida como o desvelamento do *seer* no ente. Ente nenhum existe senão perpassado pelo *seer* que se desvela.

O problema maior é que esta concepção de verdade, há muito discutida por Heidegger, deve ser pensada junto a diversos outros elementos, tais como a liberdade, a angústia, o espanto – todos fenômenos que na presente pesquisa se encontram em uma das duas situações a seguir: 1) ou são abertos por *tonalidades afetivas fundamentais*, ou 2) são afecções como tal. Aqui não há interesse nenhum de se entender a verdade apartada das afecções, que apenas ganham seu lugar ao sol se iluminadas pelo desvelamento do *seer*. Neste desvelamento, o que vem a lume igualmente é o problema, já inúmeras vezes explicitado nesta pesquisa, da diferença ontológica, bem como do acontecimento apropriador. É chegada a hora de deixá-los despontar. Será que existe uma *tonalidade afetiva fundamental* para esta ocasião, isto é, *captar* no mesmo espaço de realização uma totalidade de fenômenos tão singulares como verdade, diferença ontológica e acontecimento apropriativo? Esta afecção atende pelo nome de *retenção*.

A proposta do capítulo não é meramente explicar a *tonalidade afetiva fundamental* da retenção e, com isso, desenvolver páginas a fio em seu esclarecimento. Procura-se muito mais *ao longo de todo o capítulo* ir elucidando *homeopaticamente* seus meandros mais determinantes, de modo que, quando se alcançar a mesma, em definitivo, não seja mais tão necessário explicar tal afeto detidamente.

Contudo, muitos problemas aparecem ao longo do percurso. Por exemplo: por qual razão Heidegger já não se vale da angústia, *tonalidade afetiva* que aparece em algumas obras decisivas do final da década de 1920, para dimensionar a verdade do *seer*? Em quais contextos este *seer*, o ser propriamente dito visto em sua total diferença em relação ao ente, precisa ser almejado a partir de outro lugar e afeto? Qual o espaço da singularização oferecida

pela angústia? É o mesmo espaço possibilitado pela retenção? Acaso o espanto de que tanto a angústia quanto a retenção vão se valer como esfera radical de articulação se mostrará em ambos os contextos da mesma maneira? Esse capítulo será o esforço interpretativo de equacionar tais perguntas.

Por isso mesmo, seu primeiro tópico, 3.1. "A filosofia como execução da escuta do apelo do *seer*", recoloca o problema da *tonalidade afetiva fundamental* da ausculta para se pensar o que se entende por "apelo do ser". O tópico 3.2. que traz por título "A questão decisiva da Filosofia e a *tonalidade afetiva fundamental* do espanto" é especial para se colocar em pratos limpos o papel central que o espanto tem para o pensar filosófico, independente da época histórica. O tópico seguinte, 3.3. "Regressão à *tonalidade afetiva fundamental* da angústia: o Nada como acesso privilegiado ao sentido do ser", faz a distinção necessária não somente de *tonalidades afetivas fundamentais* da angústia e do espanto (a partir do tópico anterior), mas, do próprio lugar da filosofia de Heidegger que alcança outro patamar depois de sua viragem. O tópico 3.4. "O nexo entre *tonalidade afetiva* e verdade", já procura arrematar a pesquisa em seu mais decisivo nexo. Não em vão este tópico final possui subtópicos. O primeiro, a saber, 3.4.1. "A verdade como desvelamento", já reflete a questão da verdade tal com Heidegger a concebe, como *desvelamento, alétheia*, tópico esse que é destrinchado em 3.4.2. "Da verdade à alétheia". Toda a descrição alcança seu ponto culminante no último subtópico, qual seja, 3.4.4. "A retenção como a *tonalidade afetiva fundamental* de transposição para a verdade", que, como já explicitado, procura ser breve, visto que os momentos constitutivos da retenção terão sido esclarecidos ao longo do nosso percurso de pensamento. Espera-se, com isso, alcançar a almejada clareza na exposição desta *tonalidade afetiva fundamental* tão central ao propósito de todo este trabalho.

3.1. A filosofia como execução da escuta do apelo do *seer*

O filosofar não se origina de uma mera conexão ou estudo da História da Filosofia. Esta palavra, em muitos sentidos, resguarda uma riqueza semântica como poucas, e em muitas interpretações ao longo de sua História foram se oferecendo esclarecimentos situados dentro de determinadas *tonalidades afetivas*. Melhor: *não há filosofia senão em uma tonalidade afetiva* – eis o mote deste capítulo. Todavia, como sustentar essa afirmação?

Filosofar é entrar em certo *tom*, em certo *ritmo*, em certa *harmonia*. Este tom está para além de uma mera apreensão racional. Por isso mesmo, ao final do último capítulo aqui

apresentado, foi feita uma conexão da escuta à *tonalidade afetiva*. Apreendeu-se esta escuta de forma distinta de um mero ato de audição. De tal modo se afirmou: *a escuta ou ausculta*, extraída do *logos* enquanto postura recolhedora, *é uma tonalidade afetiva fundamental*. Isso significa ou precisa aqui remeter a uma situação específica, que não é senão a dimensão mesma na qual emerge uma *voz*, *Stimme*, um acorde, sua sintonia, um timbre. O que concede o timbre a toda voz é o apelo mesmo que faz ressoar esse tom.

A filosofia teve sua luz, já desde os gregos, instaurada no desenrolar do diálogo, na fala e/ou na escuta. Escuta, nesse contexto, não é algo oposto à fala, como normalmente se entende. *Escutar é o mesmo que falar*. No diálogo, o ser-aí ao falar está na *disposição* da escuta. E escutar, auscultando a linguagem em seu desvelar, significa estar na obediência, em *harmonia* com aquilo que se mostra. Esse fenômeno corrobora o fato de essa experiência abrir mão do sujeito consciente. Obedecer é estar na disposição e à disposição da coisa revelada, sendo precisamente a ausculta da fala da linguagem, essa que sustenta todas as escutas e falas possíveis, entendendo aqui por linguagem a manifestação do *seer*, e não um conjunto de proferimentos verbais.

Na obediência e escuta ao mundo, trava-se um diálogo com o mesmo, porém, o mundo fala em silêncio, quer dizer, não é somente por meio do barulho ou palavreado que se manifesta, porém, aparece precisamente em seu oposto: em um dizer silencioso que é um *mostrante*, e isso de maneira a conduzir o ser-aí para a obediência quanto a isso que se apresenta, organizando, reunindo e integrando todas as coisas manifestas em uma única exposição e realização do ser no ente. *Dizer significa mostrar e manifestar*. A filosofia, segundo Heidegger, reside nessa tarefa: pensar a exposição e revelação do ser. Afirma o filósofo em *Que é isto – a Filosofia?*, preleção que data de 1955: “A filosofia procura o que é o ente enquanto é” (HEIDEGGER, 1996, p. 33).

A exposição ao diálogo com o ser faz do ser-aí um desabrigado, já que a sua morada, que é a linguagem, o entrega à dação dos entes na totalidade. Esse diálogo não se caracteriza apenas pela troca de palavras. Notabiliza-se especialmente enquanto possibilidade de estar na escuta. A partir dessa perspectiva, a escuta passa a ser o modo no qual o ente que tem em jogo o seu ser, em sua obediência ao mostrado, dispõe-se às coisas, junto aos entes com os quais necessita se relacionar para ser o que é, obedecendo ao modo de ser de cada um. Escreve Heidegger em *Logos*, conferência de 1950: “Ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta

concentrada. Na ausculta, vige e vigora um conjunto de escutas" (HEIDEGGER, 2001, p. 189).

Esse "conjunto de escutas" apenas acontece na medida em que dispõe o ser-aí ao *apelo do ser*. Ao comungar desse apelo, no qual quem diz não é um sujeito dotado de propriedades, mas, o próprio *seer*, *dizendo* o que o ente é e como é, o ser-aí funda um pertencimento e posicionamento essencial ao passo que se harmoniza em relação ao interior de um todo revelado. Este apelo, como examinado há pouco no capítulo anterior, foi marcado como *légein* e *logos*, a postura recolhedora. Anota Heidegger em *O caminho para a linguagem*, de 1959: "Mas falar é ao mesmo tempo escutar. É hábito contrapor a fala à escuta [...]. Mas a escuta não só acompanha a fala que tem lugar na conversa. [...] Falar é escutar a linguagem que falamos" (HEIDEGGER, 2008a, p. 203).

Esse pertencimento junto ao ente revelado, que se mostra em sua entidade peculiar, caracteriza a fala. O nome para essa realização é *correspondência*. É uma correspondência que ocorre entre ser-aí e as suas próprias possibilidades de realização. E isso porque a fala não se assenta em si mesma. O esteio que confere base à fala é a linguagem, sendo não mais que uma fala-resposta, quer dizer, a fala do ser-aí é de modo geral uma resposta à fala ou manifestação originária do *seer*. Por esse motivo, o ser-aí não é o detentor da linguagem: é, pelo contrário, o seu guardião. Todavia, a linguagem só reverbera pela fala do ser-aí, uma vez que a fala plasma a coisa, o ente enquanto tal. A fala continuamente põe em marcha e deixa ver o ser-aí em sua realização, e isso na medida em que habita a linguagem, pertence à linguagem e a ela responde.

O ser-aí situa-se ininterruptamente nessa correspondência entre *seer* e ente. E esta correspondência instaura um diálogo com o mostrado. A filosofia enquanto expressão de um diálogo passa a ser algo que nos toca. Isso não significa que ela perfaça qualquer coisa de sentimental, irracional. Com o lastro de sua tradição, aparentemente a filosofia se tornou a guarda da razão, sua mais delimitada forma de acabamento. Qualquer discurso que não seja estritamente racional, diz-se, não pode ser filosófico. Isso nos espanta porque é um preconceito, algo oriundo de um discurso majoritário e dominante que se auto arroga o direito de delimitar o que é correto – nesse caso, o racional. Com isso parece que já se decidiu o que é a razão, o que significa, seu sentido, tarefa e essência.

É importante salientar que razão, não obstante, é um conceito produzido pela filosofia dos antigos gregos. Então, esta não pode ser simplesmente uma expressão racional ou – o seu contrário – irracional. A filosofia, em si mesma, jamais se restringe a cercania dos limites que

ela mesma produziu. A criatura não pode ser maior que o criador; ou seja, a razão não pode se imputar a petulância de se tornar senhora do pensar. Este, muito antes de atender pelo nome de razão, foi identificado a uma *atenção* determinada e uma *prontidão para*, que se arriscam a aparecer aqui como guias de um modo de ser. Assim, se estiver correta essa suposição, o pensar essencial, como se procurou elucidar, não é puramente um traço decisivo da razão, porém, uma condução, melhor, algo que é *transposto* para um *despertar*[65].

O pensar essencial do filosofar não pode ser simples ou meramente racional. Entretanto, precisa ser experienciado como sinal indelével de um determinado jeito de ser e estar. Assim afinado à filosofia como um acontecimento, entra-se em uma correspondência a ela. O pensar é uma constante busca de responder aos apelos que acenam. A interrogação filosófica emerge e procura adentrar na intimidade do problema quando, já seduzido, já tomado e assediado pela questão, coloca-se frente, prostrado diante do que se manifesta, isto é, *a questão mesma*. Esse prostrar, que nada tem de religioso, é sim entrar ou introduzir na prontidão de algo que conduz para o cerne do que se desvela. A questão do filosofar passa, de tal modo, a se orientar para esse lugar das manifestações, este espaço onde os entes acenam em seu ser. Não é um sujeito consciente ou racional que assim se deixa conduzir. Não obstante, o ser-aí penetra em uma sintonia que o transpõe para um horizonte novo – embora tão velho quanto o mundo.

A filosofia é algo que *toca* o ser-aí. Isso significa: é aquilo que ganha termo na ou pela palavra a partir das formas nas quais o que circunda esse ente se revela. Esse tocar, como já explicitado ao longo dessa pesquisa, nada tem a ver com afetos, em seu sentido tradicional, ou sentimento. É sim um *afeto* se tomarmos esse termo mais como um espaço aberto que se deixa acessível.

Afeto não é um impulso de ânimo, uma aspiração ou um esforço para. Esse termo é aqui tematizado como uma região de aberturas, um *interstício ontológico* que possui o poder de guiar o ser-aí até o campo desvelado do *seer* por meio de sua historicidade; *ser afetado ou tocado por* – embora isso não implique de maneira nenhuma uma relação de causalidade – é o mesmo que estar naquela escuta já explicitada, pois passa a ser um impulso, melhor, um estar na *prontidão para* ou na *atenção* do que se desvela e se põe no bojo de uma postura acolhedora junto ao mostrado. O afeto é um resguardo junto à, um traço ou aceno dado no

[65] Com a análise anterior do tédio profundo se acompanhou de uma experiência similar. Conferir, no segundo capítulo desta investigação, o tópico 2.4., que traz por título *O* despertar *do tédio profundo enquanto* tonalidade afetiva fundamental *de nossa condição atual*, página 124 em diante.

desvelar, que de imediato *lhe* corresponde, o que assim se coloca como *resposta* ao apelo que se manifesta. E o que vem a ser a constituição de um tal "tocar"?

Quando se é tocado por algo ou alguém, dizemos que isso (que nos toca) na verdade nos escolhe. Ser tocado pela filosofia seria o mesmo que ser *escolhido* por ela. Parece que a filosofia se materializa em uma entidade substancial que vai indicando a sua vontade. Nada disso. Esse tocar que se constitui em um determinado tipo de escolha perfaz a sétima característica do *fundamental* das *tonalidades afetivas fundamentais* anteriormente explicitada.

O fenômeno descrito, essa escolha originária na contramão de uma vontade ou querer, visto de forma mais vasta, aponta para a liberdade. Se o ser-aí pode ser tocado pela filosofia, e isso vem a significar uma forma de enviesar para isso que se mostra, o que se revela, então, é o fato de a *tonalidade afetiva fundamental*, como marca sua sétima delimitação essencial, constituir algo que remete esse ente para uma dimensão originária que traduz um *deixar-ser* do ente que é, originária e constantemente conduzido ou remetido para modos de atuação. Nesse momento, não vem ao caso adiantar a questão da liberdade. Cabe-nos indicar, não obstante, que falta nesse estágio da construção da obra de Heidegger uma clareza maior quanto a esse interstício ontológico em que a *tonalidade afetiva* passa a configurar uma região de nexos históricos.

No entanto, o próprio filósofo percebeu essa lacuna na transição de seu pensamento, visto que não mais legitima a angústia e/ou o tédio, *tonalidades afetivas fundamentais* que ganham vez e voz no primeiro momento de seu pensamento, porém, que não mais aparecem no segundo momento de sua reflexão, como aquelas que serão capazes de instalar o *seer* em sua diferença radical em relação ao ente. Elas deixam e fazem ver o ente, contudo, não o *seer* propriamente. Tais *tonalidades afetivas fundamentais* não perdem, com isso, seu lugar ao sol. Apenas precisam dar espaço para que outras se apresentem como legitimadoras mais específicas da verdade do *seer*. Por tal motivo, elas cedem seu lugar, em especial, para as *tonalidades afetivas fundamentais* do espanto e da retenção. Com isso se explicita que afeto, tal como aqui se entende, nada tem de irracional – ou o seu contrário, de racional.

A *filos-sofia*, se esta palavra fosse experienciada em seu significado originário, ainda grego, "*philosophía*", ela soaria como uma amizade amorosa, um amor à sabedoria. Sem interpretação, essa expressão pouco nos diz. O que está de acordo à sabedoria? Um amor – uma *tonalidade afetiva* – que corresponde ao saber. O que está na base dessa correspondência ou acordo? Essa correspondência se caracteriza por meio de uma sintonia *amorosa*. A

correspondência ou acordo é precisamente esta mesma *sintonia*. Quando enamorado, procura-se constantemente o olhar do amado. Busca-se escutar sua voz, sentir seu cheiro, estar em sua presença. Quando se está apaixonado, se é tocado pela figura do outro que não sou, na medida em que isso passa a assenhorear-se de meus sentidos guiando-me por completo. Quanto mais existe a privação do "amado", isto é, do ansiado ou cobiçado, mais se coloca à marcha de desejar dobrá-lo, traze-lo para si, conquista-lo.

Essa negação não é, senão, *a* nossa questão, melhor, aquilo que Heidegger afirma ser o que é mais digno de questão, o fato de o *seer* se retrair no ente. *É o amor uma tonalidade afetiva*. Não é uma afinação fundamental no entender de Heidegger (Cf. *A chegada à casa/aos parentes*, 2013). Entretanto, como afeto, afina o ser-aí para sintonizar-se à *sofia*, melhor, ao *sophón*. Os filósofos, *philósophos*, são aqueles que "através de sua própria aspiração despertavam nos outros homens o anseio pelo *sophón* e o mantinham aceso" (HEIDEGGER, 1996, p. 32). Portanto, esse amor deve ser desperto e mantido assim.

A *tonalidade afetiva fundamental* que inaugura o filosofar deve ser despertada e sustentada em vigília. O "anseio", esse desejo ardente que padece de certo grau de sofrimento é o amor do *philein*, um afeto que traz em seu bojo uma pitada de maltrato, de sofrimento; sua atração, seu aspirar, melhor, o fato de se estar afinado a ele tem um preço. Isso porque essa *tonalidade afetiva* almejada é exigente: precisa ser dobrada, suportada, tolerada. O *sophón* é aquele que se prostra frente a *philein*. Nessa atitude ou postura ocorre uma *harmonia*. Não há filosofia, consequentemente, sem ser na liberdade do *seer* em sua diferença em relação ao ente e em seu desvelar verdadeiro e originário destituído de *afeto*. Filosofar é ser afetado, tomado de uma *páthos*, uma paixão ou afeto (Cf. *Que é isto – a Filosofia?*, 1996) que perpassa ao âmago do existir, um amor *erótico*. Escreve Heidegger sobre essa experiência em *Que é isto – a Filosofia?*: "O *sophón* – o ente no ser – é agora propriamente procurado. Pelo fato de o *philein* não ser mais um acordo originário com o *sophón*, mas um singular aspirar pelo *sophón*, o *philein tò sophón* torna-se '*philosophía*'. Esta aspiração é determinada pelo *Éros*" (HEIDEGGER, 1996, p. 32).

Se escutarmos de forma um pouco mais atenta a palavra grega *Éros*, recordaríamos que se trata do deus do Amor. Segundo Junito de Souza Brandão, em *Mitologia Grega* (vol. I), Éros:

> (...) Significa desejo incoercível dos sentidos. Personificado, é o deus do amor. O mais belo entre os deuses imortais, segundo Hesíodo, Éros dilacera os membros e transtorna o juízo dos deuses e dos homens. (...) Para Platão, no *Banquete*, pelos lábios da sacerdotisa Diotima, Éros é um *demônio* (em

> nota a esta palavra foi escrito: Demônio significa deus, deusa, divindade, deus de categoria inferior, como por vezes aparece em Homero; gênio tutelar, intermediário entre os deuses e os mortais; (...) *voz interior que fala ao homem, guia-o, aconselha-o, como o* demônio *que inspira Sócrates* [itálico nosso]), quer dizer, um intermediário entre os deuses e os homens e, como o deus do Amor está à meia distância entre uns e outros, ele preenche o vazio, tornando-se, assim, o elo que une o Todo a si mesmo (BRANDÃO, 1989, pp. 186-187).

Éros é o deus que une o Todo. Este Todo, como aqui examinado e interpretado a partir das elucidações de Heidegger, configura o *seer* em sua diferença em relação ao ente. Se o *philein*, o amor, coaduna-se com Éros, e se este, enquanto metáfora, é o elemento que conjunta e agrega em um espectro de totalidade fenomênica, significa afirmar que o amor ao *sophón*, que é esta mesma totalidade do ser no ente, perfaz o obrar filosófico como tal. É assim um *verbo*, uma ação "incoercível", como escrito no fragmento citado, ou seja, irreprimível, irredutível e intransferível que atende e responde a uma *voz*, a um *apelo* que traz à presença, à proximidade. Esta proximidade e *escuta da voz*[66] *de tal apelo* explica bem o

[66] Essa dimensão de "voz", como expresso nessa passagem, possui um grande significado para esta pesquisa. No *Posfácio* a *Que é metafísica?*, Heidegger associa a realização da *tonalidade afetiva fundamental* da angústia à escuta da *voz* de um apelo. Quanto a esta escuta, parece-nos que já existe uma clareza suficiente, como se pode conferir no segundo capítulo deste trabalho. Contudo, essa escuta, se pensada como um recolhimento ou postura de concentrada atenção frente àquilo que se revela, já de antemão acena para algo que *diz*. A *voz diz*. O que constatamos nessa ocasião acena para a *tonalidade afetiva fundamental* de todo o filosofar, a saber, a *Poesia* (*Dichtung*). A linguagem é o grande trunfo de Heidegger, e na linguagem mora a *tonalidade afetiva fundamental* que equacionará o problema aberto por *Ser e Tempo*, qual seja: como traduzir a questão da transcendência afetivamente? É crucial que nunca se perca de vista o que nesse trabalho se chama de afetivo. É evidente que essa questão não paira no interior do tratado de 1927. Todavia, a mesma se mostra na articulação própria da malha conceitual heideggeriana, uma vez que a linguagem e a verdade, efetivando-se pelo acontecimento apropriativo, precisam inaugurar as diversas instâncias de mundo (ou horizonte hermenêutico) a partir do mostrar e manifestar histórico. Por linguagem não se considera língua ou fala; referimo-nos a todo âmbito historial possível de manifestação e *acontecimento* (esse termo não é mero adorno à questão) do *seer*. A angústia, como pensado no referido posfácio, se instala como "atenção à voz do ser" (HEIDEGGER, 1996, p. 69), *atenção* que se caracteriza como elemento estrutural de toda *tonalidade afetiva fundamental*, junto a certa *prontidão para*, que dispõe o ser-aí à dação mesma do ser no ente. Esta *voz* é o testemunho *dessa verdade*, que traduz aquilo que o filósofo alemão pergunta: "Porque existe afinal ente e não antes Nada?" (HEIDEGGER, 1996, p. 63). A *tonalidade afetiva fundamental* que manifesta a verdade (e a diferença ontológica) pelo acontecimento apropriativo é a Poesia, o que, mais uma vez, confirma a orientação até aqui desta tese, haja vista que o *logos*, por exemplo, já se evidenciou como parte dessa voz, isto é, como um aceno à linguagem originária na qual diz o *seer*. O dizer, *sagen*, é manifestar, é o ser que se plasma no ente ganhando um nome. Escreve Heidegger na conferência *A palavra*, de 1958: "Nomes são palavras pelas quais o que já é, o que se considera como sendo se torna tão concreto e denso que passa a brilhar e a florescer por toda parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. O próprio poeta poetiza a partir de uma reinvindicação de nomes" (HEIDEGGER, 2008a, p. 178). Nesse ínterim, é isso o que procura Heidegger quando no escrito *O caminho para a linguagem*, de 1959, escreve: *"trazer a linguagem como linguagem para a linguagem*" (HEDEIGGER, 2008a, p. 192). *Toda a problemática das tonalidades afetivas fundamentais*, assim nos parece, *expressa a questão da linguagem*; *todo o problema da verdade deve se tornar linguagem*. Ainda que não formulado, pode-se constatar que essa perspectiva já se encontrava em *Que é metafísica?*, quando Heidegger pensava a angústia como a *tonalidade afetiva fundamental* que era "instaurada por aquela voz" (HEIDEGGER, 1996, p. 69).

trecho destacado no fragmento, "*voz interior que fala ao homem, guia-o, aconselha-o, como o* demônio *que inspira Sócrates*". Esta inspiração leva a um aspirar. É este Éros um *guia demoníaco*, que afina e harmoniza aquilo que se revela e toma, por completo, o ser-aí em jogo, *possuindo-o* de tal modo a não o deixar se apartar de sua interpelação e possessão. O que interpela é o *seer*, cuja voz fala no silêncio de sua manifestação. Quem é o possuído, neste caso, o filósofo, não faz outra coisa senão *responder* à voz silente desse apelo.

Pelo exposto, a filosofia, enquanto uma *resposta*, somente pode acontecer enquanto o filósofo estiver perpassado, tomado por, ou seja, aviado ou sintonizado por uma *tonalidade afetiva fundamental*. O Éros, como aqui meditado, não é outra "coisa" que um afeto e um jeito decisivo de ser afetado. O Éros, enquanto um "elo que une", é uma aspiração que nos remete para a região do revelar do *seer* que é plasmado no ente. Retomando o aspecto mitológico de Éros, este fora gerado por *Póros* (Expediente) e *Penia* (Pobreza), no Jardim dos Deuses, depois de um vasto banquete que celebrava o nascimento de Afrodite. Mediante progenitores tão díspares, Éros possuía determinações muito específicas: "sempre em busca de seu *objeto*, como Pobreza e 'carência', sabe, todavia, arquitetar um plano, como Expediente, para atingir um objetivo, 'a plenitude'" (BRANDÃO, 1989, pp. 186-187).

Ao adequarmos o mito para nossos propósitos, podemos alegar que Éros, enquanto um afeto decisivo e essencial, guia-se continuamente para uma atividade na qual deve *gozar*, isto é, *atingir sua plenitude*. Aqui é o mesmo que asseverar que a filosofia, enquanto um amor erótico, perfaz a dimensão possível de ser só, *e somente só*, por meio da *inspiração* (como a *inspiração de Sócrates*) que gera e dá o tom, o clima, a afinação e aspiração para o pensar meditante, isto é, "a plenitude" do Éros filosófico; é um voltar-se ou re-fletir abrasador ao sentido, melhor, o que se aspira é a meditação do *seer*. Isso já nos deixa entrever que esta *afinação* é a própria realização do apelo ou interpelação do *seer*. Afirmar que a filosofia como execução da escuta do apelo do *seer* é o mesmo que escrever: só há filosofia enquanto possuído por uma *tonalidade afetiva* específica, que instaura *eroticamente* um interessar e despertar para. Em linhas simples e gerais: filosofar é estar na *prontidão para*, *atenta* e, por isso, *desperta*. A aspiração pelo *sophón* que plasma o *philein*, o amor erótico, urde e traça a

---

No entanto, esta tese não desdobrará o problema da linguagem, considerando a *retenção* enquanto a *tonalidade afetiva* que, igualmente originária e necessária, como a Poesia, revela o espantoso do ente ser, bem como a essencialização do *seer* em sua diferença em relação ao ente. A retenção é a *tonalidade afetiva* da filosofia futura. Esta tese procurará chegar somente a esta última afecção.

tessitura mesma do *seer* em sua totalidade que reverbera e ressoa como uma *voz interior*, melhor, como os desdobramentos do ser que se fazem acessíveis no seio de um afeto.

Na filosofia, existe uma sintonia ou harmonia em relação ao *sophón*, afina-se a ele. Esta harmonia é o que traça um nexo que igualmente dispõe dois seres, abrindo e conectando um em relação ao outro. A sabedoria, se assim for traduzida, nada tem a ver com informação. Liga-se, antes, a um tipo de totalidade, melhor, se deixa ver como o ente na totalidade. Mais precisamente: se deixa ver como o *seer* que se desvela no ente, que se manifesta ou recolhe nele. Isso significa concluir que essa "sabedoria" é uma expressão que exprime o *logos*, uma atitude ou uma postura que se deixa recolher, que se cala em seu manifestar. Filosofia assim se faz entender: *é um amor, um voltar-se disposto e disponível para uma postura ou a encarnação de uma atitude que recolhe o* seer *em seu fazer aparecer no ente emprestando ou concedendo sua existência*. O que se recolhe é o *logos*, a postura recolhedora, que é a delimitação do ser que *é* no ente – e o que cabe ao ente senão *ser*?

É sabido desde os gregos que a filosofia nasce do espanto. "(...) que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. Ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso" (HEIDEGGER, 1996, p. 32), já estava escrito em *Que é isto – a Filosofia?* Nisso se pode constatar o perigo de se escrever sobre qualquer *tonalidade afetiva* que seja. Quando se reflete sobre algum afeto, há o risco de ele se esquivar e voltar, em seu velamento, a sua morada silenciosa.

O raciocinar nunca atinge a clareza quanto à essência do afeto, uma vez que é um fenômeno não fundamental, tardio, e sempre no crepúsculo e desdobramento de uma afecção fundamental. Um pensar meditativo, como marcado no segundo capítulo desse exame pela recordação, nunca se faz constatar de maneira trivial. Precisa se recolher em outra dinâmica, com outros afetos ou *apelos*. O pensar da recordação se introduz no cerne do pensado, o que não ocorre com a reflexão propriamente dita. Esta, a reflexão, fica à margem ou em um âmbito superficial de apreensão. Parece não ter garras para segurar o fugidio do *fundamental* da *tonalidade afetiva fundamental*, deixando-a escapar para seu velamento imediato. Não funciona a *tonalidade afetiva* que se revela na cotidianidade como abertura privilegiada para a manifestação do *seer*, porém, ela resguarda em si a determinação de o ente já estar revelado na totalidade. Melhor dito, ela também revela, todavia, consiste muito mais numa maneira de se valer do ente manifesto.

As *tonalidades afetivas* fazem, por outro lado, que o ente apresentado possa ser melhor otimizado na ocupação cotidiana, o que justifica a dificuldade de se pensar algo que, ao procurar adentrar no problema, se esquiva e se esgueira em seu ocultamento. O espanto, como *tonalidade afetiva fundamental* do filosofar, é aquele que deixa e faz ver este recolhimento do *seer*, o que concede às *tonalidades afetivas* sua experiência ontológica radical.

É espantoso o que se escreveu acima acerca da correspondência ou acordo[67]. Conferiu-se que este acordo é uma *sintonia* ou *harmonia entre* o *seer* em si mesmo e o ente, o que nos faz perceber que o espaço de realização de uma *tonalidade afetiva* é, igualmente, o lugar no qual se desenrola a diferença ontológica. A filosofia acontece enquanto tal nesse interstício entre *seer* e ente, e a *tonalidade afetiva*, em especial a fundamental, é o que afina e concede o tom desse interstício ontológico. Esse interstício, como aqui é entendido, deve ser identificado com um espaço entre *seer* e ente em que ocorre o acontecimento que apropria e faz o ente aparecer em seu ser. É no interior desse espaço que acontece a marcha ou caminho para o existir do ser-aí.

Conforme Heidegger (HEIDEGGER, 1996, p. 32), o acordo ou correspondência que traduz o *seer* no ente em sua diferença, é, em grego, uma *harmonía*. Esse fenômeno, ou como nomeado tantas vezes aqui no desenvolvimento dessa inquirição, essa afinação, sintonia, será posteriormente entendida como *órecsis*, um aspirar. Logo, a harmonia afinadora que implica o horizonte da *tonalidade afetiva* como espaço acessível que faz o ser-aí comungar do desvelamento do ser no ente, abre para determinada aspiração. O que aspira a *tonalidade afetiva* que deve despertar o filosofar?

No que tange a *philosophía*, o *sophón*, o *seer* em sua diferença em relação ao ente, é o que propriamente se procura. Aspirar, consequentemente, é o mesmo que introduzir em uma disposição. Por isso mesmo que nessa aspiração que se busca pelo *sophón* é *erótica*, uma vez que coloca o ser-aí desperto nessa estranheza que inaugura o filosofar como uma *aspiração*: *é erótica pois efetiva um constante aspirar*, ou seja, estar disponível, introduzir e interessar-se no clima, na atmosfera do que toca ou arrebata, assedia e seduz o ser-aí desperto e mantido no seio dessa abertura. É o despertar para essa *tonalidade afetiva fundamental* do filosofar, assim, um manter-se no aberto. Com isso, qualquer crítica de que no pensamento de Heidegger não há uma noção de afeto cai por terra como uma explicação absolutamente

[67] Conferir página 164.

inócua. O espanto propriamente dito, agora entendido como *tonalidade afetiva fundamental do espanto*, é o que testemunha e aspira ao acontecimento que apropria o *seer* em sua diferença em relação ao ente. Pelo exposto, fica claro que toda forma de afinação descrita nesse trabalho não é, senão, um corresponder, uma resposta aos apelos do ser, sendo esses apelos as suas formas de manifestação.

3.2. A questão decisiva da Filosofia e a *tonalidade afetiva fundamental* do espanto

É necessário que o ser-aí seja tomado por isso que se manifesta; essa foi uma hipótese longamente defendida no tópico anterior e nesta tese como um todo. Ser tomado, como caracterizado, significa estar no aberto do *seer*. Propositalmente essa frase se inseriu nesse contexto, já que em *Hinos de Hölderlin*, acenará para a superação da expressão *ser tomado por*, que não mais terá voz em seu pensamento nas obras posteriores à mencionada preleção de 1934/35[68]. A própria dinâmica do desvelamento, como aos poucos se vai aproximando, deverá ganhar outros contornos em relação àqueles anteriores à década de 1930, onde o divisor de águas será justamente a conferência *Sobre a essência da verdade*. A partir desse título, deve-se questionar a *essência* que o desvelamento, a verdade, possui. Esta seria uma "essência da essência" (HEIDEGGER, 2017, p. 62), a *essencialidade* que resguarda o *seer* em sua vigência determinante. Quanto à *essencialidade* própria da verdade, escreve Heidegger em *As questões fundamentais da filosofia ("Problemas" seletos de "Lógica")*, preleção do semestre de inverno de 1937/38:

> A essência da verdade não é um mero conceito, uma ideia que os homens trazem na cabeça. Ao contrário, é a verdade que *se essencia: ela é*, em uma respectiva configuração essencial, o poder determinante para *toda verdade e não-verdade*, aquilo que é buscado, aquilo pelo que se luta e se sofre. A "essência" da verdade é um *acontecimento*, que é mais efetivo e mais real do que todas as ocorrências historiológicas, porque ela é seu fundamento (HEIDEGGER, 2017, p. 60).

A essencialidade não expressa toda e qualquer essência, muito menos se mostra como algum tipo de quididade[69]. Muito pelo contrário, esse termo procura indicar o vigor que estrutura a essência como tal, como de fato *verdadeiramente é*. A essencialidade é a dimensão propriamente articular que dinamiza internamente a essência, de maneira que esta possa ser a

[68] Esse problema já tinha sido apontado na análise empreendida quanto ao tédio profundo. Para acompanha-la, deve-se retomar a página 124 e seguintes.

[69] Esse termo é oriundo da escolástica medieval e se refere, de maneira sintética, àquilo que uma coisa é, sendo utilizada para evidenciar a essência (entendida tradicionalmente) de determinada coisa.

efetividade ontológica do *seer*. A essencialização é a condição de manifestabilidade do *seer*. Ela caracteriza a *essência da verdade* como questão decisiva da filosofia – em especial a de Heidegger.

O que deve ser delimitado pela essencialização é o *seer* como acontecimento apropriativo. Este termo deve ser analisado em uma primeira instância como o evento da abertura proporcionada pelo ser em seu simultâneo ocultamento na diferença (ontológica) em relação ao ente. Percebe-se que o acontecimento apropriativo, que deixa e faz aparecer o ente na totalidade como tal, se traduz pelo desvelamento, a *alétheia*: sua dinâmica de latência e ilatência, presença e ausência – já tantas vezes apontada – e parte de um mesmo pressuposto, de que o acontecimento apropriativo resguarda a amplitude fenomênica de, concomitantemente, manifestar e ocultar o *seer* em sua radical diferença em relação ao ente. Isso permite compreender a proximidade existente entre esses dois fenômenos – acontecimento apropriativo e verdade – com as *tonalidades afetivas*: a articulação (ou tom[70]) de aparecimento e ocultação, bem como a criação de uma atmosfera pela qual o ente se mostra em seu ser mesmo, isto é, a possibilidade de criação de projetos históricos de mundo, só é factível quando as *tonalidades afetivas* espacializam e abrem os horizontes de desvelamento do ser. Tal possibilidade revela o *seer* para que venha acontecer no ente, de modo a permitir que a dinâmica histórica do existir do ser-aí torne-se possível.

Nesse momento já não se trata de um ser-aí lançado *no* mundo enquanto horizonte fático, mas, da constituição própria dos projetos históricos *de* mundo que são urdidos pelas regiões abertas do *seer*. Tão-somente quando o ente faz parte da carne do mundo, quer dizer, quando desvelado, que vem a ser. E, ao mesmo tempo, o ente só entra nessa condição quando disposto no âmago de um espaço descerrado já harmonizado com o todo desvelado. Sem o acontecimento apropriativo não há mundo, e, por sua vez, não há ente.

O acontecimento apropriativo, por conseguinte, é algo que já foi indicado nessa tese de diversas maneiras. Este termo mantém, no entanto, uma dupla tensão: constitui-se como condição de manifestação e desvelamento deixando que o ente venha a lume, e, simultaneamente, resguarda-se no ocultamento da diferença ontológica originada da relação entre ser e ente para que este último possa, efetivamente, vir a ser. Se, como afirmado no

[70] Deve-se perceber que na estrutura aqui descrita, a *tonalidade afetiva*, como a afinação e articulação própria entre o acontecimento apropriativo e a verdade, que começa a ser esboçada, aparece como campo de jogo e realização que cria e gera o tom, um espaço aberto. Esse tom perfaz o clima, a atmosfera que harmoniza e acorda a eclosão do ente na totalidade pelo *seer*.

parágrafo anterior, todo ente ganha sua condição de possibilidade a partir do acontecimento apropriativo – o que uma vez mais significa irromper como verdade –, seria talvez inútil procurar oferecer exemplos práticos para esclarecer isso, até porque seria escrever sobre o óbvio. Todavia, tratando-se de Heidegger, até mesmo o óbvio é problemático.

Vejo o computador que agora digito. Este teve de se apresentar assim para mim, com a música que toca baixa ao fundo, bem como sua posição frente à luminária. Ele, dessa maneira, se desvela para mim. Não se oferece como *um ser*, contudo, unicamente como o ente que ele já é: um notebook já bastante surrado pelo uso. Para o projeto de mundo histórico que nesse simples exemplo se faz revelar, há um acontecimento apropriativo se desenrolando. Não existe *o* acontecimento apropriativo, mas *um* acontecimento apropriativo determinado que se dá constantemente. Este, por seu turno, se desdobra sob uma *tonalidade afetiva* que pode de alguma forma afinar e abrir a possibilidade originária de tal realização. O próprio ato de filosofar não é diferente nesse aspecto. Filosofa-se perpassado por certa *tonalidade afetiva fundamental*, que por sua via alcança ou se põe na prontidão para e atenção de auscultar o *seer* em sua diferença (ontológica) em relação ao ente e no bojo do acontecimento (apropriativo) desse "aí" que assim acontece. O acontecer do *aí* pelo acontecimento apropriativo ocorre na *tonalidade afetiva*, em especial as fundamentais. Com isso, percebe-se que não é o ser-aí que ainda ocupa um lugar de destaque na economia conceitual do pensamento de Heidegger posterior à viragem. Entretanto, é a articulação interna aos projetos de mundo (que se dará pelo seu "aí") que ganha realce como história do *seer*. Com tudo isso, retomando o que se afirmava no começo desse tópico, a questão relativa à essência da verdade é, definitivamente, a questão da verdade da essência.

Nessa viragem do pensamento[71], em que há um deslocamento da essência da verdade para a verdade da essência, situa-se a meditação filosófica mais determinante de Heidegger; melhor, a viragem se posiciona no seio de uma dimensão que doa os contornos singulares da meditação filosófica radical. Depreende-se intimamente que essa filosofia já não se centra em uma analítica sobre esse ou aquele ente, ainda que seja privilegiado, como outrora fora o ser-aí. Entretanto, essa é uma articulação que põe em realce a instância que mais aguça o sentido mesmo de manifestação do *seer* em sua dobra e diferença. O ser-aí será nos textos de meados

[71] Escreveria Heidegger em *As questões fundamentais da filosofia*: "(...) se todo pensamento filosófico precisa se movimentar tanto mais incontornavelmente nessa viragem quanto mais originariamente se pensa, isto é, quanto mais ele se aproxima daquilo que é de início e sempre pensado e atentado na filosofia, então a viragem precisa pertencer essencialmente àquilo apenas sobre o que a filosofia medita (o *seer* como acontecimento apropriativo)" (HEIDEGGER, 2017, pp. 63-64).

dos anos de 1930 em diante, pensado a partir de seu *aí*, o que, ainda que não mais ocupando um lugar de destaque, tal como ocorria, por exemplo, em *Ser e Tempo*, continua sendo uma noção basilar do pensamento posterior a esse momento. O lugar decisivo da ontologia passa a ser a rearticulação histórica do mundo, meditada a partir do acontecimento mesmo do aí – logo, não mais se trata propriamente de uma analítica da existência.

O acontecimento apropriativo deve ser encarado em duas frentes:

1. Mediante o exposto, ainda assim não há como abrir mão do ser-aí a fim de se meditar acerca de toda e qualquer apresentação do *seer*, bem como a lida e manifestação dos demais entes no seio da totalidade. Sobretudo a partir de projetos de mundos distintos, só é possível falar de mundo considerando um ser-aí que nele se realiza. Isso por que esse ente é quem se coloca na ausculta das articulações históricas do *seer* em sua verdade essencial. Percebe-se com isso que não há mais uma sedimentação, à primeira vista, de sentidos prévios no interior dos horizontes fáticos – ademais, é justamente nesses horizontes hermenêuticos que se deve operar uma radical mudança de perspectiva. O problema do sentido do ser, tão comentado em *Ser e Tempo*, ganha contornos de verdade depois que este problema é determinantemente reposicionado nos textos do período subsequente aos anos de 1930. Ao procurar pensar sobre o sentido, deve-se refletir acerca de um ente que já tenha se revelado de alguma maneira no acontecimento do ser. No segundo momento da reflexão do filósofo, quando o *seer* em seu acontecimento apropriativo se faz iluminar em sua verdade, de antemão, já acena muito mais o seu desvelamento, e isso, por conseguinte, diferenciado ontologicamente do ente na totalidade. Nessa relação entre verdade e acontecimento apropriativo, que passa a se dar de maneira mais clara para Heidegger, acaba por ficar ainda mais evidente uma razão decisiva para que ocorra a viragem – uma vez que a ligação entre tais fenômenos passa a ser incontornável, em especial quando se pressupõe meditar o *seer* junto à diferença ontológica. Nesse contexto, o ser-aí efetivamente se determina na historicidade e essencialização da verdade do *seer*; seu aí é o articulador dessa dinâmica, visto que perfaz um projeto temporal que apropria a história do *seer*[72]. A verdade do *seer* só ganha seu espaço próprio de desvelamento

[72] Para acompanhar esse problema, deve-se retomar o segundo capítulo da presente pesquisa, precisamente na página 102 em diante, em que se inicia o subtópico *2.1.1. O nexo ontológico entre* tonalidade afetiva, *tempo e História.*

no aí; seu acontecimento se dá no aí. Nessa esteira do acontecimento apropriativo, alcança-se sua segunda compreensão.

2. O ser-aí ganha, pelo acontecimento apropriativo, sua dimensão de singularidade mais radical, pois em sua apropriação histórica, ele pode insistir no horizonte mesmo de atuação do *aí*, possibilitando a determinação de seu poder-ser. Isso também já foi vislumbrado em certos contextos dessa inquirição, como, por exemplo, o processo de singularização possível pela recordação ou ainda pela escuta, para citar somente alguns exemplos. O acontecimento apropriativo é, de tal modo, uma expressão que procura equacionar as manifestações e articulações históricas do *seer* à medida que libera o ser-aí para apropriar-se de sua historicidade, ganhando, dessa maneira, sua singularidade. O *seer* se apropria diferenciando-se de quaisquer determinações históricas que possa ter. O que a filosofia precisa, de maneira mais radical e terminante, é pensar *este* acontecimento. Essa experiência baliza o seu início, ainda que seja um princípio distinto daquele empreendido pelos gregos, um *outro* início (e não meramente um *segundo* ou *novo* início), e isso não se trata meramente de uma forma qualquer de começo.

Diferente de começo, o início (*Anfang*) origina absolutamente tudo. Esta é uma instância que se coloca para além da história e que dimensiona todos os seus desdobramentos. O começo (*Beginn*), por sua vez, anuncia a partida de um movimento, o primeiro ponto de uma trajetória. Todo início é origem, diferente de começo[73]. Em suma: "'Princípio' não é o mesmo que 'começo'" (HEIDEGGER, 2004, p. 11), já expressava Heidegger na primeira página de *Hinos de Hölderlin*, sendo que nessa ocasião o termo "princípio" traduzia igualmente a palavra alemã *Anfang*. O começo não é senão algo do qual se parte, enquanto o início é muito próximo de princípio, no sentido grego do termo, *arkhé*, aquilo do qual emana toda forma possível de ser, elemento originário do qual todas as coisas advêm. Na esteira da totalidade dos eventos, o começo é logo esquecido, enquanto o início ininterruptamente interpela o ser-aí.

Início, princípio, *arkhé*, como o próprio Heidegger associa esses termos em *Que é isto – a Filosofia?*, caracteriza aquilo a partir do qual algo se manifesta. Todavia, não desaparece

[73] Como anteriormente indicado, seguiremos as indicações de tradução oferecidas por Casanova. Em *Sobre o início* (*Sobre el comienzo*), a tradução castelhana dos termos em questão, *Anfang* e *Beginn*, é exatamente oposta àquela oferecida pelo tradutor brasileiro em *As questões fundamentais da filosofia*.

quando o ente vem à tona, porém, de forma igualmente originária, é por meio dele que esse aparece. É o *seer*, em absoluta e ressonante diferença, que impera e se cala no ente que *diz*, isto é, que se *mostra*. O *seer* fala em silêncio, revelando o ente como tal, sendo na totalidade – entretanto, ao passo que eclode em sua manifestação, já se resguarda no ocultamento. É o que está em latência quanto àquilo que se desvela e que, por sua vez, se abriga no velamento.

O início, como Heidegger delimita em sua obra *Sobre o início*, preleção que data dos difíceis anos de 1941, é a expressão da própria *verdade do seer*. É essa dimensão da verdade que interessa a este estudo. E, por sua vez, a essencialização do início ocorre no acontecimento apropriativo, sendo esses fenômenos copertencentes. Não mais se pensa o ser através do ente, no entanto o início caracteriza a essencialização da própria essência, isto é, o *seer* e sua radical dobra e diferença, que já não é absoluto e incondicional, porém, se realiza como acontecimento apropriador: o início é o acontecimento apropriador (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 24), como delimitado em *Sobre o início*.

O pensar meditativo (*Er-denken*[74]) que considera o início, traz em sua semântica a possibilidade de apropriar, ser apropriado. O início, por seu turno, é sempre princípio, *arkhé* que resguarda a união e dimensão própria do velamento e desvelamento, sendo, consequentemente, o berço de toda verdade. A latência-ilatência é a mãe de toda verdade – ou como tantas vezes se afirmou no primeiro capítulo dessa tese, o paradoxo entre presença e ausência é a articulação plena do *seer*, como já expresso em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Esse "berço" é distinto de qualquer fundamento, porém, transparece claramente naquela experiência marcada pelo *logos*, como analisado anteriormente, de recolher e conservar. O *logos* é, nessa concepção, algo que indica a vigência dessa dinâmica – movimento de instauração de uma dupla dimensão onde há o predomínio de uma negatividade

[74] Deve-se fazer uma aproximação com certos elementos já expostos ao longo deste trabalho. Quando se comentou acerca da recordação, primeira *tonalidade afetiva fundamental* aqui tematizada, foi apontado que ela se orienta por uma forma determinada de pensamento, o pensamento meditante. Nesse contexto, ao aproximar-se mais uma vez de uma *tonalidade afetiva fundamental*, outra maneira de se analisar o pensar volta a aparecer. Em *As questões fundamentais da filosofia*, Heidegger assemelha o pensar pensante ao meditante o qual *transpõe* a esfera da reflexão para a meditação, o pensamento do sentido, que acessa a *tonalidade afetiva fundamental* (Cf. HEIDEGGER, 2017, § 37). Como caracterizado nesse parágrafo e esboçado a seguir, a própria *transposição* – já meditada desde a análise acerca do tédio profundo – já é obra da *tonalidade afetiva fundamental*. Entretanto, qual a diferença entre *an-* e *er-*, utilizados como prefixos de *Denken* (*An-denken, Er-denken*)? Conforme Casanova, o prefixo *er-* reflete uma radicalização com o verbo que é feita de forma intencional por parte do filósofo. De tal maneira, *er-denken* é um "voltar-se intencionalmente de maneira pensante para" (CASANOVA In: HEIDEGGER, 2017, p. 146, n. 18). Quanto ao *an-*, deve-se rever as análises empreendidas no capítulo anterior sobre a recordação. Essa disposição feita por Heidegger aproxima o exame feito ainda nesse capítulo com as estruturas modais das *tonalidades afetivas fundamentais* que legitimam a *atenção* e *prontidão para*, como exercícios e testemunhos dessa forma de pensar.

(não mais do ser-aí) do próprio *seer*, que reside resguardado em sua íntima diferença em relação ao ente. O *logos*, como reunião do ente, é, ao mesmo tempo, o possibilitador de sua dação e oferecimento do ser na totalidade, e mantenedor de seu ocultamento. Assim escreveria Casanova: "(...) na medida em que essa vigência emerge constantemente do velamento, ela sempre o traz consigo, ratificando, com isso, a relação mútua entre velamento e desvelamento, acontecimento do ser e retração do ser" (CASANOVA, 2012, p. 193). Em suma, o início perpassa toda e qualquer expressão que sustenta a revelação do *seer*, inclusive por *tonalidades afetivas fundamentais*, como a postura recolhedora própria ao *logos*. Isso explicita o que Heidegger afirma na passagem a seguir, extraída de *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*:

> Todo pensar essencial exige que seus pensamentos e suas proposições sejam a cada vez cunhados de maneira nova como bronze a partir da tonalidade afetiva fundamental. Se a tonalidade afetiva permanecer de fora, então tudo é um falatório imposto de conceitos e cápsulas vocabulares. (...) A questão é que a tonalidade afetiva fundamental *afina* o ser-aí e, com isto, o *pensar* como projeto de verdade do seer na palavra e no conceito (HEIDEGGER, 2015, p. 25).

O início não tem fundamento. Com isso, Heidegger busca destruir todo resquício de linguagem metafísica tradicional em seu pensamento – embora expressões desse tipo, pareçam, de fato, gerar outros dizeres igualmente problemáticos. O início não é um princípio *a partir de* um fundamento, visto que é o recolhimento e dação originária do *seer* em que desvelamento e velamento traduzem a ressonância própria dessa *indigência*. É a verdade, já em um modo mais acentuado que aquele exposto em *Sobre a essência da verdade*, uma forma decisiva de apropriar o *seer*, como elucidado, sobretudo, em *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*.

O que fica evidente é terminantemente o fato de o ente perder seu privilégio frente ao *seer*, o que caracteriza o âmago da diferença ontológica. Com isso não se afirma de maneira alguma que o ente não mais tem importância na malha conceitual heideggeriana. O ente passa, por definitivo, a ocupar um lugar à sombra do *seer*. O ente, afirmará Heidegger em *Sobre o início*, só "é" o ente, ou seja, está definitivamente diferenciado frente ao *seer*[75], sendo esta a própria dinâmica do essenciar-se. O *seer* é início; o início marca o originário do *seer*. Um fragmento extraído de *Que é isto – a Filosofia?* assevera:

[75] Esse processo de essenciar-se ganha no contexto da referida obra uma conexão significativa com o Nada, que será devidamente considerado. É importante considerar, no entanto, que se constata que a experiência do Nada será o elemento que posteriormente abrirá margem para se pensar o acontecimento apropriador.

> Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé* [início]. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este "de onde" não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera (HEIDEGGER, 1996, p. 38).

Qual a relação entre a *arkhé*, isto é, início e *seer*, bem como o nexo estrutural desses fenômenos? Heidegger mesmo responde em *Sobre o início*, § 4, cujo título é *Início e acontecimento apropriativo*: "O início é essencialmente igual ao acontecimento apropriativo, sua própria plenitude essencial em sua simplicidade" (HEIDEGGER, 2007, p. 30). A "simplicidade" que o pensador marca caracteriza o velamento e desvelamento próprios da verdade – *alétheia* –, sendo igualmente a essencialização do ser-aí, bem como a estrutura mais determinante de toda *tonalidade afetiva*. Isso ocorre pelo fato de as *tonalidades afetivas* ininterruptamente estarem presentes, embora estejam de maneira decisivamente ocultas em ações e desvelamentos determinados. Sem a essência da verdade não há início; melhor, sem essa mesma essência, que configura o *seer* em sua originariedade, não há *tonalidade afetiva*, logo, não há início e, por sua vez, não há filosofia, já que não haverá *tonalidade afetiva* que a possibilite. Pensar esse início, enquanto o outro início da filosofia, é sobretudo imergir no seio da diferença que delineia os contornos próprios do acontecimento e início do *seer* na verdade.

Arkhé é a palavra originária que determina o primeiro início, que se refere exclusivamente aos gregos, que por Platão e Aristóteles já começa a ser delineada a decadência[76] do início fundamental do filosofar – e, por sua vez, do Ocidente[77]. O homem atual, em suas possibilidades e afazeres, não é senão uma herança há muito construída pela História. Isso não tem absolutamente nada de menor. Os muitos desdobramentos que hoje se alcançou em tão diferentes áreas se devem a um longínquo interrogar que, no início, respondia pelo nome de *arkhé*. Apesar disso, no plano do pensar filosófico, em especial o primeiro início, não trouxe em seu bojo a possibilidade intrínseca de superação. Carregou-se, todavia, de modo essencial, a dimensão de soterramento de seu poder original.

[76] Esta não é, de maneira nenhuma, uma compreensão mediana ou mesmo pejorativa da mencionada decadência. Platão e Aristóteles são os pensadores que delimitaram os esteios do Ocidente, caracterizando uma diferença peculiar daquilo que antes existia para o que veio a determinar o modo de ser ocidental posterior. Consequentemente, decadência não tem nenhum sentido menor. Delimita somente um espaço de acontecimento de certo projeto histórico de mundo.

[77] "Ocidente", como Heidegger repetidamente escreve – com "O" maiúsculo, como a exemplo, sobretudo, de *Introdução à metafísica* –, não se refere a um plano geográfico ou geopolítico. É antes o projeto originário de determinação dos modos de ser que são próprios do ser-aí atual – a História do *seer*. Logo, Ocidente é o âmbito Histórico de atuação do ser-aí epocalmente, de maneira a traduzir suas possibilidades mais imediatas de ser e agir.

O plano de retomar as *tonalidades afetivas* e o ser-aí é, na perspectiva de Heidegger, a possibilidade mais determinante de ultrapassamento do primeiro início, não pelo fato de assim ajudar a supera-la, no sentido de abandona-la definitivamente, mas, voltando-se para as suas raízes que foram paulatinamente esquecidas[78] com o desenvolvimento de sua História. O que há é um esforço obstinado de regressar à verdade original do *seer*, do acontecimento apropriativo. "(...) Nós nos encontramos no âmbito daquele fim que é o *fim do primeiro início*" (HEIDEGGER, 2017, p. 161).

Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, conferência proferida em 1964, o fim do primeiro início aparece como algo decisivo, uma vez que é a possibilidade de efetivamente preparar determinado terreno para que outro início, que possa ultrapassar a metafísica, irrompa com a radicalidade necessária. O imperativo de superação da metafísica não significa, de modo nenhum, que ela tenha atingido sua mais plena perfeição. Por outro lado, também não quer dizer que jamais tenha alcançado alguma plenitude, como se fosse, consequentemente, algo menor. Cada filosofia teve seu lugar e importância, não sendo uma maior ou melhor que outra.

Segundo Heidegger, no antigo alemão a palavra fim, *Ende*, tinha o mesmo significado da palavra lugar, *Ort* (Cf. HEIDEGGER, 1996, p. 96). Deste modo, a necessidade de iniciar um outro modo de meditar é um *lugar* fundamental para que se possa mais uma vez repensar a radicalidade inaugurada pela *questão do pensamento*, isto é, a questão terminante da própria filosofia. Como caminho para suas respectivas respostas, a questão deve ser sempre uma maneira de se *demorar* na meditação; de-morar consiste no modo de acontecer a própria meditação. A resposta deve ser fruto de uma precisa demora e correspondência àquilo que acena no perguntar. Não se trata de uma verificação ou inquirição, mas, de um corresponder. O fim da filosofia ou do primeiro início do filosofar nada tem a ver com o término de seu modo especial de pensar. Será no cerne desse fim que emergirá uma nova maneira de se posicionar frente aos problemas da própria filosofia, não mais orientada pela metafísica[79].

[78] Consequentemente, é de se afirmar que, para Heidegger, Platão e Aristóteles perfazem a gênese do esquecimento do ser (Cf. *Ser e Verdade*, 2007).

[79] Um problema que virá à tona nesse desdobramento do fim da filosofia como metafísica será, de um lado, o desencadeamento da técnica e maquinação, e, de outro, a necessidade agora radical do pensamento meditante. Que pensamento é esse? Não outro que seja diferente daquele que já pensa sobre a *alétheia*: a vigência do *seer* em sua diferença ontológica que expressa sua latência-ilatência, a clareira que deixa o ser aparecer e igualmente se ocultar; em suma, o acontecimento apropriativo. É esta a "questão do pensamento" (HEIDEGGER, 1996, p. 95), como escrito em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*.

“Fim”, em outro contexto, indica a dimensão de destruição e esgotamento do Ocidente, fato que Heidegger já havia apontado há muito em *Introdução à metafísica*:

> A destruição espiritual da Terra já foi tão longe, que os povos se veem ameaçados de perder a última força de espírito, capaz de os fazerem simplesmente ver e avaliar, como tal, a decadência (entendida com relação ao destino do ser). Essa simples constatação não tem nada a ver com pessimismo cultural nem tão pouco, como é óbvio, com um otimismo. Com efeito, o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre, já atingiu, em toda orbe, dimensões tais, que categorias tão pueris, como pessimismo e otimismo, de há muito se tornaram ridículas (HEIDEGGER, 1969, p. 65).

Este não é o momento para se discutir o niilismo heideggeriano. No entanto, o fragmento acima expõe de forma muito objetiva o segundo aspecto de obnubilação do Ocidente, o seu fim. Todas as dificuldades que menciona Heidegger têm sua gênese na postura inaugurada pelos gregos, pois esses, nas figuras de Sócrates, Platão e Aristóteles, começaram o Ocidente, um começo igualmente problemático. Outro início se faz imprescindível porque toda questão filosófica, para ser como tal, precisa de uma resposta ao mesmo tempo filosófica. E isso significa: toda questão filosófica não pode senão permanecer como questão para, tal como nos ensinou Sócrates, começar com outra pergunta, inaugurar outro problema, instaurar uma nova correspondência, o que faz da filosofia e seu filosofar um ininterrupto dialogar.

A filosofia, sem a pressurosidade típica da física ou da matemática, não busca oferecer respostas objetivas. Ela é pensamento pensante que se exercita na ação; não pode estar desvinculada da ação, em especial a ação do pensar. A filosofia não tem nenhum ar de ciência ou visão de mundo; todavia, é definitivamente um interrogar acerca do ser dos entes. Outro início é preciso, visto que o próprio grego, ao não se interrogar sobre a *alétheia* – dentre outras tantas palavras originárias –, deixou aberta a questão sobre o fundamento desse termo, pois, com a direção tomada pela metafísica no período áureo do pensamento grego, a pergunta pela essência da *alétheia* se conformou à questão: o que é o ente? É do ente que a *alétheia* e sua essência se distinguem.

O primeiro início já estabelece o seu respectivo fim, haja vista que nele se radica o esquecimento do ser – o que, de alguma maneira, é o mesmo pressuposto que forja a origem da técnica. O segundo ou outro início questiona, de modo distinto, o *seer* em sua diferença em relação ao ente, sem nenhuma interferência de adequação, em sentido moderno, perguntando

por sua dimensão de manifestação e ocultamento a partir da imposição de algo radical, por isso indigente: a diferença que reside na dobra do *seer*. Por isso mesmo, *seer*, início e acontecimento apropriativo dizem o mesmo – todavia, esta inferência ainda precisa de esclarecimentos.

Em *As questões fundamentais da filosofia*, o quinto capítulo da parte principal aponta para a direção para a qual se deve olhar a fim de ver um fenômeno que passou despercebido no tópico anterior. O referido capítulo traz por título: *A indigência e a necessidade do primeiro início e a indigência e a necessidade de um outro questionamento e iniciar*. Esse termo essencial acena para o outro início, uma maneira diversa de se examinar o *seer*.

Em relação às análises tardias do ser-aí, a indigência não esboça absolutamente nada quanto a um psicologismo, uma vez que não se refere a uma perda ou falha. Não se trata de uma penúria e nem de uma miséria. Por fundar-se em seus meandros, no *seer* não há fora e nem dentro, visto que a indigência abre um determinado espaço em que ainda não se deu nenhum essenciar, entretanto, resguarda em si o mesmo em latência. Tal fenômeno é um modo determinado do *seer*. É nessa dimensão que o ser-aí, imerso no interior dessa relação, se vê *pela primeira vez* em meio à totalidade do ente. Ela radicalmente diferencia o *seer* em relação ao ente, até porque este meramente ainda não aconteceu como tal, pois ganhará seu vigor na própria latência do *seer*; é ela que separa decisivamente o *seer* e o ente, *determinando* – como dado fundamental mesmo da *alétheia* – o ente ainda não desnudado. A indigência está na base da correspondência entre *seer* e ente, que, por sua vez, é o elemento estrutural da diferença ontológica, no qual o ser-aí se insere e habita. A referida demora na resposta é a constatação apolínea da diferença ontológica, uma vez que é nessa correspondência que reside a mencionada diferença. Afirmava Heidegger em *Que é isto – a Filosofia?*:

> Não estamos nós homens já sempre numa tal correspondência, e não apenas de fato, mas do mais íntimo de nosso ser? Não constitui esta correspondência o traço fundamental de nosso ser?
>
> Na verdade, esta é a situação. Mas, se a situação é esta, então não podemos dizer que primeiro nos devemos *situar* nesta correspondência. E, contudo, dizemos isto com razão. Pois nós *residimos*, sem dúvida, sempre e em toda parte, na correspondência do ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que à correspondência ao ser do ente permanece nossa *morada* constante (HEIDEGGER, 1996, p. 36 – itálico nosso).

O existir do ser-aí só vem a lume a partir dessa indigência; ela, por estar na base da correspondência, é a morada do ser-aí – a correspondência entre ser e ente. Como a dobra do *seer*, a indigência é mais originária que o ser-aí, *determinando* até mesmo sua forma de existir. Essa determinação que traduz o apelo da indigência traça os contornos próprios à diferença ontológica; nesse caso, entre *seer* e ser-aí. A *tonalidade afetiva* desta *correspondência* é a escuta, fenômeno aqui já considerado. Pelo exposto, a determinação iniciada pela indigência é, consequentemente, ganhar uma afinação, ou seja, é estar disponível ao apelo do *seer*. Essas indicações preliminares sobre a *alétheia* chegam, agora, à verdade do *seer*. "Essa indigência pertence à verdade do *seer* mesmo" (HEIDEGGER, 2017, p. 196), que, por seu turno, está na estrutura elementar da diferença ontológica.

Em *Que é isto – a Filosofia?*, assim define Heidegger o que se entende por Filosofia: "O corresponder ao ser do ente é a filosofia" (HEIDEGGER, 1996, p. 36). O ser-aí habita essa correspondência entre ser e ente, e as *tonalidades afetivas* nos *transpõem*, mediante os apelos do próprio *seer* em sua diferença, para o bojo dessa situação inaudita. Por conseguinte, está na base das *tonalidades afetivas* o "modo como fala o apelo do ser" (Idem), a abertura da clareira[80], pois é por meio desta que a correspondência entre ser e ente acontece de modo a vir a lume o mundo.

A diferença ontológica é um fenômeno radicalmente determinante para a constituição da *tonalidade afetiva fundamental* que implica no filosofar do outro início. Isso porque tal filosofar deve se dar no aberto entre *seer* e ente. Nesse interstício, no "entre" reside o ser-aí que deve *escutar/auscultar* a ressonância desse acontecimento. O acontecimento apropriativo que deixa e faz luzir o ente sendo isso o que desvela, como *alétheia*, o inominável do acontecimento do mundo. Destarte, a já debatida tese de *Os conceitos fundamentais da metafísica* cai por terra, visto que não é o ser-aí que forja mundo, porém, este não é senão o desdobramento das articulações internas do apropriar oriundo da correspondência. E o lugar tenente da correspondência que deixa e faz ver a diferença ontológica é a *tonalidade afetiva*. Por isso que em todo corresponder há uma *tonalidade afetiva fundamental* já meditada nessa pesquisa, a saber, a escuta.

[80] Como explicado na página 146, a *clareira* é a modulação da abertura que deixa o *seer* enquanto tal desvelar-se em seu acontecimento histórico-temporal, de maneira a fazer com que o ente, em sua diferença em relação ao próprio *seer*, possa aparecer.

A escuta é a estrutura que torna acessível *a correspondência* com relação àquilo que se manifesta. Por isso mesmo, pouco se liga a aparelho auditivo e barulho. É antes um deixar-se conduzir pelo canto silente daquilo que o acontecimento apropriativo já ressoou. Assim sendo, *este corresponder já é, de antemão, um afinar*. A base da correspondência da diferença ontológica é a afinação ocasionada pela *tonalidade afetiva*; ela harmoniza a própria diferença ontológica. Tal problemática indica ainda o predomínio constante da abertura, já nomeada anteriormente como clareira. Estar na clareira significa estar exposto ao desvelado, à *alétheia*, de maneira que haja sintonia com aquilo que se deixou revelar. O problema da *alétheia* é, necessariamente, a questão da clareira, e esta, por sua vez, sempre implica na diferença ontológica, onde a totalidade desse fenômeno ganhou o nome de acontecimento apropriativo. Escreve Heidegger em *Que é isto – a Filosofia?*: "O corresponder é, necessariamente e sempre e não apenas ocasionalmente e de vez em quando, um corresponder disposto. Ele está na tonalidade afetiva. E só com base na tonalidade afetiva o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação" (HEIDEGGER, 1996, p. 37). A *tonalidade afetiva* nos harmoniza e convoca para a escuta da correspondência.

Contudo, é importante ressaltar que as *tonalidades afetivas* deixam entrever de forma mais evidente que já não dizem respeito, de imediato, ao ser-aí, porém, passam a desempenhar um encadeamento modal importante para o evento do acontecimento apropriativo, sendo despertadas pelo próprio *seer*. Aliás, o mundo só é trazido ao ser-aí pelo fenômeno aqui em questão[81], o que mais uma vez conduz a uma interpretação de homem para muito além de qualquer humanismo, abrindo a possibilidade de tomá-lo para além de toda compreensão tradicional. As *tonalidades afetivas* não tecem mundo, porém, criam a correspondência e transposição do ser-aí para o espaço aberto.

Na esteira dessa discussão, nosso filósofo procurou enfatizar que as *tonalidades afetivas* passarão a ser delimitadas como elementos modais que caracterizam a diferença ontológica. *As questões fundamentais da filosofia* é uma obra basilar para delimitar esse âmbito de total radicalização quanto às afinações, visto que essas não mais estão em algum horizonte determinado. A indigência expressa precisamente esse elemento de decisiva

[81] Como indicado acima, esta é uma tese central de Heidegger do final dos anos de 1920. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, o autor coloca o ser-aí como fundador de mundo. Isso soa estranho posteriormente, visto que o ente que tem em jogo seu poder-ser não pode meramente forjar mundo, haja vista que tal formação não prescinde da centralidade do ser-aí como mobilizador das estruturas centrais para esta empreitada, o que não se sustenta nos textos do final de 1930, como é o caso de *As questões fundamentais da filosofia*.

radicalidade: é a caracterização do mais radical *não* – que passa a responder ao ente, o qual se diferenciou por ser, *apenas*, ente. Por isso a repetida conclusão nesse tópico de que as *tonalidades afetivas* expressam o mecanismo próprio do acontecimento apropriativo. Elas estão na base do início, que é originado pelo *seer*, que, por conseguinte, será seu elemento delimitador não mais como termo estrutural do nexo ser-aí e mundo, mas, como espaço próprio de *determinação* do acontecimento apropriativo, isto é, da dinâmica de aparecimento e ocultação próprios da *alétheia*. A *tonalidade afetiva* passa a configurar o horizonte do desenrolar da diferença ontológica. Isso nos possibilita afirmar que a *tonalidade afetiva e clareira, nesse ínterim, dizem o mesmo*. *A indigência determina o ser-aí*. O próprio Heidegger escreveu no § 36 de *As questões fundamentais da filosofia*: "A tonalidade afetiva corretamente compreendida, porém, leva muito mais a uma superação da concepção até aqui de homem" (HEIDEGGER, 2017, p. 197).

A *tonalidade afetiva* deve ser apreendida, para além de uma dimensão da abertura do ente, como um elemento *transportador* que conduz o ser-aí para a indigência. Esta é, assim, uma *indigência afinadora*, que de forma inicial *transpõe* o ser-aí para o "entre", característico do início, que determina a essência mesma do ente. Por isso mesmo, os afetos não forjam mundo; articulam a *correspondência* e *transposição* do ser-aí para o espaço aberto. O lugar desse *entre* é aquele que implica no limiar do ser que encarna no ente, possibilitando que este possa vir a se manifestar. Esta indigência, que expressa a gravidade do *seer* em sua completa dobra e diferença, exige uma determinada *tonalidade afetiva fundamental* a fim de que possa, por meio dela, instaurar um pensar inicial, um *pensar meditante*. No primeiro início, o ser fora identificado como *arkhé*, e esta foi nomeada, já nos pensamentos decisivos de Platão e Aristóteles, através da palavra espanto (*thaûma*).

O espantar-se (*thaumázein*) constitui fundamentalmente a *arkhé*, o princípio da filosofia em sua aurora grega. O princípio, que foi chamado outrora de início, está na base de tudo aquilo que vem a lume. A *arkhé* é expressa no verbo *arkheĩn*, isto é, o que impera, que delimita e doa o tom de algo. Por isso, Heidegger traduz em *Que é isto – a Filosofia?* o termo grego *páthos* por *tonalidade afetiva*. Há uma íntima relação entre *arkhé* e *páthos*: o início ou princípio fundamental do filosofar é guiado por uma *tonalidade afetiva*. Sem o início/princípio para meditar a radicalidade dos fatos, não há *tonalidade afetiva*. Logo, início e *tonalidade afetiva* são termos copertencentes e co-originários, cuja articulação interna não prescinde da mais íntima comunhão entre ambos.

Essa relação determinante entre *arkhé* e *páthos*, início/princípio e *tonalidade afetiva*, joga com o espaço mesmo do qual emerge a correspondência originária entre ser e ente que o ser-aí habitará. O espanto, nesse sentido, não é apenas um estímulo para que possa se dar o filosofar. Mais uma vez nos valemos das indicações preciosas de *Que é isto – a Filosofia?* Nesse texto, o filósofo preconizava:

> O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este "de onde" não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera. O *páthos* não está apenas no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior. (...) o espanto é *arkhé* – ele perpassa qualquer passo da filosofia. O espanto é *páthos*. Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta a *páskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se convocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *páthos* por disposição afetiva [*Stimmung*], termo com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos convoca por um apelo. Devemos, todavia, ousar essa tradução porque só ela nos impede de representar *páthos* psicologicamente no sentido da modernidade. Somente se compreendermos *páthos* como disposição afetiva podemos caracterizar melhor o *thaumázein*, o espanto. No espanto detemo-nos (HEIDEGGER, 1996, pp. 37-38).

Conforme nosso pensador, o filósofo deve habitar no espanto. Isso, porque nele há um *recuo* diante do fato de as coisas ganharem sua dimensão e ser. Por esta *tonalidade afetiva fundamental*, testemunha-se o horizonte do recuo, quer dizer, de ocultamento do ser em sua verdade no seio do ente, possibilitando que este possa, de alguma maneira, sair de seu velamento. O espanto não é, por conseguinte, uma mera impressão ocasionada por algo de repentino e inesperado. Não se trata de um susto, um pasmo, ou mesmo de um vazio maravilhamento que se dá em relação a algo que acontece. O espanto é a *tonalidade afetiva fundamental* que apreende o aparecimento ou acontecimento da verdade, haja vista que nesse fenômeno radica-se a tarefa que caracteriza certa postura: o *filosofar*.

No espanto, tudo o que é mais habitual se torna o mais inabitual, aparentemente uniformizando as diferenças daquilo que se mostra. No espanto, tudo aquilo que possibilita alguma fuga desaparece no "extremo da inabitualidade" (HEIDEGGER, 2017, p. 213), de maneira que possa trazer à tona o ente como ente. Eis a sua tarefa e função. Esse inabitual não se destaca daquilo que é habitual, haja vista que o espanto nos transpõe justamente para este habitual, que já não se mostra mais assim. O que é habitual não é o ente como tal, nem mesmo o horizonte de entes que se desvelam em seu todo. Ele se abre em todas as circunstâncias e em

todas as coisas, sendo por isso mesmo desconsiderado. O espanto será aquela afecção que corrói essa forma de abertura habitual, mostrando que o problema da abertura não se situa *no* ente, mas, em sua essencialização, em seu acontecimento apropriador. Na cotidianidade, todo o inabitual, mediante a sedimentação da cotidianidade do ser-aí, mostra-se como habitual, isto é, destituído em sua diferença e essência. "O es-panto não permite nem a saída e nem a entrada, mas transpõe para diante e para o interior da inabitualidade de tudo em sua inabitualidade" (HEIDEGGER, 2017, p. 221). Este fenômeno permite a transposição oriunda da *tonalidade afetiva fundamental* para a inabitualidade. O que é habitual só se pode apresentar como tal na sua diferença, em seu oposto.

O ser-aí é arrastado ou transposto para o seio do acontecimento que possibilita o ente se mostrar como tal, por meio de sua inabitualidade. É decidido que este ente é inserido nesse fenômeno, e a ele *suporta*. O que se suporta é o reconhecimento do ente enquanto tal, possível somente na *tonalidade afetiva fundamental* do espanto, melhor, no *questionamento*[82] do ente – no espanto de estar imerso nesse questionamento. Não há saída para o espanto, já que espantado o ser-aí perde seus recursos e mobilizadores de adentrar na lida com os entes dispostos. Eles se apresentam como tal em sua assoladora distinção e singularidade. Ademais, esse fenômeno em si mesmo não pode imergir no seio desse inabitual, o que faz dessa *tonalidade afetiva* residir no *entre* do inabitual e do habitual; não se sabe dentro e nem fora do habitual, traduzindo o caráter de absoluta *indigência* em que o *seer* mesmo se deixa despontar no âmago de seu acontecimento.

A *tonalidade afetiva fundamental* do espanto deve instalar-se no entre, pois precisa mantê-lo aberto e simultaneamente desperto, como que atento[83] a essa condição. O espanto é uma recusa de toda e qualquer alternativa de fuga dessa experiência, sendo uma transposição para o *em meio de*. Essa *tonalidade afetiva fundamental* por não se saber fora e nem dentro do ser-aí perfaz algo que se estende à totalidade, revelando o ente como ente. O espanto, deste modo, transpõe o ser-aí para a apreensão, do ente enquanto ente, sustentando-o em seu desvelamento, na instância em que acontece sua manifestação. O ser-aí afinado é transposto para a essência mesma do espanto, a saber, *a sustentação do desvelamento que transpõe para*

[82] Deve-se atentar com este questionamento, pois será ele que balizará a transposição do primeiro para o outro início do pensar, para uma "filosofia futura". Esse questionamento será determinado pela *tonalidade afetiva fundamental* da retenção.

[83] Deve-se salientar que a atenção é um dos caracteres balizadores de toda *tonalidade afetiva fundamental*.

a apreensão do ente como ente. O espanto é a *tonalidade afetiva fundamental* que diretamente liga-se ao problema da verdade, já que o que espanta é o desvelamento do *seer* em sua diferença em relação ao ente. Escreve Heidegger em *As questões fundamentais da filosofia*:

> Afinado no es-pantar, ele [o ser-aí] não consegue outra coisa senão apreender o ente enquanto ente, ou seja: o homem precisa tomar pé como es-pantado no recolhimento disso que irrompeu, precisa vê-lo em seu des-encobrimento insondável, experimentando e suportando a *alétheia*, o desvelamento, como a essência inicial do ente. Pois é isso, antes de tudo que precisamos aprender a conhecer: o fato de que a *alétheia*, o desvelamento, é, para o pensar inicial grego, a essência do próprio ser (HEIDEGGER, 2017, p. 215).

Se é assim efetivamente, o espanto é o mais determinante por ser inaugurador da verdade do *seer*, verdade num sentido mais originário, ontológico, como que uma *verdade ontológica*, e não a verdade ôntica, do ente. Com isso se constata diretamente a relação intrínseca entre *tonalidade afetiva* e verdade. Isso deixa igualmente revelar a essência mais decisiva de toda a *tonalidade afetiva fundamental*. Além das oito características já explicitadas no segundo capítulo desta pesquisa, este fenômeno possui mais, pelo menos, duas acepções determinantes, a saber: que elas se articulam por uma *transposição* que acontece como uma afinação preliminar. Se se trata de uma *tonalidade afetiva fundamental*, isso significa que esta sempre *transpõe* o ser-aí *para*. Transposição deve ser lido como um deslocamento para um *não se saber nem fora e nem dentro*, ou seja, para o interior da perspectiva em que acontecem a *palavra, a obra e ação* (Cf. HEIDEGGER, 2017, p. 216), originando todo e qualquer *acontecimento* histórico e inicial.

A transposição desloca o ser-aí para o interior do ente. O espanto é *a tonalidade afetiva fundamental* porque abre a dinâmica historial do *seer*; em outras palavras, aponta para o acontecimento de certo terror diante do que há de mais familiar e inoportuno, não um terror de pânico ou de um horror aversivo, mas, o terror como o acossar do ente em sua diferença. O espanto é inaugural quanto à instalação da diferença ontológica. Familiar, por que é uma fissura no habitual; inoportuno, por sua vez, porque é a articulação e dação mesma de uma afinação que instaura uma ressonância na história do *seer*, onde essa ressonância é a apreensão de que o ente *é*. Por ser a mais inabitual de todas as *tonalidades afetivas*, o espanto é a mais rara[84]. "O es-panto é a tonalidade afetiva fundamental, que afina a princípio o

[84] Isso já aponta, nessa conjuntura, para o porquê da *angústia* não se manter como a *tonalidade afetiva fundamental* do filosofar no segundo movimento do pensamento de Heidegger.

homem no início do pensar, porque transpõe pela primeira vez o homem para o interior daquela essência que se encontra e se dispõe em meio ao ente enquanto tal na totalidade" (HEIDEGGER, 2017, p. 217). A última característica que tece a malha da determinação do *fundamental* de toda *tonalidade afetiva fundamental* seria: o fato de esta afecção se estender à totalidade, como já mencionado.

A passagem citada acima menciona que no espanto, aquele que assim está, deve aprender a "suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se convocar por". Aquele que se deixa convocar é justamente o que escuta a voz de um apelo. A estranheza, assim, se constitui em um modo privilegiado de estar em uma escuta. Se este é um processo de singularização, é salutar sustentar que uma *tonalidade afetiva fundamental* evoca outra. E por isso que a escuta requer obediência e prontidão, que, por sua vez, devem ser *suportados*, e que o ser-aí deve, transposto, se *deixar levar*. Isso já fora indicado no tópico anterior no momento do esclarecimento do *philein*. Todavia, o que deve ser tolerado, conduzido?

Aqui está em jogo o acontecimento apropriativo, isto é, a experiência inaugural que deixa o ente vir a lume, tomado ou encarnado pelo ser historicamente apreendido. Nesse caso, há que suportar o fato de que o ser-aí em questão passa a comungar da dinâmica essencial da negatividade, o Nada. O espanto precisa ser tolerado porque deixa entrever a finitude do ser – que, por sua vez, marcará a negatividade do ente que, afinado pela experiência do Nada, angustia-se por ser apenas ente, quebrando ou rompendo a malha conceitual hodierna que é a sua. Isso, mais uma vez, corrobora o fato de não haver rupturas no pensamento de Heidegger. O que existe é um deslocamento de lugar que possibilita melhor apreender o *seer* em sua diferença, de tal modo que a angústia cederá espaço à *tonalidade afetiva fundamental* da retenção. *O silenciar do recuo do ser instituído pelo espanto é, consequentemente, a essencialização da alétheia*, do desvelamento. Essa compreensão confere uma apreciação bastante particular pelo fato de colocar, no mesmo patamar, um nexo originário entre angústia-Nada-espanto-verdade/*alétheia*, percebendo-se, com isso, uma ponte entre uma *tonalidade afetiva fundamental* e outra, que inaugura um modo novo de participar do aceno do *seer*. O espanto é a *tonalidade afetiva fundamental* que remete e institui o filosofar.

De tal forma, é no espanto que o ser do ente se abre; é nele que se efetiva a correspondência tematizada nesta tese. Em seu bojo ocorre a mais crucial indigência que coloca em relevo a existência mesma do ser-aí e sua negatividade mais própria. O espanto é, de maneira decisiva, o palpitar da finitude, seu Éros, sua mais estrangeira morada; e mais, é

também a afecção mais característica, pela qual o ser-aí pode vir a se singularizar. Isso leva Heidegger a abrir sua preleção *As questões fundamentais da filosofia ("Problemas" seletos de "Lógica")* com as seguintes palavras: "(...) pois justamente se e porque a filosofia é e continua sendo o pensamento mais tenaz oriundo da mais pura sobriedade, ela emerge e permanece em uma *tonalidade afetiva* maximamente elevada" (HEIDEGGER, 2017, p. 4).

Isso, de algum modo, retoma a discussão feita anteriormente acerca do fim do primeiro início. O espanto, já pensado pelos gregos, passou na filosofia moderna a ser caracterizado, distintamente, por outro fenômeno. Em René Descartes, por exemplo, onde se encontra a gênese da modernidade, a dúvida passa a ser uma *tonalidade afetiva* crucial. Contudo, a dúvida visava à certeza, de maneira a operacionalizar as ideias claras e distintas. A dúvida cartesiana, que passa a se orientar como método, será a consumação do pensamento metafísico que, justamente por tal afecção, inaugura a era da técnica e se funda na ideia de sujeito. A busca por certeza e segurança, projetos tão marcadamente modernos, vêm a lume a partir da dúvida instituída pelo filósofo francês. Afastada está, por conseguinte, a dimensão originária de pensar uma *tonalidade afetiva* que possa deixar o ser manifestar-se propriamente. O destino historial da própria filosofia reside justamente no esquecimento do ser, o que indica para outra forma de indigência, que diz respeito apenas ao *seer*. Por isso que tanto se comenta acerca da necessidade de despertar uma *tonalidade afetiva fundamental*, já que isso implica em uma tarefa radical e singular: suportar os apelos do *seer*. Escreveu Heidegger:

> Dizemos habitualmente: "Somos transpostos para esta ou aquela tonalidade afetiva." Em verdade, ou seja, concebido a partir da essência originária do ser, o que acontece é o inverso: a tonalidade afetiva nos transpõe a cada vez de um modo ou de outro para o interior dessa ou daquela relação fundamental com o ente enquanto tal. Mais exatamente: a tonalidade afetiva é *esse elemento trans-portador*, que nos transpõe de tal modo que funda concomitantemente o tempo-espaço da transposição (HEIDEGGER, 2017, p. 198).

A indigência, como aqui se entende, transpõe o ser-aí para o *em meio de*, o *entre* que se faz luzir como o não-ente. Ela, portanto, não forja o mundo, mas, faz com que este possa desvelar-se como tal. Tal transposição nos remete para uma decisão originária, a partir da qual o ser-aí não é senão transposto para sua própria essência, para o interior de seu próprio fundamento, haja vista que a *tonalidade afetiva* não pode arrastar esse ente para *o* fundamento em si. Assim, a transposição não é senão a própria *tonalidade afetiva*.

Ainda que não possua essa nomenclatura, Heidegger já indicava essa referência de se estar na presença de tal fundamento através de outros afetos. Ao longo deste capítulo, foi indicado que no primeiro momento de seu pensamento, acenou-se para a *tonalidade afetiva fundamental* da angústia, que desempenhava um papel central ainda no contexto de *Ser e Tempo*. Não obstante, o que há com tal *tonalidade afetiva* que não alçou voos mais altos no segundo movimento da reflexão do filósofo? Por que o tédio profundo será aquele afeto que, neste contexto, deve ser despertado como dado essencial do filosofar? Por que em uma preleção central de 1937/38 – aqui já tantas vezes referida – *As questões fundamentais da filosofia ("Problemas" seletos de "Lógica")* o espanto – que já havia aparecido no contexto da angústia – será conduzida em direção ao *seer* em sua diferença? Será o espanto, ainda assim, a mais essencial afecção a qual revelará o *seer* em sua *verdade* e *essência*? O que há com a angústia?

3.3. Regressão à *tonalidade afetiva fundamental* da angústia: o Nada como acesso privilegiado ao sentido do ser

Voltar ao contexto do final dos anos de 1920 a fim de se alcançar um entendimento satisfatório da questão da angústia não consiste, de maneira nenhuma, em algo depreciativo. Trata-se de um esforço que busca compreender o deslocamento semântico sofrido pela noção/experiência em questão no transcurso da reflexão de Heidegger. Isso prontamente justifica, por si só, a regressão ao mencionado fenômeno.

A regressão é empreendida como forma de examinar o problema que se impõe. Colocar-se na marcha de pensar a respeito do deslocamento de sentido da questão da angústia é, necessariamente, procurar compreender o cerne da viragem na meditação heideggeriana. A regressão qualifica a crítica na perspectiva de adensamento dos pressupostos levantados. Estes se desdobram em duas frentes imediatas, quais sejam: 1) existe uma alteração na forma em que o Heidegger dos anos de 1920 e de 1930 investiga o tema aqui examinado. Isso, pelo que já foi exposto, parece óbvio. O que, não obstante, se mostra intrincado é *o que* almejariam desdobrar as *tonalidades afetivas* nos (con-)textos de 20 e 30; pois, os objetivos a cada vez são distintos. Outro dado é 2) *por que* as afecções acontecem e *em que* elas ocorrem, uma vez que nos escritos dos anos de 1920 o lugar tenente de sua realização é o ser-aí, e nos anos de 1930 passa a ser o *seer* o espaço mesmo de dação e concretização dos mencionados

fenômenos. Logo, há uma outra perspectiva para se encarar aquilo que se mostra como condição de possibilidade para o desvelamento do ser.

A angústia[85] foi a *tonalidade afetiva fundamental* que o filósofo, nos meandros de *Ser e Tempo*, colocou no patamar de um fenômeno que possibilita a experiência originária do Nada[86]. No mencionado tratado, a angústia tem um papel imediato de desnaturalização e instauração de uma circunstância como que de crise na conjuntura em que se apresenta no mundo. Crise, na presente ocasião, refere-se à instabilidade que o mundo pode vir a apresentar, não dizendo respeito a algo que é desencadeado em um sujeito que já não está no controle de uma dada situação. Não se trata de colapso psíquico, tensão ou anormalidade. O fato de esse "descontrole" ocorrer advém da abertura de um mundo estremecido em seu possível, que o angustiar já sempre descortinou. Esse estremecimento deve ser lido igualmente como *ruptura*. O que a angústia revela é que ela ganha seu caráter fenomenal *fundamental* por possuir a capacidade de remoção ou *recuo*[87] frente à totalidade dos acontecimentos que se efetivam na cotidianidade.

A angústia cria um espaço de *ruptura* com o tecido conceitual comum. Isso indica a transposição inaugurada pelas *tonalidades afetivas fundamentais*: joga-se ou projeta-se o ser-aí de um lugar para outro como que arrancando as bases, retirando as raízes, o fundo, o solo. É a angústia uma *tonalidade afetiva* de deslocamento de fundamento; ou seja, uma afecção como que apátrida, sem lar, ou que remete o ente aqui em questão para uma instância na qual sua familiaridade absoluta com o mundo se esvai. Na cotidianidade, a angústia é confundida com o medo.

---

[85] O método de análise de Heidegger empregado em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)* será o mesmo a ser adotado no exame da *tonalidade afetiva fundamental* da angústia, tanto em *Ser e Tempo*, quanto em *Que é metafísica?* O aparentemente se saber com o quê se angustia não será propriamente angústia, mas, temor/medo, ou seja, uma *tonalidade afetiva* que não possuirá um reflexo de uma afecção *fundamental*. No caso do tédio, o que se infere em sua primeira forma é que esta é uma expressão mais tênue e ligada essencialmente às coisas/entes simplesmente dados. Percebe-se com isso que não se conecta, de maneira decisiva, este fenômeno à finitude, deixando ao largo esse nexo. Na segunda forma do tédio já vem a lume seu fator de não determinação do objeto entediante, a ponto de a cada vez haver uma aproximação da sentença que diz que o entediante em si mesmo é o *ser* do ser-aí: a sua própria existência finita.

[86] Mais uma vez deve-se perceber a semelhança entre as experiências essenciais abertas por *tonalidades afetivas fundamentais*, a exemplo do tédio profundo e, mais uma vez, da angústia. Esta nadifica; aquela a tudo retira e possibilita um recuo quanto ao seio do velamento do *seer*. É este *seer*, em sua atroz diferença em relação ao ente, que se faz manifestar por tais fenômenos, visto que nadificando, apresenta-se a condição de possibilidade de o ser-aí *vir a ser no povir*.

[87] Este recuo, nos desdobramentos de *As questões fundamentais da filosofia*, foi nomeado particularmente como outra *tonalidade afetiva fundamental*, a saber, da *retenção*, a *tonalidade afetiva* almejada em toda esta pesquisa.

O ser-aí se angustia com o *mundo enquanto tal*, enquanto o medo teme um ente determinado. Este "enquanto tal", aparentemente já pronto e sedimentado, como expresso em diversos momentos deste trabalho, adquire contornos de estranheza. Nesse momento da meditação do filósofo, o que está em relevo é precisamente um mecanismo de soterramento das experiências fáticas abertas na cotidianidade próxima e comum, de maneira que esta afecção será a grande responsável por retirar, decidida e singularmente, o ser-aí decadente e impessoal da malha semântica do mundo. Por isso, há um lugar privilegiado para esta afecção na estrutura de *Ser e Tempo*, visto a importância capital no deslocamento – como se pontuou acima, na *transposição* – do horizonte estável e hodierno de um mundo à mão.

No § 40 de *Ser e Tempo*, a *tonalidade afetiva fundamental* da angústia é assim definida: "É uma possibilidade ontológica da presença [*Dasein*] que deverá 'descortinar o horizonte' ôntico e explicar a própria presença como ente" (HEIDEGGER, 2008c, p. 250). A definição abre margem para muitas interpretações desse fenômeno.

De antemão, o fato de a *tonalidade afetiva* da angústia ser uma possibilidade ontológica do ser-aí, significa que é uma estrutura que resguarda uma determinada capacidade de imersão em um horizonte de mundo bastante singular, ainda que se refira a um jeito distinto de *interessar-se* (no sentido mesmo de *entrar no ser*) pelo ente. Isso faz dela – embora não seja algo exclusivo seu – um fenômeno de movimento, que constantemente inaugura instâncias de irrupção do ser e aberturas para que tais manifestações ganhem ou tenham terreno para que possam vir a lume. Este "terreno" é o que chamamos ao longo deste trabalho de *atmosfera*, um espaço afinado/determinado por um clima ou harmonia específica. A atmosfera é uma variação do espaço já tantas vezes indicado. A espacialidade da *tonalidade afetiva* ocorre quando inaugura certo lastro ou ramificação que sintoniza o circundante do mundo (isso em termos de afecções cotidianas), ou remetem o ser-aí singularizado para a retomada de si em seu poder-ser.

O caráter de possibilidade que a angústia traz consigo está ligado ao fator de ela ser um elemento de mobilidade ontológica, que pode vir a remeter o ente que tem em jogo o seu ser para o âmago da dinâmica de rearticulação de seus horizontes fáticos. A angústia, consequentemente, suspende o "em meio de", uma vez que envia o ser-aí para o desamparo de

tolerar[88] a si mesmo como o ente que é, bem como entrever que o mundo circundante se esvai junto à teia de significados imbuídos de proximidade e familiaridade desfeitos por tal afecção.

Os horizontes descerrados pela angústia são guiados pela instalação de aberturas, o que, por definição, possui um íntimo nexo com a verdade – o qual será analisado a seguir. "Descortinar", nesse contexto, já era a palavra-chave que dizia respeito ao fenômeno do desvelamento do ser. O que não muda, independente do período da reflexão do filósofo, é a relação direta que as *tonalidades afetivas fundamentais* têm com a questão da verdade. O que na angústia é descortinado é o fato de o ser-aí ser *deixado ou conduzido* a dispor sua existência como que perpassado por uma estranheza. Tal afecção revela a entidade desse ente, o fato de o ser-aí não conseguir dimensionar que o existir que é o seu, seja um acontecimento finito e limitado. Isso nos faz depreender que este fenômeno é, no momento em que vem à luz *Ser e Tempo*, a *arkhé* da filosofia que se põe em marcha na analítica da existência. Já no final de *Que é metafísica?*, conferência de 1929, Heidegger escreve:

> Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o "porquê". Somente porque é possível o "porquê" enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões de fundamentar. (...) Na medida em que homem existe, acontece, de certa maneira, o filosofar (HEIDEGGER, 1996, pp. 62-63.)

A angústia é, nesse contexto do pensamento de Heidegger, *o que possibilita o filosofar*. Isso porque, como forma de abertura, ela faz aparecer os jeitos de se penetrar naquilo que unicamente aparece: o ente enquanto tal. O que se instala é um horizonte de esvaziamento das determinações do mundo fático à mão, deixando um *amargor* aterrador ao se experienciar o *Nada*. Descortinar um horizonte fático poderá ocorrer originariamente através dessa afecção, uma vez que ela, descaracterizando a cotidianidade pública e impessoal, possibilita a irrupção de uma dinâmica positiva de reestruturação do todo.

Na angústia, o ser-aí se dispõe necessariamente diante de si mesmo. A possibilidade de singularização que reside no cerne desse fenômeno se efetiva ao passo que ela permite uma rearticulação do mundo fático e da decadência. A absorção no mundo fático apresenta, de

[88] É evidente que este "tolerar" nada tem a ver com uma consciência moral que precisa aprender a conviver com o diferente. Tolerar, nesse ínterim, está de acordo com o modo no qual se trabalhou essa palavra no contexto da análise do *philein* e da *arkhé*, empreendida anteriormente. Para maior entendimento do uso que aqui se faz dessa palavra, rever tópicos anteriores deste capítulo.

chofre, algo de aterrador e imperativo: o evento de o ser-aí fugir de si mesmo. *Aterrador* porque incontornável e intransferível, o que faz a angústia desvelar alguma coisa de "terrível", a saber, o ser-aí como ente marcado pela finitude, tendo claramente diante de si tal incompletude constitutiva. Esse ente *foge* de sua possibilidade radical de decisão e, portanto, de sua introdução no mundo a partir de estruturas que não se apresentam mais de maneiras triviais. Esta fuga proporciona que emerja de maneira aberta o *aí* do ente em jogo, o que coloca em relevo a capacidade de instauração de aberturas que a angústia possui. Não é a angústia que se funda na decadência e impessoalidade; são esses existenciais essenciais que têm seu esteio fincado na angústia. O fato de o ser-aí esgueirar-se e adentrar em seu aí fático cotidiano é o testemunho de que a angústia o acedia. Esse ente não está disposto, de modo geral, a se deixar conduzir por tal afecção, já que a angústia o expõe como ente e nada mais, quer dizer, como um ente desprovido de base e fundamento. A *tonalidade afetiva fundamental* da angústia revela que este ente possui um "fundamento" absolutamente abissal, não fundado, sem base, ao mesmo tempo que desconexo das tentações e alienações que podem emergir da decadência.

Não é *algo* ou *alguém* que dispara a angústia. A fuga de si mesmo, como se pode perceber, não repousa em nenhum elemento intramundano. Ela desconhece totalmente causas ou dados disparadores; não possui *porquê* e *para quê*. Se a angústia é promotora do desvio do ser-aí em relação a seu empenho no mundo, isso leva a uma não compreensão daquilo que esse ente possa ser. Isso porque, de imediato, essa não é uma experiência que convida o entendimento à participação. De tal modo, o esgueirar-se do poder-ser próprio propiciado pela angústia acaba sendo uma forma de envio ou afinação para modos hodiernos (não por isso menores) de ser. A angústia, enquanto afinação, sempre determina o ser-aí. O *com que a angústia se angustia*, não obstante, é sempre algo indeterminado, o que corrobora a tese da incompletude assoladora que define o ente que tem em jogo o seu ser. Tal incompletude é o que perpassa esse ente de maneira a leva-lo a se defrontar como o ente que ele mesmo é. A *tonalidade afetiva fundamental* da angústia é ocasionada, consequentemente, pela condição mais estrutural desse ente, o fato de *ser*-no-mundo. "*Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*" (HEIDEGGER, 2008c, p. 252), já preconizava Heidegger.

Na contramão do singularizar, o ser-aí se orienta envolto em interesses pouco radicais, visto que o si-mesmo paira velado no domínio da decadência. E do que se foge nesse contexto? Da possibilidade de assumir-se como o ente que se é – finito, afinado ou

determinado por sua mais intrínseca negatividade. A cotidianidade passa a ser um âmbito mais atraente para se diluir toda perspectiva de singularidade nunca defrontada. O fato de o ser-aí se envolver no turbilhão da cena lúdica que se abre a cada vez em seu mundo fático é uma constatação dessa experiência. Escreve Heidegger no § 53 de *Ser e Tempo*: "A angústia (...) é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular da presença [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2008c, p. 343).

Esse fenômeno ocorre porque a angústia disponibiliza aberturas, embora não se saiba para *quê* ou para *onde*, visto que traz à baila um ser-em virtude de si, ainda que não seja um si mesmo singular, a princípio. O estranho é precisamente o fato de nada a desencadear, nada a conceber, nada a orientar. Está constantemente em um jogo de claro-escuro, de ausência e presença, bem como flertando com esse Nada. "Está tão próxima que sufoca a respiração e, no entanto, encontra-se em lugar nenhum" (HEIDEGGER, 2008c, p. 253). Isso é o que faz da angústia um fenômeno raro. Heidegger legou em *Que é metafísica?* essa passagem:

> (...) esta originária angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado e envolvido pelo "sim, sim" e pelo "não, não"; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com maior certeza surpreende, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. Mas, no último caso, somente acontece originado por aquilo por que o ser-aí se prodigaliza, para assim conservar-lhe a derradeira grandeza.
>
> A angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranquilo abandonar-se à deriva. Ela situa-se – aquém de tais posições – na secreta aliança da serenidade e doçura do anelo criador. A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos (HEIDEGGER, 1996, p. 60).

A *tonalidade afetiva fundamental* da angústia instaura uma atmosfera que proporciona uma *prontidão para* a capacidade de voltar-se para si mesmo; é na angústia que o singularizar se torna factível pela primeira vez. O que nesta ocasião ganha voz é um apelo ao ser-aí para seu silente si-mesmo. Isso não é um regresso idílico para qualquer coisa de excepcional; é, contudo, um decidir-se pelo ente que se é. No voltar-se ou enviesar para si, o mundo se estreita; o ser-aí angustiado possui um carácter atônito, espantado, porque, de imediato, tudo aquilo que possuía um sentido prévio perde-o. O que angustia é essa perda que, no fundo,

constitui um fechamento, uma ocultação do ente, de modo a poder deixar o ser aparecer como tal. As coisas, melhor, os sentidos escorrem por sua mão, o que remete o ser-aí a um clima de total amargor, um absoluto estranhamento. Isso não significa que o mundo desaparece ou ainda que se descaracteriza como tal. Pelo contrário. O angustiar ocorre a partir do mundo enquanto tal, isto é, a partir do horizonte de aparecimento do ser articulando o poder-ser e existir. O "amargor" – que nada tem a ver com sensibilidade gustativa – consiste na reverberação de uma descontinuidade, a quebra do ordenamento do mundo que, na cotidianidade, se apresentava na mais repleta medianidade.

A angústia coloca tudo em um mesmo nível, em um único patamar, uma vez que institui tudo e todos em uma plena insignificância; é necessário esse primeiro movimento do angustiar pelo fato de esse fenômeno esvaziar todos os caracteres semânticos prévios, de maneira a possibilitar o horizonte de rearticulação semântica dos mesmos. Nem mesmo outro ser-aí pode se mostrar como tal no advento da angústia; tudo falta, inclusive a capacidade de articulação junto àquilo que se deixa ver. A linguagem se fecha. A voz entra em um tom de pura ausência. Momentaneamente *nada* toca *o ser-aí, nada* o perpassa. Suas possibilidades se dissipam como que enevoadas por uma atmosfera que a tudo obnubila. Isso não pode ser entendido como um aplainamento impessoal, já que por meio desse existencial se revelará, pela *tonalidade afetiva fundamental* da angústia, o si-mesmo como jeito de determinação e afinação à situação desvelada.

De 7 a 11 de fevereiro de 1922, em um só fôlego, Rainer Maria Rilke (1875-1926) escreveu as *Elegias de Duíno*. Logo na elegia de entrada de sua obra magna, o poeta percebeu algo muito similar a Heidegger. Nessa elegia, Rilke escreveu:

> (...) É estranho, sem dúvidas, já não habitar a terra,
> já não seguir os costumes que mal foram aprendidos,
> já não dar às rosas e às outras coisas, grávidas de
> promessas, a significação do futuro humano;
> já não ser o que era na angústia infinita
> das mãos e abandonar o próprio nome,
> como um brinquedo quebrado.
> É estranho já não desejar os desejos. Estranho
> ver pairar, solto no espaço,
> tudo que se relacionava. Estar morto é trabalhoso

> e cheio de repetições para, aos poucos, sentir
> uma parcela da eternidade (RILKE, 2005, p. 137).

O fragmento começa já muito bem: "é estranho". Já foi conferido que a estranheza é peça chave desta afecção "que abandona o próprio nome/como um brinquedo quebrado". Na angústia tudo se perde, se volatiliza, se esvai; por isso mesmo, "é estranho já não desejar os desejos". O mundo escorre pelas mãos, como líquido. Tudo fica "solto no espaço, [como] tudo que se relacionava". O estranho está nisso: na afecção pela qual o mundo escorre, falta ou é abandonado "como um brinquedo quebrado". Na angústia o mundo não nos visita como algo sedimentado, uma vez que os sentidos por meio dela se esvaem como éter. Ela plasma a finitude do ser: "estar morto é trabalhoso/e cheio de repetições", já que angustiado, avizinha-se do abismo inominável do ser. Por isso que, quando a angústia se esvai, fala-se que *não foi nada*. Efetivamente foi o Nada que a instaurou: a atmosfera do inominável, do intransferível, do inelutável de um mundo que se foi.

A angústia abre a dimensão de todo e qualquer poder-ser singular, visto que arrasta o ser-aí para a conquista de si – nela sente-se "uma parcela da eternidade". Muito mais do que angustiar-se *com*, a angústia é revelada *por* – Rilke percebera isso; *angustia-se por determinado acontecimento e experiência*. O que a manifesta é precisamente a condição de ser-no-mundo que esse ente tem como elemento determinante de seu ser. Ela abre a disposição de se compreender e afinar a si mesmo a partir de uma leitura distinta daquela oferecida pelo impessoal, uma vez que o intramundano se esvai, deixando que o mundo se mostre como tal, isto é, como espaço de realização de existência, lugar de determinação do poder-ser próprio e autêntico. De tal modo, essa *tonalidade afetiva fundamental* "'descortina o horizonte ôntico' e explica a própria presença [*Dasein*] como ente". Afirma Heidegger ainda no contexto do § 40 de *Ser e Tempo*:

> A angústia não é somente angústia com... mas, enquanto disposição, é também *angústia por*... O por quê a angústia se angustia não é um modo *determinado* de ser e de possibilidade da presença [*Dasein*]. A própria ameaça é indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça nesse ou naquele poder-ser faticamente concreto. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O "mundo" não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do "mundo" e da interpretação pública. Ela remete a presença para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença em seu

> próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades (HEIDEGGER, 2008c, p. 254).

A *tonalidade afetiva fundamental* da angústia tem uma íntima relação com o Nada, melhor, possui um sentido revelador específico na direção desse fenômeno. Ainda que muito singularmente, é tão-somente angustiado que se é arrastado à experiência reveladora do Nada. Associado ao "em parte alguma" e a indeterminação característica ligada à angústia, o Nada mostra a impertinência do não-lugar ocasionado por essa afecção. "Impertinência", nesse contexto, não se refere senão à presença da finitude desse ente, que o visita e o faz recordar o que efetivamente ele é. Isso se refere à terceira caracterização do *fundamental* de toda *tonalidade afetiva fundamental*[89]. Isso já fora examinado na afirmação de que se foge para o impessoal, uma vez que o ser-aí *não* é um ente autárquico, que se baste a si mesmo; pelo contrário, é totalmente dependente de outros. Esse "não" é igualmente originário. Não se trata de uma ação delimitada do entendimento, porém, esta negatividade é subordinada à estrutura particular do Nada. Esclarece Heidegger em *Que é metafísica?*: "(...) o nada é mais originário que o 'não' e a negação" (HEIDEGGER, 1996, p. 54). O Nada será o fundamento infundado da negatividade, e, por assim dizer, a linha de força que urde a finitude como um todo. Se esse pressuposto estiver correto, a única constatação a ser feita aqui é de que o fundo que sustenta o existir mesmo não é outro senão o Nada. Eis a dinâmica própria da *tonalidade afetiva fundamental* da angústia: manifestar a estranheza frente ao deslocamento que o Nada promove para a solitária e desértica decisão de retomar o si-mesmo marginalizado no turbilhão sedutor decadente.

> A angústia manifesta o nada.
>
> "Estamos suspensos" na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmo-nos no seio do ente. É por isso que, em última análise, não sou "eu" ou não és "tu" que te sentes estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que se apoiar (HEIDEGGER, 1996, p. 57).

Toda e qualquer expressão se esvai, se fecha, se cala. O Nada instala o silêncio de sua presença desertificante que é constatada, ao passo que a *tonalidade afetiva fundamental* da angústia se esvai. O que acontece em seguida é o ser-aí, ainda arrebatado pelo retraimento do ser que se nega e que deixa pairar a estranheza da indiferença, constatando que *aparentemente*

[89] Deve-se conferir o tópico 2.3. *Delimitação do* fundamental *das* tonalidades afetivas fundamentais, página 119, constante no segundo capítulo desta tese.

o Nada se deu. Essa é a constatação do Nada, que como tal não se revela como ausência de ente, ou um espaço vazio, uma carência ou deficiência de mundo, ou qualquer coisa dessa natureza. Não é a negação do ente que revela o Nada. Pelo que já foi pensado, o Nada será o que mais tarde Heidegger associará ao acontecimento apropriativo, uma vez que nos escritos da década de 1920, esse fenômeno fora relacionado à condição de aparecimento do *seer*.

O Nada é a estrutura ontológica que apresenta o ser na total diferença em relação ao ente. É um fenômeno que opera a partir da diferença ontológica, e constantemente traz à baila o esquecimento do ser. Não mais no âmbito do esquecimento, o Nada devolve ao ente o que ele é. Isso porque o fenômeno em questão é lugar tenente do desvelamento do ser. O Nada é, consequentemente, condição de existência. O que se deve constatar com tudo isso é que o fenômeno, ou melhor, a *tonalidade afetiva fundamental* da angústia, apresenta uma aguçada dimensão de transcendência, como tantas vezes apontado por esse trabalho. O que faz essa afecção ser tão especial é o fato de ela conseguir abrir a transcendência de forma tão central a ponto de deixar aparecer o ente em uma assoladora uniformidade, "bruto", *enquanto* tal, o ente que o ser mesmo mobiliza, articula e dá vida. A angústia não tem nada de pessimista, não se tratando de um sentimento anunciador do niilismo ou da covardia.

A angústia institui uma distinção modal, de forma igualmente determinante, entre ser e ente, possibilitando que este possa aparecer em sua essência estrutural. O espanto ou estranhamento possibilitado pelo angustiar é um dado que ultrapassa a entidade privilegiada e encarnada pelo ser; deixa ou faz ver que o ente é *isso*, e não pode ser qualquer coisa para além. Melhor, um tal "além", diz respeito a um ultrapassamento, indo além da familiaridade mediana, cotidiana, impessoal a partir da qual a mundanidade inicialmente se revela. A angústia é *a tonalidade afetiva fundamental* de *Ser e Tempo* porque possui o poder ou estrutura de revelar ou trazer à tona para o ente que possui em jogo o seu próprio ser, os limites de sua impropriedade, mas, também, as fronteiras de sua propriedade. A angústia angustia-se até mesmo com a possibilidade extrema da existência, isto é, com a morte e angustiar-se com o acontecimento de ser-para-a-morte é já antecipá-la. Na antecipação da morte supera-se o turbilhão da cotidianidade se singularizando.

A angústia não se manterá como *tonalidade afetiva fundamental* no segundo momento da meditação de Heidegger justamente porque ela limita-se a circunscrever a *afecção* de *um* ente. Até mesmo essa noção de "afecção", como aqui se vem utilizando, perderá completamente o sentido depois dos anos de 1930, uma vez que não mais será o ser-aí,

somente, o meio pelo qual as *tonalidades afetivas* se manifestam. Será o próprio s*eer* a manifestá-las, a partir do horizonte da diferença ontológica propriamente dita. Era já anunciada em *Que é metafísica?*[90] que não é mais a condição transcendental do ser-aí que deixa o Nada se revelar. Heidegger cansa de oferecer exemplos quanto a não divisão de seu pensamento, pois até nesse momento, o ser-aí ainda será o lugar primevo de acontecimento do ser, que seguindo a linha do tratado de 1927, será revelado pela experiência do Nada, o elemento de ruptura com o tecido conceitual comum: o *Nada passa a ser outro nome para ser*.

Custou a Heidegger perceber isso na ocasião de *Que é metafísica?* Faltavam esses nomes. A estranheza da fuga dos entes era nesta preleção transcrita na bela expressão "quietude fascinada" (HEIDEGGER, 1996, p. 58). Esta *quietude* é sinônimo de *silêncio*. O espanto, como se fez observar anteriormente, precisa do *silêncio* para ocorrer. O silêncio, igualmente como já se pensou nesta investigação, é fruto de uma *tonalidade afetiva fundamental*. Aqui já haveria uma substituição dos afetos determinantes na preleção de 1929, visto que a angústia, isso o que ela revela, em outro contexto, se aproxima em muito dos fenômenos da ausculta, o qual, não podemos esquecer, é fruto de uma postura acolhedora (*logos*), e do espanto, já introduzidos nos meandros desse trabalho. O espanto já não é um desamparo no contexto de *As questões fundamentais da filosofia*; é um traço da *indigência* que expressa contornos determinantes do *seer*. Esta indigência, como mostrado, não consiste num abandono do *seer*, um nadificar vazio, mas, perfaz sua própria condição de possibilidade; ela garante o próprio Nada, uma vez que abre o terreno para que tal fenômeno possa revelar a totalidade do ente, isto é, a sua possibilidade de ser. No *Posfácio* de *Que é metafísica?* Heidegger chamou essa experiência de "o próprio ser" (HEIDEGGER, 1996, p. 69).

O ser-aí é o ente que está imerso em uma *tonalidade afetiva* que o dispõe diante desse acontecimento. Escreve ainda Heidegger: "Somente à base da originária revelação do nada pode o ser-aí do homem chegar ao ente e nele entrar" (HEIDEGGER, 1996, p. 58). Essa passagem apenas corrobora o que já se afirmou nessa tese quanto à correspondência entre o Nada e o acontecimento apropriativo. O acontecimento apropriativo constitui o elemento que faz aparecer o *seer* historicamente. O Nada faz algo similar, porém, em uma instância

[90] O filósofo já afirmava no Posfácio a *Que é metafísica?*, de 1943: "A pergunta 'Que é metafísica?' interroga para além da metafísica. Ela nasce de um pensamento que já penetrou na superação da metafísica. À essência de tais transições pertence o fato de, em certos limites, terem que falar ainda na linguagem daquilo que auxiliam superar" (HEIDEGGER, 1996, p. 67).

situacional, e não propriamente histórica. Isso significa afirmar que o ente jamais poderia vir a ser senão perpassado e visitado *pelo* acontecimento do ser – em ambos os fenômenos. O ser-aí é tão-só aquele que está imerso ou introduzido nesse advento, sem qualquer controle. O ser-aí é o ente que é convidado a participar afetivamente do desvelamento do ser. Cabe-nos, nessa circunstância, esclarecer este nexo, entre *tonalidade afetiva* e verdade, a fim de procurar iluminar algo que pouco aparece no percurso do pensamento de Heidegger.

3.4. O nexo entre *tonalidade afetiva* e verdade

A questão da verdade é determinante desde os primeiros escritos de Heidegger; para além deste pensador, este é um dos grandes assuntos da História da Filosofia. Um dos traços decisivos da filosofia heideggeriana é a dimensão do *seer* que se revela em sua verdade. É nesse momento, sobretudo, que aparece a questão do *seer* absolutamente diferente do ente na totalidade. Como explicitado antes, o *seer*, assim escrito, deve caracterizar uma ruptura com a noção tradicional do ser do ente, tal como colocado pelo pensamento metafísico ocidental. A dobra do s*ee*r deve fundamentalmente posiciona-lo em sua verdade, marcando a necessidade de um pensar a partir de outras bases, melhor, guiando-se por meio de um outro início da filosofia, sendo que não mais o *seer* deva ser entendido como ente supremo, nem como fundamento do real, mas, a partir de seu *acontecimento* histórico-temporal. E na dinâmica mesma do *seer* emerge uma *tonalidade afetiva fundamental*, qual seja, a *retenção*, uma *tonalidade afetiva* que dispõe o *seer* em uma "primeira ressonância", "uma tonalidade afetiva maximamente elevada" (HEIDEGGER, 2017, p. 4), como escrito em *As questões fundamentais da filosofia*, sendo esta *a tonalidade afetiva fundamental* da filosofia *futura*, problema que voltará no final deste capítulo.

De imediato, percebe-se que a concepção de verdade que Heidegger irá considerar não se limita à noção tradicional. Delimitar a sua *essência* é o que nos interessa. O que chama a atenção de Heidegger é *a verdade*, isto é, "as propriedades universais de cada verdadeiro" (HEIDEGGER, 2017, p. 41), como caracterizado em sua preleção *As questões fundamentais da filosofia: ("Problemas" seletos de "Lógica")*. E essa forma incomum de posicionar o problema da verdade baliza, de antemão, uma profunda ambiguidade quanto à questão que se procura elucidar em relação à *tonalidade afetiva.* Não é o verdadeiro o tema desta pesquisa,

mas, a *verdade do seer* enquanto um saber decisivo da filosofia, que se desvelará afinadoramente.

3.4.1. A verdade como desvelamento

Para compreender a noção de desvelamento anunciada, é preciso retornar à noção de deixar-ser iniciada no capítulo anterior[91]. Para que o ente se mostre, é necessário que o ser-aí deixe o mesmo ser. E, para que esse acontecimento seja possível, a verdade, enquanto desvelamento, se manifesta perpassada por um fenômeno fundamental, isso que foi chamado por Heidegger de *deixar-ser* do ente, determinação que caracteriza a essência da liberdade[92]. Se a verdade originária, que não é meramente adequação do intelecto às coisas[93], é pensada como e a partir da liberdade, é porque esta é refletida mediante uma verdade mais originária,

[91] O tópico 2.6. cujo título é *Acenos à viragem do pensamento: o lugar das* tonalidades afetivas *no interior do problema acerca da diferença ontológica*, que fecha o segundo capítulo desta inquirição, precisamente na página 152, nota, 63, já trazia uma delimitação do deixar-ser. A condição de revelação do verdadeiro, isto é, do desvelamento do *seer* histórico-temporalmente possibilitando que o ente *seja*, ocorre por uma estrutura determinante da verdade, o *deixar-ser* que perfaz a essência da liberdade. Toda manifestação acontece apropriando o ente por meio do *seer* resguardado em seu deixar gratuito e livre. Isso será o que configurará uma *verdade ontológica*.

[92] É importante notar que o problema da verdade já havia aparecido na discussão acerca da angústia, porém, não foi ali explicitamente tematizado. Essa questão aqui ganhará seu lugar ao sol.

[93] Retomando as *Questões discutidas sobre a verdade*, São Tomás afirmaria algo que será mote de toda a filosofia, a partir de então, no final do Artigo I intitulado *Que é a verdade?*: "Em contrapartida, a concordância do ente com a inteligência (faculdade cognoscitiva) está expressa no termo 'verdadeiro'" (AQUINO, 1996, p. 61); na citação de Heidegger: "*Veritas est adaequatio rei et intellectus*" (HEIDEGGER, 1996, p. 156) – a verdade é a adequação (concordância) da coisa ao intelecto. Conforme Tomás de Aquino, a concordância é a relação própria que se estabelece entre o ente e a cognição humana, "sendo nisto que se concretiza formalmente o conceito de verdade" (AQUINO, 1996, p. 62). Heidegger afirmou no § 44 de *Ser e Tempo* que essa acepção (*adaequatio rei ad intellectum*) consta no *Livro das definições* de Isaak Israelis, e foi tomada por Avicena e tematizada por Tomás de Aquino (Cf. HEIDEGGER, 2008c, p. 285). Ao longo da tradição filosófica, a definição de verdade como *adaequatio rei et intellectus* chegou a duas diferenciações, uma referente à adequação da coisa ao intelecto, e outra, ao contrário, à concordância do intelecto à coisa, constatável na filosofia de Immanuel Kant. Não obstante, trata-se de um mesmo e único conceito de verdade. A verdade do ente realizada pela enunciação representativa é fundamentalmente derivada da verdade do desvelamento (*alétheia*), uma vez que só se pode representar algo à medida que se apreende sensivelmente um ente manifesto, ou ainda mais radicalmente, e esta é a compreensão de Heidegger, quando se participa do acontecimento que desvela esse ente em seu ser. Sem o evento do ser, sequer há ente. Isso desconstrói qualquer tentativa de afirmação de que a verdade é a adequação (concordância, correspondência) do intelecto à coisa. O que se chamou em *Sobre a essência da verdade* de comportamento (e não se deve ter em vista qualquer acepção psicológica ou antropológica do termo) é esse modo geral de se relacionar com os entes. A representação, por exemplo, é um modo de ser possível entre outros no comportamento, fenômeno que ganha corpo por meio da abertura, acontecimento explicado no primeiro capítulo desta investigação. Esta primeira noção de verdade é chamada de *verdade predicativa*, fundamentada no *enunciado* sobre a coisa.

ontológica, isso que se chamou de desvelamento. Logo, a questão da verdade, na perspectiva de seu acontecimento fundamental, é o problema do *desvelamento*.

Até esse ponto foi possível compreender duas caracterizações distintas de verdade, e outras duas já despontam requerendo interpretação. A primeira noção analisada foi relativa à verdade predicativa, oriunda da concordância, que está estritamente ligada ao juízo, ao enunciado, à adequação (Cf. nota 93). É nessa concepção que se sustenta a conceituação tradicional de verdade, cunhada no medievo e sustentada pela modernidade. A segunda forma de exame da verdade já se revelou como uma primeira especificação oferecida por Heidegger, que é uma verdade ôntica. Na economia conceitual desse pensador, a noção de verdade foi nomeada em *Sobre a essência do fundamento*, texto que data de 1929, como verdade ante predicativa, a verdade que é de fato da coisa, do ente enquanto tal. Já não é a verdade como um derivado de uma representação proferida por um enunciado. Ela nada tem a ver com conformidade, porém está ligada apenas à manifestação de um ente.

As outras duas noções que agora se insinuam dizem respeito precisamente à verdade ôntica. Esta se funda naquilo que Heidegger nomeou em *Sobre a essência da verdade*, de liberdade, algo que diz respeito diretamente a uma verdade mais originária, quer dizer, a "única verdade verdadeiramente essencial" (HEIDEGGER, 1996, p. 161), distinta das demais, que não é mais referente ao ente, remetendo-se unicamente à verdade do ser, enquanto o próprio desvelamento.

Dessa maneira, declara-se a verdade em dois níveis: o primeiro diz respeito à verdade do ente enquanto tal, e o segundo condizente à verdade ontológica, que se refere ao ser, notadamente marcada pelo deixar-ser, pelo elemento determinante da liberdade, entendendo, nesse contexto, por essência, a possibilidade de um ente se revelar na medida em que vigora como tal, sendo a experiência de realização de um modo de ser do ente não tendo qualquer relação com a noção tradicional de quididade. Uma vez que há uma verdade do ente enquanto tal, e outra verdade do ser, algo deve intermediá-las possibilitando a transição entre as formas da verdade. E isso que intermedia os distintos modos da verdade é o que Heidegger chamou de *deixar-ser* do ente. Esse *deixar* se realiza à medida que a coisa se mostra em uma configuração específica de ser, no interior de um espaço manifesto. Consequentemente, não há forma de separar o "deixar" (deixar disponível) e "ser", uma vez que o ser-no-mundo testemunha esse mesmo acontecimento do *deixar-ser* do ente na totalidade.

Distinto da tradição, a liberdade em Heidegger não coincide com nenhuma forma de ser livre, no sentido do ser-aí estar entregue aos seus desejos e vontades, até porque, meditado

dessa forma, já se presume o que seja a liberdade. Heidegger pensa sobre a *liberdade do ser* de duas maneiras distintas, embora complementares. A primeira consiste na liberdade do ser-aí em relação ao ser e, na segunda, a liberdade do ser concedida ao ser-aí, uma liberdade de ser no seio do desvelado. É nesse sentido que a liberdade se liga ao ser-aí: a liberdade não é uma propriedade desse ente, todavia, é algo que configura o modo em que ao ser-aí está dado acontecer no interior do ser. Pensada radicalmente, a liberdade constitui a essência do ser-aí, sendo o que liga o "ser" ao "aí" (*Da - Sein*): ser-aí, consistindo naquilo que possibilita a revelação do ser no ente de maneira a instaurar uma compreensão, ou seja, é a condição de possibilidade de abertura *para* o ente. Nas palavras de Heidegger: "Liberdade é a condição de possibilidade da manifestabilidade do ser no ente, da compreensão do ser" (HEIDEGGER, 2012, p. 343), como escrito na preleção do semestre de verão de 1930 cujo título é *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Liberdade, como exposto, é o traço de união que conecta e deixa o ser acontecer no aberto, possibilitando ao ser-aí ligar-se ao acontecimento que deixa irromper a verdade. Dessa feita, a liberdade aparece como a própria essência da verdade, isto é, do desvelamento do ser no ente. A existência do ser-aí, por exemplo, é o que Heidegger chamou de ente disposto na clareira da liberdade, abandonado à clareira do aberto, tendo esse abandono um sentido de doação, de ser entregue à sua própria liberdade. Tal entrega é a essência do *deixar-ser*.

O *deixar-ser* se caracteriza por possibilitar que o ente seja justamente isso o que é. O *deixar-ser*, enquanto acontecimento de dação do ente ao ser-aí e simultânea entrega do ser-aí ao ente, consiste no evento a partir do qual o ente que tem em jogo seu próprio ser pode se valer dos demais, destituído de qualquer interesse. Não há a princípio nenhuma potência ou desejo de fazer desse ente outra coisa, mas, se lida com o mesmo empenhando-se no ser que nele se desnuda. Não se altera sua configuração, nem material, nem ontológica, mas, ele é deixado ser. Nessa lida, o ser-aí deixa esse ente entregue a sua configuração de modo a comungar disso que ele efetivamente *é*. Utilizando o giz como exemplo, Heidegger escreve o seguinte no final do § 13 de *Introdução à filosofia*, preleção de 1928-29, parágrafo intitulado *Modo de ser e manifestação. Diversos modos de ser do ente*:

> Deixamos esse ente ser, não tiramos nada dele e não damos nada a ele. Não o repelimos para longe de nós nem o atraímos para perto de nós; entregamos esse ente a si mesmo e justamente nessa entrega sucede ao giz o que e como ele é como esse giz (HEIDEGGER, 2009, p. 107).

Toda adequação e correspondência, como expostas acima, só podem vigorar na forma de um *deixar-ser*, uma vez que esse fenômeno acontece na exposição do ser-aí ao ente em um

comportamento. O *deixar-ser*, assim, funda toda possibilidade de uso do ente, já que só pode se valer do mesmo na medida em que o *utiliza* como tal. O *deixar-ser*, como essência da liberdade, está dissociado de qualquer interesse particular e indiferença. A liberdade, consequentemente, se inscreve como um liberar-se para uma ocupação junto àquilo que se desvela, de modo que o comportamento só pode vigorar no campo aberto do deixar-ser da liberdade. A liberdade é o fenômeno que possibilita o acontecimento de revelação do ser-aí em seu ser, abrindo-o à possibilidade de compreender a irrupção do ser no ente. Lida-se com o ente em um comportamento porque a liberdade possibilita essa dimensão do aberto, ou seja, todo comportamento se efetiva no modo de uma disposição, junto aos entes, na realização própria do ser-aí. Heidegger escreveu em *Sobre a essência da verdade* que "(...) a liberdade é o abandono ao desvelado do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono [do ser-aí ao mundo]: graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, o 'ser-aí' (o 'aí'), é o que é" (HEIDEGGER, 1996, p. 162). Essa experiência é o desvelado, o acontecimento da própria verdade. O desvelamento, a *alétheia*, é o caráter mesmo do verdadeiro, aquilo que torna possível a enunciação apresentativa, a conformidade, a representação e a liberdade: "(...) a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura" (HEIDEGGER, 1996, p. 162).

3.4.2. Da verdade à *alétheia*

Evidenciou-se que, para haver a verdade predicativa, o ente precisa já se ter mostrado. A experiência do ente, assim manifesto, ganhou o nome na origem do pensamento ocidental de *alethés*, e isso não tem nenhuma relação com aquilo que estava à vista, simplesmente dado no mundo, porém refere-se ao ente que se revela. *Alétheia* significa desvelamento, a dinâmica que traz à presença, à luz o ente em seu próprio ser, trata-se de um pleno desnudar. A *alétheia* aponta para a experiência que se funda no *deixar-ser* constitutivo da liberdade. O *deixar-ser*, a essência da liberdade, perfaz a experiência na qual o ser-aí se encontra resguardado, a saber, estar em meio aos entes sem os quais não se pode existir. Apesar disso, essa relação essencial com o ente não significa exclusivamente uma forma de ocupação ou qualquer outro modo de lidar com as coisas, todavia, é o fato de o ser-aí recolher-se no aberto, que corresponde ao apelo de manifestação do próprio mundo. Este aberto, tal como Heidegger escreve em *Sobre a essência da verdade*, é a própria *alétheia*. É manifesto que o mundo se abre como espaço de realização do ser-aí. Des-velado, consiste naquilo que está "sem véu", isto é, aquilo que se apresenta como efetivamente é.

Nesse sentido, a liberdade que ocorre no interior do desvelamento não pode ter outra dinâmica senão a do movimento de auto exposição no mundo, uma vez que só isso é permitido ao ente que tem o caráter de poder-ser, sendo esse mesmo poder-ser constitutivo do ser-aí como o seu caráter de possibilidade. Aquilo que se deixa mostrar no desvelamento, na ἀλήθεια, só pode acontecer à medida que sai da ocultação. Essa ocultação é, em grande escala, tão importante quanto, senão a parte mais fundamental da *alétheia*. Isso porque, na maior parte das vezes, o ser está nessa condição, na *léthe*, ou seja, está retraído, oculto. A verdade só ocorre quando o ente se mostra a partir desse velamento do ser, como Heidegger reflete em *A teoria platônica da verdade* (Cf. HEIDEGGER, 2008b, pp. 215-250), texto de 1940.

Sem embargo, essa ocultação não foi pensada pelos gregos, embora fosse algo possibilitado por seu idioma. A própria palavra *a-létheia* (ἀ-λήθεια) já traz em sua origem a sua negação, o α- privativo. Porém, esse α- privativo é duplamente positivo: primeiro porque aponta para o ente que está desvelado ao passo que este só pode ser quando foi tirado do velamento. De outra maneira, e essa é a segunda positividade do α- privativo, a presença determinante da ocultação, da *léthe* (λήθη – velamento-ocultação) na *a-létheia*, já que para os gregos, segundo Heidegger, é na ocultação que se funda a essência do ser, como se pode ler em *A teoria platônica da verdade.*

Nessa configuração, temos então uma presença e uma prevalência do desvelamento constitutivo da dupla positividade do α- privativo da *a-létheia*. Para alcançar seu âmago, Heidegger nos conduz para o seu contrário constitutivo, a *léthe* (λήθη): a *léthe* é a essência da *alétheia*, a ocultação é o elemento determinante do desvelamento (entendendo a essência como o vigor da realização de um modo de ser, e não como quididade); é mais que uma parte constitutiva, é seu modo mais próprio de ser, uma vez que, para o desvelamento vir a acontecer, o ente tem antes de estar resguardado em sua ocultação. Esta só pode ser pensada a partir da verdade enquanto desvelamento. Velamento, ocultação é não-desvelamento, a mais autêntica não verdade. É importante frisar que não verdade, no entendimento de Heidegger, não corresponde à mentira e falsidade. Velamento não se refere à falta de conhecimento em relação ao ente. Ao contrário, perfaz essencialmente a ἀλήθεια, o modo no qual o ente está primeiramente resguardado e, ao aparecer como isso o que é, deve retornar para o seu velamento, o ocultamento no qual o (ser do) ente está primeiramente abrigado. O ocultamento é o pilar do abrigo do ser.

O questionamento sobre o ponto de união entre o desvelamento e o velamento permite concluir que um é gerado a partir do outro, com o ser-aí em seu entre. Heidegger não pensa simplesmente que, para haver desvelamento, deve existir a ocultação, mas, um desvelamento que nasce da ocultação é propriamente um desvelamento *da* ocultação. Desvelamento da ocultação é a evidenciação do caráter de possibilidade de toda e qualquer possibilidade, ou seja, de toda e qualquer configuração do real. No entanto, como isso acontece? Nesse caso, surgem-nos dois problemas: o primeiro é relativo ao desvelamento do ente a partir do ser mesmo, e, o segundo, condizente à revelação do próprio ser. A dificuldade nessa distinção é que o próprio Heidegger não a explicita; passa de um modo ao outro sem elucidar como esse fenômeno ocorre.

Todavia, pelo que foi expresso nesse tópico, entende-se que o desvelamento, além de se manifestar a partir do ocultamento, é a revelação do próprio ocultamento. Na medida em que o ente se desvela em sua verdade, já está constitutivamente imerso em um movimento de ocultação. A verdade é um *desvelamento da ocultação*, que perfaz a essência da *alétheia*. Heidegger mostra essa estrutura por meio do termo clareira (*Lichtung*), já muito discutido ao longo deste trabalho. Escreve o filósofo em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: "A clareira garante, antes de tudo, a possibilidade do caminho em direção da presença e possibilita ela mesma o presentar-se" (HEIDEGGER, 1996, p. 105). É a experiência do aberto que o termo clareira tenta evidenciar. Em alemão, clareira é *Lichtung*. Esta palavra deriva de *lichten*, cujo sentido fundamental naquele idioma era de abrir caminho no meio da floresta. Não se refere primeiro à luz, todavia, remete ao espaço tornado livre no qual a claridade e a escuridão podem aparecer. É no sentido de, como nas pastagens do interior, abrir um caminho pelo campo, uma trilha, um clarão no meio do mato. A grande questão é que *Lichtung*, clareira, não remete imediatamente ao termo luz, como tão rápido pressupomos, mas, é a luz que, para se espalhar em um determinado campo, precisa de uma clareira, ou seja, de uma região aberta. É a luz que se difunde na clareira que torna visível tudo aquilo que carece aparecer. Clareira tem uma íntima relação com revelação: é aquilo que permite que o ente venha a se manifestar. É a partir do campo aberto na clareira que a luz aparece fazendo que o ente se desvele, saia de seu encobrimento, de sua ocultação, de modo a expor o ser-aí ao ente revelado. Estar em meio aos entes intramundanos, em sua totalidade, é ser projeto e, enquanto um projeto já lançado, isto é, disposto nisso que se rasga e se mostra como fundamental, deixa que irrompa a liberdade – e *através da* liberdade, a sua essência. Já escrevia Heidegger em *Hinos de Hölderlin*:

> Mais uma vez fala-se do Homem e, mais concretamente, em relação ao seu posicionamento fundamental no meio do ente, da sua liberdade e ao poder de mandar e de cumprir; da sua ação criativa e destrutiva, do seu ocaso e do seu regresso à Mestra e Mãe – à Terra (HEIDEGGER, 2004, p. 64).

Depois dessa longa, mas, necessária exposição sobre a questão da verdade, torna-se imprescindível entrar decisivamente no problema que interessa a esse tópico, qual seja: qual o lugar ocupado pelas *tonalidades afetivas* no interior dessa dinâmica? Se algo é desvelado, *é necessário que o ser-aí seja transposto para isso que se manifesta*. Ao longo dessa tarefa, foram marcados alguns elementos que se ligam à verdade, devendo agora alcançar seu devido esclarecimento. Já foi falado de uma relação da verdade com a ausculta/escuta, bem como com a recordação e o esquecimento. Além disso, foi apontado também o nexo entre verdade e *logos*, postura recolhedora, bem como a dimensão fundamental das próprias *tonalidades afetivas*, qual seja, sua caracterização dupla de presença e ausência, que igualmente determina o acontecimento apropriador. O tópico que segue procura, finalmente, delimitar os meandros dessas determinações.

3.4.3. A retenção como a *tonalidade afetiva fundamental* de transposição para a verdade

Todo problema filosófico por excelência se abre a uma postura que se dispõe ao questionamento. Essa atitude traduz a totalidade do comportamento filosófico, tudo o que se desvela como que solicitando interpretação. Não há interpretar fora do âmbito de uma *tonalidade afetiva*, em especial, quando se tem em vista as apreciações mais radicais.

A questão filosófica mais elevada, segundo Heidegger, não poderia ser outra que a *verdade do seer*, revelada em sua diferença ontológica, já em absoluto apartada do ente. O questionamento se orienta singelamente por *tonalidades afetivas* muito elevadas. Isso porque devem romper com toda e qualquer dinâmica de estruturação do mundo fático; já se está muito além dessa perspectiva. Nesse ínterim, o que mais nos interessa não são os entes em si mesmos. Com efeito, o que desafia a compreensão é o corpo de tudo isso o que se manifesta, corporeidade essa nada substancial, pois é *afetiva*. "(...) A filosofia se nos torna manifesta quando questionamos" (HEIDEGGER, 2017, p. 4), escreve Heidegger no parágrafo de abertura de *As questões fundamentais da filosofia*. Qual é a questão fundamental da filosofia, senão a tarefa de seu acontecimento, melhor, de se colocar na marcha do acontecimento mais decisivo, mais reluzente, deveras criador?

A *verdade*: essa foi *a* questão almejada constantemente nesta inquirição; essa é *a* questão. Enviesar-se para ela é procurar se posicionar nos meandros de seus contornos. É em

sua cercania que se habita e sintoniza. Essa não é uma questão de ajustar uma *tonalidade afetiva certa* para se colocar no interior de seu acontecimento. É muito mais deslocar uma *tonalidade afetiva* para uma originária ou inicial reverberação. À procura pela verdade, uma *tonalidade afetiva fundamental* deve ganhar ressonância, e nesta precisa haver aquilo que o primeiro início da filosofia reservou como experiência chave para a realização de todo o filosofar, a saber, o *espanto*.

Ao longo desse trabalho, em pelo menos dois momentos o espanto veio a lume; primeiro no tópico dois deste capítulo, quando já se interrogava sobre a questão fundamental da filosofia – momento central dessa pesquisa como um todo, pois naquele momento aparecia, por fim, a verdade como a questão a ser interrogada junto às *tonalidades afetivas*. Em outra circunstância, esse assunto apareceu quando se refletiu sobre a angústia. O espanto promove certo *terror*, já que é uma abertura privilegiada para o mais próximo, todavia, também para aquilo que é mais inoportuno. Este terror é aberto pelo *espanto.* Não obstante, o que se traduz como aquilo que é mais assolador e decisivo? O mais espantoso, provou-se, é o *acontecimento* do ente, o fato de ele *ser* – e não Nada.

Igualmente logo despontou na análise que a verdade é a tradução do desvelamento que ocorre de forma originária no espanto. Entretanto, o *terror* frente à realização do ente se dá no mesmo instante junto a outro fator determinante, qual seja, o *pudor* de testemunhar a essencialização do *seer*, isto mesmo que faz o ente aparecer; mais detidamente: a *tonalidade afetiva fundamental* do pudor traduz tão-só o acontecimento apropriativo, uma vez que este fenômeno mantém o espanto do terror. Há uma *tonalidade afetiva fundamental* que une o terror e o pudor, sendo esta a *retenção*. Conforme Heidegger, "(...) a retenção é aquela *tonalidade afetiva* na qual esse terror não é superado e alijado, mas, precisamente, resguardado e conservado por meio do pudor. A retenção é a *tonalidade afetiva fundamental da ligação ao seer*" (HEIDEGGER, 2017, p. 5). É a retenção a "*arkhé*" do outro início do filosofar.

A *tonalidade afetiva fundamental* da retenção se mostra em especial como meditação, já que revela a capacidade de o ser-aí filosofar. Anteriormente a angústia foi elevada a essa potência, quando se a pensou a partir de *Ser e Tempo*. O que efetivamente se altera quando se coloca, nesse contexto, a retenção nesse lugar outrora ocupado pela angústia? O que a angústia não consegue mais sustentar no segundo movimento do pensamento de nosso filósofo?

A angústia tem um papel central na economia conceitual de Heidegger no primeiro período de sua reflexão. Todavia, praticamente desaparece de sua malha conceitual após os anos de 1930. Isso não significa de modo algum que ela foi superada no sentido de alijada, apartada, ou mesmo algo que caracterize um fracasso na interpretação do autor. Todo o projeto de *Ser e Tempo*, como diversas vezes marcado neste trabalho, tem um sentido absolutamente singular quanto ao seu "fracasso". Esta circunstância apenas abriu novas portas para um outro filosofar que seria muitas vezes complementar e inaugurador quanto à problemática que viria emergir posteriormente.

Como examinado, a *tonalidade afetiva fundamental* da angústia resguarda e abre a experiência essencial do Nada, caracterizado como condição de possibilidade em que o ser se mostra "encarnando-se" no ente, tendo na estranheza (ou espanto) a capacidade de rearticulação daquilo que se mostra. Há dois elementos cruciais aqui: primeiro, quando se coloca a estranheza no patamar do espanto, atropela-se o desenrolar próprio do espanto *enquanto tonalidade afetiva fundamental*. A estranheza, viu-se, é despertada pelo assédio do mundo enquanto tal, de maneira que a angústia se angustia com este "mundo enquanto tal". A estranheza angustiante não é despertada por algum ente, mas, pela própria capacidade de determinação do ente que tem em jogo seu poder-ser, salientando que *determinar* é entrar na sintonia de, sendo isso o mesmo que afinar.

A angústia libera a liberdade como a possibilidade do poder-ser acontecer. Essa *tonalidade afetiva*, ainda que não despertada por, refere-se a um ente específico, o ser-aí. Ele é seu lugar tenente, seu espaço e horizonte de manifestação. Seria muito traduzir esse fenômeno como um terror – e se assim for, não se pode colocar no mesmo lugar a estranheza da angústia e o espanto, por mais que os termos, a princípio, digam o mesmo. Na estranheza, o mundo falta, esvai-se, recua frente ao seu aparecer efetivo, visto que ela é oriunda de um "emudecimento" do mundo. Contudo, tudo se oferece em sua diferença. Escreveu Heidegger: "Verdade, por conseguinte, não é simplesmente e apenas desvelamento do ente, mas, concebida, mais originariamente, ela é: a clareira para o encobrir-se hesitante. Já denominamos com a expressão 'encobrir-se hesitante' o seer mesmo" (HEIDEGGER, 2017, p. 266).

A *tonalidade afetiva* manifesta o jeito no qual o ser-aí está situado no seio desse desvelamento, de maneira que *só há desvelamento* se situando um ser-aí no âmago dessa manifestação. O que é revelado pela verdade, o *seer*, só é no ente, mas, não *pelo* ente, e sim pelo desdobrar da clareira que deixa um horizonte de sentido acenar para um ser-aí *atento* e

disposto em uma *prontidão para* tal acenar. Em linhas gerais: só há acenar para um ser-aí atento e pronto, de modo que esta *atenção* e *prontidão para*, que continuamente possibilitam a apreensão do *pudor* da retenção, possam vir também a despertar o ser-aí para o *terror* dessa mesma *tonalidade afetiva fundamental*.

A retenção é a *tonalidade afetiva* de ligação ao *seer* – a verdade ontológica, que agora recebe o nome de *encobrir-se hesitante*: o resguardo do *seer* em sua indigência e reclusão. Isso significa: Por essa *tonalidade afetiva* há um *salto prévio* para a própria essencialização do *seer*, e essa questão é o esteio mesmo do ser-aí – pois assim foi escrito em *As questões fundamentais da filosofia*: "Pois a verdade como clareira para o encobrir-se é o *fundamento* para o ser do homem" (HEIDEGGER, 2017, p. 268).

Destarte, em todo acontecimento da verdade, no qual se dá o evento ser-aí, é necessário que um desdobramento dessa condição prévia ocorra: o despertar de uma *tonalidade afetiva fundamental*, nesse momento, do outro início do filosofar. O que identifica o primeiro e o outro início do filosofar são *tonalidades afetivas fundamentais*. O primeiro início tinha no espanto a sua *tonalidade afetiva* disparadora, e o outro início tem no *pavor* do abandono do *seer*, a retenção, sua *tonalidade afetiva fundamental*. Ambas acenam diretamente para a verdade: a primeira *tonalidade afetiva* indica a determinação central do filosofar enquanto o maravilhamento frente ao desvelamento do ser; o outro início, que nada tem de algo que supera e/ou alija o primeiro, tem no *pavor* uma abertura para a verdade da indigência que outrora se explicitou, uma *indigência da falta de indigência*, a indigência de tudo que se perde no cálculo, no matemático. A retenção abre até mesmo para esta frente de ocupação do ser-aí. Escreveria Heidegger no anexo à preleção *As questões fundamentais da filosofia*:

> Já designamos indigência com um nome: o *abandono do ser*. Explicitamos essa denominação e dissemos: o homem histórico empreende, usa e transforma o ente, experimentando a si mesmo como um ente – e o seer do ente não o interessa, como se ele fosse o que há de mais indiferente (HEIDEGGER, 2017, p. 261).

Perceba-se, por fim, que essa indigência que traduz o *abandono do ser* é a mesma que funda o ser do ser-aí que, afetivamente, está aberto para a clareira do encobrir-se hesitante, isto é, para a verdade do *seer*. A indigência faz as vezes da então chamada finitude. "A verdade, contudo, é a *verdade do seer*" (HEIDEGGER, 2017, p. 254), e todo desvelamento acontece no seio do aberto, que, por sua vez, sintoniza e determina um ser-aí. Como se percebe na citação acima, não é mais a finitude do ser-aí que funda a *tonalidade afetiva*, mas,

sua base está, quanto ao outro início, no próprio *abandono do ser*, melhor, na indigência desse abandono. O *seer* mesmo precisa pertencer ao ente a fim de que se essencialize, de maneira que essa essência só pode vir a ser *como* abandono, uma abertura específica que simultaneamente conecta *tonalidade afetiva* ao *seer* (em sua verdade) deixando que emerja o ente.

O desvelamento da verdade sempre encontra o ser-aí em uma afinação em relação a si mesma. A essenciação da verdade somente é alcançada, assim, por dois mecanismos: que essa essência só é revelada pela abertura histórica do ente e por meio do salto em que nós mesmos nos colocamos, a partir de uma *tonalidade afetiva fundamental*, como a retenção, a pensar o ente. O salto é experienciado quando, pela *tonalidade afetiva fundamental* da retenção, participamos criticamente do abandono do ser na indigência do *seer*. E isso poderia voltar a se dar no *terror* do espanto.

No terror do espanto, o ser-aí não fica "aterrorizado"; pelo contrário, há um maravilhamento frente ao que se deixa ver como tal, ainda que momentaneamente suspenda esse ente de sua mundanidade, edificando uma instância inaugural de realidade. Por isso mesmo, a angústia, e, posteriormente o tédio, no contexto dos anos de 1920, seriam as *tonalidades afetivas fundamentais* do filosofar, como se pode perceber em *Ser e Tempo*, *Que é metafísica?* E *Os conceitos fundamentais da metafísica*. A angústia, em especial, revela o ente como isso o que ele é, manifesta-o na condição de possibilidade de seu desvelar, isto é, ela é mostradora do Nada.

A retenção tem uma pretensão ainda maior. Ela se articula por meio de outras duas *tonalidades afetivas*, a saber, o *terror* e o *pudor*, como já expresso. O terror é a tradução do espantoso, que é o testemunho da indigência do *seer*, ou seja, é o dizer de toda a diferença ontológica, toda a experiência de recuo do ser. O espanto, se assim é entendido, refere-se já à verdade, uma vez que diz respeito ao recuo do *seer* deixando que o ente possa aparecer como tal.

Além do terror, há igualmente a presença do pavor, *tonalidade afetiva* que, nesse caso, passa a ser outro nome para se mostrar o acontecimento apropriativo. Trata-se daquele fenômeno que foi encontrado a fim de se traduzir algo próximo àquele "anelo criador" da angústia. Esta possibilita a ressignificação do horizonte hermenêutico; o pavor dimensiona o *seer* em sua articulação histórica de aparecimento. Melhor dito, passa a configurar o mecanismo de instalação do que outrora (*Que é metafísica?*) foi nomeado de Nada – porém, agora apreendido historicamente.

No contexto dos anos de 1930, a experiência, que agora não mais se vincula privilegiada e diretamente ao ser-aí, visto que ganha uma roupagem histórica, é o acontecimento apropriativo. O pavor é a *tonalidade afetiva* que faz com que o *seer* se essencialize no ente, sendo-lhe muito anterior. É a gratuidade ou dação mesma do *seer* que faz o ente aparecer, e não mais a revelação de um sentido que o descortina. O pudor não descarta o terror; pelo contrário, este acontecimento apropriativo que se articula no pavor resguarda em sua intimidade o terror. A *tonalidade afetiva fundamental* da retenção é a clareira máxima para a meditação, em especial, do filósofo.

A retenção é a *tonalidade afetiva fundamental* do filosofar do outro início, uma vez que abre a clareira do *seer* em sua apropriação histórica, possibilitando o questionamento. E esta apropriação, se tomarmos a história da filosofia como exemplo, será marcada pelo *encerramento*[94] daquilo que Heidegger chamou de primeiro início, já tematizado no contexto desta tese. Foi nesse ínterim que outrora se pensou a indigência do *seer*, o seu não-se-saber-fora-nem-dentro, a clareira de acesso ao problema do espanto enquanto tal, espanto que já se revelou como a via de questionamento daquilo que é mais essencial.

Tal questionamento não é meramente um disputar ou perguntar pura e simplesmente. Não é a procura de uma explicação. O questionamento que cede corpo e lugar à retenção e se torna tal *tonalidade afetiva fundamental* procura imergir no terror do ente que se manifesta em sua inabitualidade, no pavor do ente que se encontra aí e *no aí disposto*, no desvelamento, na *alétheia*, na verdade. A *tonalidade afetiva fundamental* da retenção é o que deve ser *suportado*, como se escreveu quando se meditava acerca do espanto: o que se "suporta é o reconhecimento do ente enquanto tal", bem como o seu desdobramento. Isso nos leva a concluir que *suportar* a *tonalidade afetiva fundamental* é o mesmo que a realizar em sua radicalidade, levando-a a termo e a cabo, um questionamento que vem a partir da indigência do *seer* mesmo, já que não-se-sabe-nem-fora-e-nem-dentro. O espanto, que deve, portanto, ser suportado, também se expressa como um sofrimento.

Este sofrimento nada tem de psicológico, visto que se refere a um modo distinto de captar o que se revela. O sofrimento é a entrada na *prontidão para* o *seer*, que igualmente ocorre na esfera de uma escuta atenta. Sofrer, como aqui indicado, é entrar na *prontidão para*

[94] Esse encerramento deve ser lido, igualmente, como possibilidade de abertura. Será o espanto entendido como tal se assim o tomarmos como encerramento do primeiro início enquanto projeto histórico, mas, que jamais deixará de ser por um legado modo singular de questionamento, deixando que se possa pensar em um outro início para o pensamento.

atentar-se com, o que gera uma obediência típica da ausculta, *tonalidade afetiva fundamental* já tematizada no interior desta pesquisa. A retenção é, assim, uma *tonalidade afetiva* que agrega horizontes de outras, não podendo ser percebida de forma isolada e distante de outras regiões de captação do *seer*.

Por isso mesmo o captar da *tonalidade afetiva fundamental* da retenção se deixa perceber como sofrimento, uma vez que dispõe o ser-aí frente ao acontecimento de captar o ente em sua unidade em meio à totalidade. O ente se mostra em sua unidade, o que igualmente faz com que traços do *logos* também se deixem captar na esfera do *desvelamento* e *verdade do seer*. Este captar e apreender constitutivo da retenção é o "perceber" que já se efetiva na postura recolhedora que o *logos* inaugura. O que a retenção deixa e faz aparecer é uma postura para e na direção do ente, de estar e ir ao encontro dele, de residir e deixar habitar em seu desvelar, sendo este comportamento o que Heidegger chamou de *téchne* (HEIDEGGER, 2017, p. 227). A *téchne* é a atitude na qual se resguarda a retenção, no sentido de que se desdobra e se resguarda, se fixa, o espantoso, não se devendo entender tal expressão como "técnica", a qual é, segundo Heidegger, objeto e desdobramento da maquinação, mas, sim como o afinar-se e sintonizar-se, estar junto ao ente na totalidade e desvelado em seu essenciar, manifesto em seu *seer*. A *téchne* é o ir ao encontro do ente desvelado. A verdade, ἀλήθεια, somente pode se mostrar enquanto tal ao apresentar o ente em seu *seer*, já a *téchne* é o que possibilita a imersão propriamente dita no ente.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As *tonalidades afetivas* situam-se na base da filosofia de Heidegger, filósofo que buscou de diferentes maneiras acompanhar os mais variados desdobramentos do problema do *seer*, em suas variadas épocas e formas de temporalização.

A questão central tematizada ao longo desta tese se metamorfoseou algumas vezes ao longo do processo de reflexão de Heidegger. De uma afecção que aconteceria acompanhada do fenômeno ser-aí nos contextos de *Ser e Tempo*, a *tonalidade afetiva* foi desfigurada em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, apresentando-se como uma instância ontológica que seria necessário despertar a fim de que um filosofar acontecesse. Poucos anos depois, mais uma mudança significativa: em *As questões fundamentais da filosofia ("Problemas" seletos de "Lógica")*, as *tonalidades afetivas* são encaradas como desdobramentos do *seer*, propriamente, já marcado, em decisivo, pela diferença em relação ao ente, a *diferença ontológica*. Porém, em *Que é isto – a Filosofia?*, as *tonalidades afetivas*, mais uma vez, passam a ser avaliadas ainda por meio de outro viés: elas agora não são tão somente o desdobramento do *seer*, mas, o âmbito que, a partir desse desdobramento, funciona como uma *arkhé* para a própria Filosofia.

A pesquisa procurou passar por algumas linhas de força no que tange a compreensão de Heidegger quanto às *tonalidades afetivas. Ser e Tempo*, *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, *As questões fundamentais da filosofia ("Problemas" seletos de "Lógica")* e *Que é isto – a Filosofia*?, respectivamente, datam de 1927, 1929, 1938/39 e 1955, e foram os escritos mais utilizados para esclarecer os contornos que o fenômeno em questão possui. A ideia objetivada com esse transcurso histórico das obras do filósofo era tecer um exame, ainda que não linear, das diversas perspectivas a partir das quais o pensador examinou a questão aqui em revelo. O fato de não se seguir a sequência linear dos escritos determinantes ao trabalho se deve à necessidade de buscar alcançar uma clareza com a questão abordada, e não com o espectro levantado para as *tonalidades afetivas* em cada uma das etapas produtivas do filósofo.

O uso das obras aqui mais uma vez elencadas sugere um objetivo secundário a ser equacionado, visto que, no decurso das reflexões de Heidegger, as *tonalidades afetivas* se mostraram a partir de diferentes roupagens: *Ser e Tempo*, tratado fundamental ao estudo de *toda* a filosofia de Heidegger, apresentava as *tonalidades afetivas* como um modo derivado da

disposição. Elas foram apresentadas, pela primeira vez, como meio *ôntico* de revelação do ser. Assim foi aberto o § 29 dessa obra, cujo título é *A presença* [*Dasein*] *como disposição*: "O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estar afinado num humor" (HEIDEGGER, 2008c, p. 193).

A *tonalidade afetiva*, na ocasião da tradução brasileira utilizada dessa obra, *o humor*, foi apresentada como uma estrutura não originária, já determinada – isso porque é caracterizada por *situações manifestas*. O que se alcança com isso é uma alteração, ainda em *Ser e Tempo*, desse ponto de vista, uma vez que logo em seguida seria apresentada a *tonalidade afetiva fundamental* que perpassaria aquele escrito: a *angústia*.

A angústia seria uma afecção não só de *situação*, mas, de absoluta ruptura com o tecido conceitual comum aberto pela mundanidade do mundo. Contraposta ao medo, a angústia é uma afecção singularizadora, como todas aquelas apreendidas a partir de estruturas *existenciais* – para nos valermos de uma noção importante desse momento – que as norteiam. Ao longo da pesquisa foram alcançadas dez determinações existenciais que concedem uma atmosfera característica às *tonalidades afetivas fundamentais*, sendo uma delas justamente o seguinte: "a radicalidade das *tonalidades afetivas fundamentais* deixa que possa se manifestar um *como* situacional a partir do qual o ser-aí é desviado para si próprio[95]."

Esse desvio é ocasionado pela cisão com o horizonte hermenêutico, o que não confere às *tonalidades afetivas fundamentais* um grau maior de importância. Por exemplo, ironicamente estas afecções não podem instaurar a convivência com os outros, sendo essa uma tarefa para as afecções que despontam na cotidianidade. Heidegger não se ateve a falar de alguma *tonalidade afetiva fundamental* que legitimasse, de algum jeito, a relação com os outros. Isso porque esta relação só pode vir a ocorrer por modos estruturais e cotidianos, evidentemente também com afecções, o que corrobora o fato de não haver *tonalidades afetivas* raras para o trato com o outro. A insistência nesse ponto se deve ao fato de, por uma *tonalidade afetiva fundamental* como a solidão, por exemplo, não ser necessário e nem possível prescindir da presença do outro para ser: pode se ser só, isto é, singular, ainda que junto a muitos outros.

[95] Cf. página 125 desta tese.

Isso descerra algo central para a arquitetura do fenômeno aqui em questão: as *tonalidades afetivas* são modos de abertura. De quê? No primeiro momento: de mundo, no segundo momento: do próprio *seer*. Elas são, assim nos parece, a principal forma de se perceber a evolução no transcurso do pensamento de Heidegger da noção de abertura, e o quanto as próprias afecções são estruturas ontológicas – o que, vale dizer, o próprio Heidegger percebeu, já que mantê-las meramente em uma perspectiva ôntica seria uma tese fraca, visto sua capacidade e dinâmica de se metamorfosear em mecanismos circunstanciais essenciais aos desdobramentos de seu próprio pensar.

Essa foi a base para se fazer a associação central que se almejou com esta tese como um todo: se as *tonalidades afetivas* são modos privilegiados de abertura, logo, é *somente* por meio delas que a verdade pode acontecer. Isso porque, assim se mostrou, se a verdade é desvelamento, e este se efetiva como *acontecimento apropriativo* do *seer*, consequentemente, precisa afinar e trazer para o bojo do problema um ente que seja sintonizado à manifestação (do *seer*) de modo cabal. Não há verdade sem *tonalidade afetiva* – o que, de maneira nenhuma, significa que o problema da verdade é secundário à *tonalidade afetiva*, o que mostra o firme elo entre esses dois fenômenos. Afirma-se com isso que a verdade, em seu *já desvelado*, precisa acontecer histórico-temporalmente para um ser-aí, harmonizando-o ao que se mostrou a partir de sua historicidade.

É interessante notar que esta noção, *ser-aí*, jamais desaparecerá do pensamento de Heidegger, embora ceda lugar para o problema relativo ao acontecimento (apropriativo) do *seer* enquanto tal. O *sentido do ser* do primeiro momento concede lugar à *verdade* (ontológica) *do seer*, melhor, uma *verdade do seer* da *desocultação*, da *diferença ontológica*, e de *tonalidades afetivas fundamentais* que articulam esse espaço de jogo, a exemplo da *retenção*.

A retenção traz em seu cerne a *estranheza* que inaugura um outro acesso à verdade do *seer*, bem como o *acontecimento apropriativo* que deixa essa verdade se realizar, histórico-temporalmente. Trata-se de uma *tonalidade afetiva fundamental* futura, visto que inaugura um *outro início do filosofar*. Vale uma citação integral extraída do primeiro parágrafo de *As questões fundamentais da filosofia*, parágrafo intitulado *A filosofia futura e a retenção como tonalidade afetiva fundamental da ligação com o seer*.

> Essa tonalidade afetiva fundamental *da* filosofia, isto é, da filosofia *futura*, se é que algo pode ser dito imediatamente sobre ela, nós denominamos

> *retenção*. Na retenção, dois elementos estão unidos e se copertencem, de maneira originária: o *terror* [que foi considerado pelo *espanto*] diante daquilo que há de mais próximo e importuno, a saber, o fato de que o ente é, e, ao mesmo tempo, o *pudor* [interpretado pelo *acontecimento apropriativo*] ante o fato mais remoto de que o seer se essencializa no ente e antes de todo ente. A retenção é aquela tonalidade afetiva na qual esse terror não é superado e alijado, mas, precisamente, resguardado e conservado por meio do pudor. A retenção é a *tonalidade afetiva fundamental da ligação com o seer*. Nesta ligação, o velamento da essência do seer torna-se aquilo que há de mais digno de questão. Apenas quem se lança no fogo ardente da questão acerca desse elemento maximamente digno de questão tem o direito de dizer mais do que uma palavra alusiva sobre essa tonalidade afetiva fundamental. Se ele conquistou arduamente esse direito, não precisará usá-lo, mas terá antes de silenciar (HEIDEGGER, 2017, p. 5).

Por que terá, antes, de *silenciar* aquele que, remotamente, *compreendeu* a essência da *tonalidade afetiva fundamental* da retenção? O silêncio é oriundo de uma capacidade de ausculta, de um *logos*, que na presente ocasião se mostrou também como uma *tonalidade afetiva fundamental*. Isso porque ela proporciona um resguardo daquilo que *silencia*, ao participar do canto silente das afecções que possibilitam o acesso ao *seer* – melhor, não propriamente o acesso *ao seer*, mas, a sua manifestação, o *terror* mais espantoso e o *pavor* mais gratuito de seu *acontecimento*: que o ente é. O silêncio é para que o ser-aí se valha do desvelado, que, sem véu, pode se dar como *o mais digno de questão*.

Fora desse eixo, a *recordação* fará o papel que traz à tona uma forma *singular* de pensamento para que se possa meditar sobre tal evento. Este *pensar em* se deixa ver como meditação, propriamente, um *pensamento do sentido*, que procura colocar em relevo o *a se pensar*, isto é, e mais uma vez, o *acontecimento do seer*.

Diferente disso, o que se percebe no decorrer nos anos de 1920, é uma busca pelo *sentido do ser*, em que a *angústia* e o *tédio*, cuja forma de execução se apresentam muito parecidas, se mostraram determinantes: deve-se separá-los em dois âmbitos, suas formas cotidianas e as fundamentais. No caso da angústia, o *medo* será o acontecimento mais eventual e ordinário, não sendo um modo da angústia, nem mesmo inferior, todavia, o qual muitas vezes se confunde. O tédio, por outro lado, tem seus dois jeitos menores, o *ser-entediado por alguma coisa* e o *entediar-se junto a algo*, que não se confundem, propriamente, com o *tédio profundo*, que revela o si-próprio singelamente, ainda que, como a angústia, encobrindo o mundo à mão, e esvaziando os sentidos que existem "previamente" nele. O problema é que o que se põe em questão através de tais afecções é o desdobramento do processo de singularização do ser-aí, e não a diferença ontológica pura e simplesmente,

que despontará como pano de fundo para que toda *tonalidade afetiva fundamental* posteriormente possa vir a ser.

A partir dessas considerações finais, talvez se tenha um pouco mais de lucidez em relação à sentença de Novalis: “A filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para estar por toda a parte em casa” (NOVALIS In: HEIDEGGER, 2006, p. 6). Houve aqui o esforço para abrir a interpretação dessa sentença mostrando seus momentos constitutivos ao longo do percurso da investigação. E o que resta, por fim, são apontamentos que indicam uma direção que se buscou trilhar, de maneira a se procurar por tal *casa*, isto é, um lugar em que se habitasse e obedecesse, guiado por uma *tonalidade afetiva* que efetivamente nos mobilizasse a procurar filosofar. Como em nenhum outro momento, se tem clareza a respeito de porque nosso autor afirmava que *a filosofia acontece por meio de uma tonalidade afetiva.*

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: Construção do estético*. Trad. Álvaro L. M. Valls. São Paulo: UNESP, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

AQUINO, Tomás de. "O ente e a essência"; "Questões discutidas sobre a verdade". In: *Tomás de Aquino – Vida e obra*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1996 (Coleção *Os pensadores*).

ARISTÓTELES. *Metafísica II – Texto grego com tradução ao lado*. Trad. Giovanni Reale. Ed. Brasileira. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior e outros. São Paulo: Editora WMF, 2012.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2010.

BEAUFRET, Jean. *De l'existencialisme à Heidegger: introduccion aux philosophies de l'existence et autres textes*. Paris: Vrin, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Laboureur, 1950.

BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.

BLANC, Charles. *Kierkegaard*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: UFRJ; Mauad, 2009.

_____. *Niilismo e hierofania: Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã* – Heidegger e a polimorfia de Deus, volume 2. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2015, 2v.

CARNEIRO LEÃO, *Os pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2005.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger.* Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Nada a caminho:* impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CROWELL, Steven. MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia*. Trad. Alexandre de Carvalho e outros. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

CUNHA, Antônio Geraldo. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4.ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DASTUR, Françoise. *Heidegger – la question du* logos. Paris: Vrin, 2007.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. *A essência da filosofia*. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

_____. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação par o estudo da sociedade e da história*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DESCARTES, René. *Descartes – vida e obra*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os pensadores).

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *Amor e liberdade em Heidegger. Kriterion*, Belo Horizonte, nº 123, Jun./2011, p. 139-158.

FERRO, Nuno. *Estudos sobre Kierkegaard.* São Paulo: LiberArs, 2012.

FIGAL, Günter. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

_____. *Martin Heidegger:* fenomenologia da liberdade. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOGEL, Gilvan. “Vida como um jogo de mando e obediência”. In: BARRENECHA, Miguel Angel, CASANOVA, Marco Antonio; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles (Org.). *Assim falou Zaratustra III*: para uma filosofia do futuro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

_____. “A respeito do fazer necessário e inútil ou do silêncio”. In: *Da solidão perfeita:* escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Verdade e método I – Traços de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flavio Paulo Meurer. Bragança Paulista, SP: São Francisco/Vozes, 2005.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente:* introdução a um novo pensar. São Paulo: Três estrelas, 2013.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Atmosfera, ambiência,* Stimmung*: sobre um potencial oculto da literatura*. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC Rio, 2014.

_____. *Serenidade, presença e poesia*. Trad. Mariana Lage. Belo Horizonte: Relicário, 2016.

HAAR, Michel. *Le chant de la terre.* Paris: L’Herne, 1987.

_____. *A obra de arte – ensaio sobre a ontologia das obras*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

_____. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Heidegger e a essência do Homem.* Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. *A Origem da Obra de Arte.* Trad. Maria da Conceição Costa. Rev. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1990.

_____. *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003.

_____. *As questões fundamentais da filosofia (“Problemas” seletos de “lógica”)*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

_____. “Hölderlin et l’essence de la poésie”; “Terre et ciel de Hölderlin”. In: *Approche de Hölderlin*. Trad. de l’allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Nouvelle edition augmentée. Paris: Gallimard, 1962a.

_____. “Pourquoi des poètes”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962b.

_____. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador).* Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. “Construir, habitar, pensar”; “poeticamente o homem habita...”; “Logos (Heráclito, fragmento 50)”. In: *Ensaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”; “Que é metafísica?”; “Introdução à *Que é metafísica?* – O retorno ao fundamento da metafísica”; “Sobre a essência do fundamento”; “Sobre a essência da verdade”; “Tempo e ser”. In: *Ensaios e escritos filosóficos.* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultual, 1996 (Coleção *Os pensadores*).

_____. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2013.

_____. *Heráclito:* a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *O acontecimento apropriativo.* Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão).* Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. “A teoria platônica da verdade”; “Carta sobre o humanismo”. In: *Marcas do caminho.* Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

_____. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

_____. *Ser e Tempo.* Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008c.

_____. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; Da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneio Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

HERÁCLITO, de Éfeso. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda, Rev. Técnica por Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

JÚNIOR, José Cretella; CINTRA, Geraldo de Uchoa. *Dicionário Latino-Português*. 3.ed. São Paulo: Nacional, 1953.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KELKEL, Arion L. *La légende de l'être – langage et poésie chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1980.

KIERKEGAARD, Sören. *Adquirir sua alma na paciência*. Trad. Nuno Ferro. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.

_____. *A Repetição*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

_____. *Ou-Ou: um fragmento de vida* (primeira parte). Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

_____. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LACOUE-LABARTE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Org. Virginia de Araujo Figueiredo e João Camillo Penna. Trad. João Camillo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Desconstruindo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto e outros. Petrópolis: Vozes, 2004.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias. Pref. De Fernando Henrique Cardoso. São Paulo: Peguin Classics Companhia das Letras, 2010.

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Assim falou Zaratustra. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NUNES, Benedito. *Crivo de papel.* São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *Ensaios filosóficos.* Org. e apres. Victor Salles Pinheiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Heidegger*. Org. e apres. Victor Salles Pinheiro. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. *Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético*. Org. Maria José Campos. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *No tempo do niilismo e outros ensaios.* São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Passagem para o poético:* filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Loyola, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *Estudios sobre del amor.* Espanha: Allianza, 1993.

_____. *O homem e a gente – a inter-comunicação humana.* Trad. J. Carlos Lisboa. Rio de Janeiro: Ibero-Americo, 1973.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra*. Trad. José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção *Os pensadores*).

REICHMANN, Ernani. *O instante (textos e notas)*. Curitiba, Editora da Universidade Federal do Paraná, s/n.

REIS, Róbson Ramos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

ROSS, Jonas em seu artigo intitulado *Entre Sísifo e Job: Repetição e Existência em Kierkegaard*. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia. v. 4, n. 2 (2015).

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2005.

SARAMAGO, Ligia. *A "topologia do ser": lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

SCHELER, Max. *A situação do homem no cosmos*. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Texto e grafia, 2008.

_____. *Muerte y supervivência*. Trad. Oscar Caeiro. Buenos Aires: Goncourt, 1979.

SCHIFFER, Frédéric. *Filosofia sentimental: ensaios de lucidez.* Trad. Nícia Adan Bonati. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre* O que significa pensar? *e* A época da imagem do mundo, *de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005.

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

VAN DE BEUQUE, Guy. *Experiência do nada como princípio do mundo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Hediegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ZARADER, Marlène. *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*. Trad. Sílvia Meneses. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.