

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Nathalia Rodrigues

**SOBRE A NECESSIDADE DE UMA REFLEXÃO ACERCA DAS TONALIDADES
AFETIVAS A PARTIR DA COTIDIANIDADE DE *DASEIN***

Porto Alegre

2023

Nathalia Rodrigues

**Sobre a necessidade de reflexão acerca das tonalidades afetivas a partir da cotidianidade
de *Dasein***

Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Área de concentração: Metafísica e Epistemologia

Orientadora: Profa. Dra. Scheila Cristiane Thomé

Porto Alegre

2023

CIP - Catalogação na Publicação

Rodrigues, Nathalia

Sobre a necessidade de uma reflexão acerca das tonalidades afetivas a partir da cotidianidade de Dasein / Nathalia Rodrigues. -- 2023.
85 f.

Orientadora: Scheila Cristiane Thomé.

Dissertação (Mestrado Profissional) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Tonalidades afetivas . 2. Filosofia. 3. Heidegger. I. Thomé, Scheila Cristiane, orient. II. Título.

Nathalia Rodrigues

Uma reflexão sobre as tonalidades afetivas a partir da cotidianidade de *Dasein*

Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Área de concentração: Metafísica

Orientadora: Profa. Dra. Scheila Cristiane Thomé

Porto Alegre, 14 de dezembro de 2023

BANCA EXAMINADORA:

Nome: Scheila Cristiane Thomé (Orientadora)
Departamento: Filosofia
Instituição: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Nome: Thiago Soares Leite
Departamento: Filosofia
Instituição: Universidade Federal da Fronteira Sul

Nome: Tatiane Pereira Boechat
Departamento: Filosofia
Instituição: Universidade Estadual de Feira de Santana

Nome: Marcelo Vieira Lopes
Departamento: Filosofia
Instituição: Universidade Federal de Santa Maria

Essa concepção do homem enquanto ser vivo que possui, além do mais, razão conduziu a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas. (HEIDEGGER, 2015, p. 81).

Resumo

A presente pesquisa destaca as “*tonalidades afetivas*” descritas na obra do filósofo Martin Heidegger. Restringiu-se o escopo dessa investigação entre parágrafos de *Ser e Tempo* e *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão*, visto que em ambas as obras, as tonalidades afetivas possuem um lugar privilegiado dentro das discussões propostas pelo autor. Sendo que em *Ser e Tempo*, as *tonalidades afetivas* aparecem como *existenciário* de *Dasein*, o ente que pergunta pelo sentido do ser, tarefa de *Ser e Tempo*. No segundo texto, *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, a tonalidade afetiva aparece para expressar o momento em que *Dasein*, tomado por determinada *tonalidade afetiva* é descaracterizado de sua temporalidade familiar. Primeiramente, ressaltamos a *Befindlichkeit* como o *existenciário* que permite as *tonalidades afetivas*, esta é parte constitutiva e, portanto, fundamental na estrutura ontológica de *Dasein*. O fenômeno chamado de “*abertura*” proporcionada pela *Befindlichkeit* permite que *Dasein* veja a si mesmo como ele é, e este é, entre outras coisas, *ser-com-o-outro* que se dá no mundo. Assim sendo, *Dasein* está sempre tomado por uma *tonalidade afetiva*, e este é, no mais das vezes, decaído no mundo, ou seja, mantém-se em sua ocupação cotidiana. E mesmo a exceção dessa decadência se dá a partir das próprias *tonalidades afetivas*, descritas como fundamentais que “retiram” *Dasein* do seu modo de ser *decaído* no mundo. No entanto, Heidegger não tem como objetivo debruçar-se sobre todos os aspectos ou a “*influência*” de todas as *tonalidades afetivas* nas relações cotidianas de *Dasein*, destacando apenas as tonalidades afetivas fundamentais. Evidencia-se a partir disso, que a fenomenologia de Heidegger, no que tange as tonalidades afetivas, nos deixa essa ampla tarefa.

Palavras-chave: *Befindlichkeit*, ser-com-outro, Heidegger

Abstract

The present research focuses on the concept of "mood" described in the works of the philosopher Martin Heidegger. The scope of this investigation had been restricted to some paragraphs of *Being and Time* and *Fundamental Concepts of Metaphysics - world, finitude, and loneliness* since in both works the concept of *mood* detains a privileged position in the discussion proposed by the author. In *Being and Time*, the *mood* is presented as the existential of *Dasein*, the entity that inquires for the meaning of being, the task of the work. In *Fundamental Concepts of Metaphysics*, the concept is appointed to express the moment in which *Dasein*, taken by a determined *mood*, is mischaracterized from its familiar temporality. Initially, we are highlighting *Befindlichkeit* as an existential that allows the existence of *moods*, and since it is a constitutive part of *Dasein*, it is, therefore, fundamental for its ontological structure. The phenomenon called "opening" provided by the *Befindlichkeit* allows the *Dasein* to see itself as it is - and that is, among other things, *being-with-the-other* which takes place in the world. Therefore, *Dasein* is always taken by a *mood*, and it is, most of the time, fallen in the world - in other words, it keeps itself busy with its daily occupations. Even the exception of this "decadence" happens through the *moods*, described as fundamentals that "remove" *Dasein* from its mode of being fallen in the world. However, Heidegger does not have the objective of analyzing all the aspects of the *moods*, nor the "influence" of all *moods* in the daily relations of the *Dasein*, focusing only on the fundamental *moods*. From that, we can conclude as evident that Heidegger's phenomenology, when it comes to the *moods*, leaves us with a vast task.

Keywords: *Befindlichkeit*; *Mitsein*; Heidegger

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
Sobre a fenomenologia existencial de Heidegger.....	13
1. DASEIN, O SER-COM	20
1.1 SER-NO-MUNDO	20
1.2 <i>MITSEIN</i> (SER-COM)	24
1.3 <i>DAS MAN</i> (A-GENTE)	30
2. BEFINDLICHKEIT COMO EXISTENCIÁRIO FUNDAMENTAL	35
2.1 SER-EM COMO TAL.....	35
2.2 A DESCRIÇÃO DA ESTRUTURA DO SER-AÍ COMO ENCONTRAR-SE	38
3. A COTIDIANIDADE	45
3.1 <i>VERFALLEN</i> (O DECAIR).....	45
3.1.1 <i>DAS GEREDE</i> (O FALATÓRIO).....	46
3.1.2 <i>DIE NEUGIER</i> (A CURIOSIDADE).....	48
3.1.2 <i>DIE ZWEIDEUTIGKEIT</i> (A AMBIGUIDADE).....	49
4. A LEITURA HEIDEGGERIANA SOBRE AS TONALIDADES AFETIVAS...52	
4.1 MEDO COMO TONALIDADE AFETIVA COTIDIANA	53
4.1.2 ANGÚSTIA COMO TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL	55
4.1.3 TÉDIO COMO TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL.....	61
4.2 UMA REFLEXÃO SOBRE A <i>BEFINDLICHKEIT</i> A PARTIR DA COTIDIANIDADE DE <i>DASEIN</i>	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

Este estudo visa destacar a relevância das tonalidades afetivas¹ no trabalho do filósofo Martin Heidegger. É possível colocar sua análise em um campo de discussão próximo do que atualmente é trabalhado como “*Filosofia das emoções*” ainda que Heidegger nos traga uma nova terminologia e novos conceitos para abordar o assunto.

Não nos detivemos em análise sobre a história das “emoções” na tradição filosófica. Ainda assim, salientamos uma visão geral sobre a temática que, por vezes, resultou em uma perspectiva de passividade de tais fenômenos, sendo estes, associados à passividade e vício, por exemplo, e costumeiramente taxados como inferiores à razão. Ainda que estudos recentes como os presentes no livro *Filosofia das emoções*² mostrem que não necessariamente a tradição filosófica renegou as emoções, temos popularmente na academia o chamado ‘modelo hidráulico das emoções’³ ‘criado’ por Solomon. Este modelo indica que “as emoções foram concebidas como forças descontroladas que tomam conta de agentes, como golpes de vento ou ondas marítimas[...]e, portanto, seriam o contraponto da razão e da racionalidade”.

é verdade que muitos filósofos antigos, medievais e modernos não conferiam inteligência própria às emoções, a menos que fossem controladas e orientadas pelos ditames da razão. No entanto, [...] esta imagem é apenas parcialmente verdadeira, [...] uma leitura mais cuidadosa do estudo das emoções na história da filosofia pode revelar uma série de camadas e nuances que podem passar despercebidas se lermos esses filósofos antigos apenas pelo viés do “modelo hidráulico”. (CARVALHO; WILLIGES, 2023, p. 15).

Desde a antiguidade os tratados filosóficos abordam o que nomeamos, neste momento, como emoção⁴. Porém, estes não abordam tal fenômeno a partir de uma

¹ Apontamos desde já, que usaremos a expressão tonalidade afetiva, usada por Marco Antônio Casanova no livro *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, para tratar do que Fausto Castilho traduziu por estados-de-ânimo. Esta escolha justifica-se, neste momento, pela abrangência que o termo tom pode alcançar. Tal como vemos no *Dicionário Grego e Português- Português e Grego*: “τόνος, ou, s. m. (τείνω) Tudo o que está estendido || o que pode estender || corda || correia de uma máquina || Tensão de mola || contensão de espírito || intensidade, vigor, energia || tom da voz, ritmo de um verso”.

² *Filosofia das emoções* [recurso eletrônico] Organizadores: Felipe Nogueira de Carvalho, Flávio Williges – Pelotas: NEPFIL Online, 2023.

³ *Textos selecionados de filosofia das emoções* [recurso eletrônico] Organizadores: Felipe Nogueira de Carvalho, Flávio Williges – Pelotas: NEPFIL Online, 2023.

⁴ É do nosso conhecimento, a variedade de termos utilizados ao longo da história da filosofia para abordar tal temática, bem como sabemos que cada um deles refere-se a um contexto teórico, uma metodologia, um contexto histórico, etc. resguardando as ressalvas sobre isso, o que apontamos aqui, no que tange a história da tradição filosófica, é apenas a cargo de menção a fim de destacar modo como Heidegger trabalha tal temática,

perspectiva ontológica, ficando maioritariamente a cargo de discussões morais e éticas. “Aristóteles defendeu, (que) determinados assuntos deveriam provocar certas emoções”. (CARVALHO; WILLIGES, 2023, p. 15). Heidegger, ao contrário, propõe que a abertura proporcionada pela *Befindlichkeit* (encontrar-se) é anterior a qualquer ação.

Ao longo da história da filosofia quando se trata de emoções houve sempre uma atribuição moral sobre elas, separando-as entre boas e más. Em decorrência desta carga moral, havia ainda a noção de supressão sobre as emoções, resultado da hierarquia entre razão e emoção, com a razão superior a emoção. Tendo as emoções como características intrínsecas do ser humano, é preciso lidar com elas de modo a superá-las, ou suprimi-las, uma vez que estas, podem prejudicar os juízos racionais.

Segundo Nogueira e Williges, mesmo parte da filosofia asiática partilha desta perspectiva:

“(na) filosofia indiana, há uma certa visão comum advinda do ocidente sugerindo que, devido ao caráter essencialmente soteriológico desta filosofia, as emoções seriam estados inferiores que nos prendem ao mundo material e que deveriam, portanto, ser expurgadas de nossa vida mental, cedendo lugar ao intelecto”. (CARVALHO; WILLIGES, 2023, p. 23).

Nesse sentido, entende-se que a tradição metafísica privilegiou a razão do ser humano em detrimento dos afetos. Nosso objetivo neste estudo, portanto, é apresentar como Heidegger recupera essa dimensão da afetividade em vista do projeto fenomenológico de *Ser e Tempo*.

De acordo com Pasqualin: “A abordagem heideggeriana tem representado aos olhos de muitos estudiosos, uma via privilegiada para se livrar de uma filosofia por demais acostumada a negligenciar a importância da realidade afetiva, ou a subordiná-la ao elemento intelectual”. (PASQUALIN, 2016, p. 36).

Conforme o texto *Filosofia das emoções* nos mostra, sempre houve, em algum “grau”, pesquisas na filosofia no que se refere aos fenômenos afetivos. Embora a dificuldade terminológica sobre isso tenha se apresentado como um problema ao longo da história⁵.

sabendo que ele não inaugurou o assunto, mas o trouxe para discussão a partir de uma análise fenomenológica e ontológica. Nos propomos então a evidenciar a perspectiva heideggeriana.

⁵ A tarefa de reconhecer alguns dos primeiros escritos modernos sobre as emoções não é fácil. Em parte, isso se deve a vocabulários divergentes e rapidamente cambiantes para se falar das emoções. Os filósofos do século XVII preferiam falar de ‘paixão’, ‘afeto’ e ‘afecção’, enquanto seus colegas do século XVIII faziam um uso crescente do termo ‘sentimento’. Nenhum desses termos (ou seus cognatos em francês ou latim) carregam o significado que têm hoje ou que “emoção” veio a ter (que tinha o sentido de movimento físico ou agitação), bem como de agitação psicológica até o século XIX. (SCHMITTER, 2023, p. 34).

O termo preferido de Aristóteles para as emoções era *pathos* [pl. *pathe*], que as torna em grande parte estados passivos, localizados dentro de uma paisagem metafísica geral que contrasta ativo e passivo, forma e matéria, atualidade e potencialidade. As *pathe* são, antes de tudo, respostas presentes no animal corporificado ao mundo exterior, muito semelhantes às percepções. Elas podem, assim, ser amplamente associadas à matéria na medida em que representam capacidades ou potencialidades que precisam ser atualizadas por causas externas, o que também explica como são direcionadas aos objetos. (SCHMITTER, 2023, p. 37).

No texto *Os Gregos*⁶ escrito por Maurice Sartre há uma passagem que também aponta as dificuldades terminológicas referente as “emoções”

Os gregos [...] não parecem ter -se preocupado tanto em estabelecer uma lista fixa daquilo que nós denominamos “emoções”. Isso decorre, sem dúvida, e em parte, da dificuldade de definir com precisão esta noção que, parcialmente ao menos, recobre outras noções próximas como os sentimentos, as paixões ou os estados da alma. Todos os especialistas sublinham até hoje a dificuldade de pôr-se de acordo sobre uma definição exata, e todos acabam desistindo, tamanha a variação do vocabulário das emoções de uma língua à outra e até mesmo no interior de uma mesma língua. (SARTRE, 2020, p. 23).

Ainda no que diz respeito à terminologia, “Seguindo Cícero, os estoicos romanos frequentemente traduziam *pathos* como *perturbatio*, que passou a ter um tom particularmente negativo. Sêneca usava o *affectus*, enquanto outros preferiam a *passio*, que explicitamente conectava as emoções com ‘padecimento’ ou ‘sofrimento’” (SCHMITTER, 2023, p. 42). Grande parte das discussões referentes aos fenômenos emocionais estão associadas aos aspectos fisiológicos dos seres humanos. Sendo assim, na maior parte das vezes, são pensadas exclusivamente como aspectos corporais e respostas a eventos externos, indicando passividade.

Entre os estoicos, as chamadas “paixões” também foram entendidas como resposta ao mundo externo, e “ceder” a elas, portanto, foi visto como fugir da nossa natureza verdadeiramente racional⁷. E sendo assim, segundo os estoicos: “podemos praticar certos tipos de disciplina mental para aumentar nossa capacidade de julgar corretamente, diminuir nossa capacidade de ser dominado pelas paixões e, com efeito, passar a ter controle sobre nós mesmos”. (SCHMITTER, 2023, p. 42). Observa-se, a partir daí, a necessidade de controle por meio da razão, sobre essas “reações” fisiológicas ou as emoções propriamente

⁶ Texto presente no livro *História das emoções Vol. I: Da Antiguidade as Luzes*. Ed. Vozes. 2020.

⁷ “As paixões, no entanto, são respostas a eventos externos, fora de nosso controle e, portanto, antitéticas à virtude e à felicidade. Ser presa das paixões é violar os contornos básicos de nossa natureza – na verdade, da forma racional da natureza como um todo, à qual devemos nos submeter como lei e destino”. (SCHMITTER, 2023, p. 42).

ditas. E sendo estas ligadas ao corpo, carregam seu caráter animalesco devendo ser racionalizadas para conduzir o ser humano a controlar seus impulsos e agir de modo moralmente adequado.

É importante frisar que Heidegger não faz uso do termo emoção. Dada todas as bagagens e dificuldades terminológicas que os fenômenos carregam, é bastante inteligente, por parte do autor, desviar-se de tais problemas. Heidegger apresenta não só uma nova terminologia como também uma nova leitura sobre estes fenômenos. O termo sobre o qual iremos nos debruçar é a *Befindlichkeit*, traduzido por Fausto Castilho por *Encontrar-se*. E, mesmo que Heidegger não esteja tratando das emoções especificamente, acreditamos que a *Befindlichkeit* esteja em um campo próximo de discussão, sendo aquilo que possibilita as tonalidades afetivas.

Um dos motivos para pensarmos justificar a possibilidade de estudar a *Befindlichkeit* no mesmo campo das emoções⁸, para além das dificuldades terminológicas, é a tese contemporânea de que as emoções são divididas entre emoções de base e emoções derivadas⁹. As emoções de base são ‘alcance’ individual e as derivadas ‘alcance’ coletivo.

Nosso interesse é pensar as tonalidades afetivas (expressão ôntica do encontrar-se) no âmbito cotidiano no qual *Dasein* é ser-com-o-outro. Esse caráter de “coletividade” está presente no âmbito cotidiano, e *Dasein* está sempre em uma tonalidade afetiva. Tais tonalidades, portanto, “tonalizam” as relações de pré-ocupação de *Dasein*, ou seja, as relações cotidianas de lida com outros *Dasein*.

Buscaremos demonstrar elementos propostos por Heidegger em *Ser e Tempo* para apresentar a *Befindlichkeit* como a estrutura que permite as tonalidades afetivas. Para desenvolver esta pesquisa optamos por seguir um caminho próximo ao caminho escolhido por Heidegger em que primeiramente apresentamos algumas das principais “características” de *Dasein* para só posteriormente trazer à tona a *Befindlichkeit* – existenciário de nosso

⁸ Afirmamos que tal aproximação visa apenas construir um background de discussão, pois sabemos que as apresentações de Heidegger sobre a *Befindlichkeit* ou sobre a *Stimmung* não são descritas com ênfase ou atrelados a aspectos fisiológicos de *Dasein* tão pouco Heidegger se dá ao trabalho de construir uma antropologia destes fenômenos como o medo; afinal seu foco é descrever a estrutura ontológica de *Dasein*, o ente que tem a capacidade de compreender o ser.

⁹ “O que é, pois, uma emoção? Optamos por uma definição simples [...] que consiste em considerar como ‘emoção’ toda forma exacerbada de um sentimento, forma que se faz acompanhar de mudanças físicas, visíveis (no rosto) ou não (o medo trava o estômago), que informam ao entorno o resultado desta emoção. Trata-se a priori de uma sensação individual e espontânea, mas a mesma emoção sentida simultaneamente por muitos indivíduos pode provocar manifestações coletivas que duplicam seu alcance. [...] Assim, muitos especialistas contemporâneos consideram que existem emoções de base e emoções derivadas”. (SARTRE, 2020, p. 23).

interesse – dessa forma, o(a) leitor(a) já estará minimamente familiarizado com o ente que é tomado por uma outra tonalidade afetiva.

A princípio, nossa tarefa é apresentar *Dasein* como ser-no-mundo que ele é. Mundo aparece como um conceito bastante importante na filosofia heideggeriana e este conceito se desdobra em diferentes sentidos. O que destacaremos na primeira seção desta pesquisa é a “mundidade”, um fenômeno apresentado por Heidegger como um existenciário de *Dasein*, isto é: Heidegger se afasta de tentativas da tradição de descrever o mundo a partir dos entes que nele se dão. Tais perspectivas já pressupõem o mundo, não passam de uma descrição dos entes e subsistentes que o compõe. Trata-se de uma descrição limitada ao âmbito ôntico. Faz-se necessário apresentar o ser-no-mundo justamente porque a *Befindlichkeit* é o existenciário que permite/constitui a abertura de mundo de *Dasein*.

Na sequência, apresentaremos o conceito *Mitsein*, o *Ser-com*, pois, no que diz respeito ao ser-no-mundo destacamos também o mundo-ambiente, do âmbito cotidiano no qual *Dasein* se mantém. Neste ele lida com subsistentes e entes que são conforme *Dasein*. *Dasein* é também ser-com-o-outro, isto é, é constituído por esse outro que possui o mesmo modo de ser que o seu.

Já tendo apresentado o ser-no-mundo e o ser-com, destacando estes no modo de ser em que *Dasein* se mantém (cotidiano-ôntico), chega o momento de apresentar o “quem” do âmbito cotidiano, o qual Heidegger nomeia como *a-gente*, o *Das-man*. *A-gente* é o modo de ser do ser-aí (*Dasein*) em sua cotidianidade. Buscaremos demonstrar que o a-gente é o modo impessoal de *Dasein*. O a-gente está imerso no “mundo” absorvido por ele. Veremos também que a *Befindlichkeit* é um existenciário fundamental de *Dasein*.

A partir daí, passaremos a explicitar *Dasein* como ser-em, ou seja, descrevê-lo a partir de seus caracteres ontológicos. E sendo assim, ficará demonstrado a *Befindlichkeit* como um existenciário constituinte e co-originário em *Dasein*, tal como o *Verstehen* e a *Rede*, os três juntos compõem a abertura mais plena de *Dasein*. Nos esforçamos para explicitar a estrutura tríplice da *Befindlichkeit*, que diz respeito a abertura de mundo, à afetabilidade e à dejectão.

Já posta a estrutura da *Befindlichkeit*, nos deteremos ao conceito de decair de *Dasein*, para então abordarmos o modo de ser de *Dasein* no cotidiano expondo o *Falatório* a *Curiosidade* e a *Ambiguidade*, que compõem a “decadência” de *Dasein*. A acepção heideggeriana sobre as tonalidades afetivas, portanto, é a última pauta a ser apresentada na seção 5. Buscamos demonstrar a leitura de Heidegger sobre a *Befindlichkeit* a partir de *Ser*

e *Tempo*, bem como destacamos as tonalidades afetivas no texto *Conceitos fundamentais da metafísica; mundo, finitude e solidão*. Ainda que nossa referência principal seja *Ser e Tempo*, trouxemos o segundo texto para explorar algumas ideias, entre elas, a preocupação de Heidegger em descrever tonalidades afetivas fundamentais.

O medo será a primeira das três tonalidades afetivas apresentada por nós. Sua descrição deixa clara a estrutura da *Befindlichkeit*. A trouxemos aqui também para demonstrar *Dasein* afetado por uma tonalidade afetiva em seu modo-de-ser cotidiano, em sua ocupação ôntica, pois sabemos que Heidegger dá mais atenção às tonalidades afetivas por ele consideradas fundamentais: as tonalidades que permitem *Dasein* voltar-se para si mesmo, para ser de modo autêntico, como é o caso da angústia e do tédio profundo. Por fim, visamos encerrar esta pesquisa apontando a *Befindlichkeit* e as tonalidades afetivas que podem afetar *Dasein* como um vasto campo a ser explorado, dado que no mais das vezes *Dasein* está em seu modo de ser cotidiano e sempre em uma tonalidade afetiva.

Como mencionamos, a nossa principal referência bibliográfica será o texto *Ser e Tempo* publicado originalmente em 1927. Portanto, façamos um breve retorno sobre alguns dos parágrafos iniciais de *Ser e Tempo*, que nos darão o tom geral da obra. Assim como apresenta Boutout, “O esforço de Heidegger em *O Ser e o Tempo* é [...] o seguinte: manifestar o sentido do ser, analisando antes de tudo o ser que compreende o ser, isto é, o ente que nós somos (o ser-aí)”. (BOUTOUT, 1991, p. 29). Ou seja, Heidegger está diante de uma tarefa ontológica. Ele visa explicitar a questão do ser e para isso ele faz uso, da descrição do ente que compreende ou tem a capacidade de compreender o ser. Como supracitado, este ente “nós o somos”, pois somos nós que perguntamos pelo sentido do ser.

Inicialmente Heidegger propõe uma “destruição” da metafísica, que significa, entre outras coisas, estruturar um pensamento que não incorra em equívocos tais quais os cometidos pela tradição que, em busca de pensar o ser acabou por tratar do ente. O primeiro passo para evitar problemas deste gênero é reformular a questão do ser. Heidegger afirma que apresentar uma nova resposta a uma questão clássica, neste caso: “que é o ser?” não será suficiente, uma vez que a questão não está ou não foi, na história da filosofia, colocada de modo adequado. No lugar de perguntar sobre “o ser” Heidegger se pergunta sobre o sentido do ser, reformulando a questão a partir da sua proposta de ontologia fenomenológica.

Nos parágrafos que abrem *Ser e Tempo*, Heidegger justifica tal necessidade apresentando que comumente nos contentamos com respostas do tipo “o ser é indeterminado” ou “não se pode definir o ser” e, com isto, a questão do que é o ser acabou

por cair em esquecimento. É necessário reformularmos a questão, trocando “que é o ser?” por “qual sentido do ser?” (sempre que pensarmos em ser devemos pensar em sentido-do-ser). A fim de alcançar resultados mais satisfatórios sobre a questão é necessário também abandonar métodos teleológicos ou descrições essencialistas e buscar o sentido do ser pelo ente que, como mencionamos acima, é capaz de teorizá-lo. Isto é: *Dasein* o ser-aí¹⁰.

Uma das principais “características” da estrutura do ser-aí é a possibilidade de compreender a si mesmo, é o que lhe distingue de entes simplesmente dados, dos subsistentes, pois *Dasein* se importa com o seu ser. E ser é sempre ser do ente. Podemos compreender que *Dasein* está sempre em relação a si mesmo, mesmo em seu âmbito cotidiano e isso significa que *Dasein* está sempre aberto a si mesmo. A compreensão de si mesmo é uma determinação do seu ser. Sendo assim, *Dasein* é ôntico-ontológico, que compreende o sentido do ser pois ele o é e carrega a si em sua estrutura.

Heidegger também expõe no § 5 o “horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral”. O autor aponta para o modo de acesso ao ser. Analisar é a primeira exigência da pergunta pelo ser. Descrever, conhecer as estruturas essenciais de *Dasein* conduzem a elaboração concreta da questão do ser. A descrição das estruturas ôntico-ontológicas de *Dasein* é realizada pela fenomenologia. Para tanto, é necessário que ela esteja vinculada com a ontologia, criando assim um novo modo de pensar a fenomenologia que distancia seu pensamento do pensamento de Husserl, por exemplo.

Para alcançar caminhos para a responder a questão sobre o sentido do ser e as outras questões filosóficas colocadas, como as que esboçamos acima, Heidegger se afasta dos conceitos de extrema importância para a história da filosofia. Vejamos, então, quais os aspectos da fenomenologia proposta por Heidegger.

Sobre a fenomenologia existencial de Heidegger

O que expressaremos e buscamos deixar claro nesta subseção é o modo como Heidegger apresenta sua fenomenologia, a qual ele declara como método para sua ontologia

¹⁰ [...]ser-aí com efeito, um possui, modo de ser original que o distingue de todos os outros entes [...]o ser-aí reporta-se sempre ao ser que é o seu. [...] o ser-:aí não subsiste simplesmente, mas existe. Heidegger supera (no sentido de avançar) a “definição” principal do conceito de fenomenologia: voltar-se as coisas mesmas. [...] «'A essência' do ser-aí reside na sua existência. (BOUTOUT, 1991, p. 29).

fundamental. Buscar-se-á demonstrar que, apesar da “fenomenologia primeira”¹¹ ter sido cunhada por Edmund Husserl, a fenomenologia heideggeriana toma seus próprios caminhos.

¹¹ A fenomenologia, é um método cunhado por Husserl para tratar de questões ideias, questões que não caberiam às ciências naturais investigarem. Os fenômenos/objetos do estudo fenomenológico são fenômenos conscientes, ou seja, são associados à idealidade, enquanto as ciências naturais trabalham com fenômenos/objetos dados na ‘realidade física’. As ciências naturais trabalham com um tipo de “percepção comum” de seus objetos. Na experiência empírica, a percepção pode se dar de vários ângulos, sob a influência de diferentes iluminações ou outras interferências quaisquer que façam o fenômeno se mostrar como algo que parece ser, mas que não necessariamente o é. E essa é uma das preocupações de Husserl, encontrar um meio que nos permita conhecer os objetos eles mesmos com garantia de certeza, que seja “apodítica” (irrefutável/lógica). Sendo assim, o método fenomenológico é a solução que ele sugere para alcançar essa segurança no conhecimento. Na fenomenologia proposta por Husserl *modifica-se* o modo de investigação, é sobre mudar “da pedra que estou percebendo para o meu perceber dela”.

Inicialmente, segundo Stein (1997), com o termo *Lebenswelt* (mundo da vida/mundo vivido) Husserl buscava apontar para um “universo” totalmente subjetivo que o separaria por completo das ciências naturais fazendo deste o “objeto” da fenomenologia. Husserl, no momento de crises das ciências europeias buscou demonstrar que há, portanto, uma “esfera” em que o trabalho das ciências naturais não alcança. Trata-se de um “universo anterior a experiência” (STEIN, 1997, p. 121). Em outras palavras, o filósofo demonstrou que o mundo da vida fundamenta as ciências naturais, uma vez que ele é anterior, originário.

Mundo, na fenomenologia, é mundo percebido. Ou seja, não há aqui a definição de mundo enquanto natureza, ou mesmo um espetáculo de objetos. Segundo Guimarães (2012), quando se fala sobre totalidade deste mundo não se trata de uma totalidade de objetos, mas sim sobre a totalidade de horizontes que a percepção alcança. Ainda segundo Guimarães, esses horizontes são percebidos a partir dos modos em que os objetos se dão na consciência. Perceber objetos como fatos é trabalho das ciências naturais, enquanto perceber os objetos como coisas do mundo da vida é papel da fenomenologia. No primeiro caso, há sobre o objeto uma explicação científica. No segundo, o objeto “se amplia no contexto geral do mundo da vida” (...) Isto é, nos seus sentidos e significados.

A proposta de Husserl com o conceito *Lebenswelt* é apontá-lo como “[...] ante-predicativo, como origem de toda racionalidade possível, mas como algo que está aí e constitui espaço das nossas percepções imediatas [...] mundo é mundo vivido na concretude da nossa experiência. Seus fundamentos são descobertos a partir da percepção humana dos seus sentidos, dos seus horizontes. (GUIMARÃES, 2012, p. 121).

Em síntese, o conceito de mundo da vida que é objeto da fenomenologia é o conceito que representa o universo das experiências humanas anterior a qualquer cientificidade, é o âmbito da doxa, é a percepção dos objetos/mundo que nos circunda cotidianamente. Nas palavras de Stein “a questão do mundo vivido é muito mais a busca da chamada matriz de significância”. (STEIN, 1997, p. 124). Isto é, o mundo da vida é usado para explicitar um fundamento para as ciências. De certo modo, a fenomenologia é o método de explicar como as coisas aparecem para nossa consciência no mundo da vida, para que depois se desenvolva uma episteme sobre isso.

Para que isto fique mais evidente, pensemos antes em que consiste este método da fenomenologia de Husserl a partir dos conceitos *intencionalidade* e *consciência*. No que diz respeito a consciência Husserl nos apresenta diferentes definições, mas neste momento nos deteremos na “consciência como designação global para todo e qualquer tipo de “atos psíquicos”. (HUSSERL, 2012, p. 355). Ou seja, aquilo que é imanente a própria consciência como representações, percepções, imaginação, entre outros. Estes são os fenômenos da consciência. Então, falar sobre consciência é sempre falar sobre os atos de consciência.

Os atos, por sua vez, são considerados conteúdos vividos ou conteúdos pertencentes à esfera imanente da consciência, em outros termos, podemos dizer que os atos constituem a consciência. O aspecto mais importante para saber sobre a consciência, é que a consciência é sempre consciência de algo, ou seja, ela está sempre relacionada a um objeto. Essa relação entre consciência e objeto é o que Husserl denominará Intencionalidade; trata-se de um “visar” da consciência ao objeto.

Há uma máxima na fenomenologia que indica devermos nos “voltar às coisas mesmas”; Isso significa descrever como este objeto aparece em nossa consciência, novamente, não se trata de descrever as propriedades físicas de um determinado objeto, mas sim de nos atermos aos modos de aparição deste objeto tematizado na consciência, seja ele real ou não. Este “voltar às coisas mesmas” é focar no movimento da nossa consciência que se direciona ao objeto a ser conhecido. Por intencionalidade podemos entender, justamente, esta atividade da consciência ao visar algo e assim ‘constitui-lo’ enquanto objeto atribuindo-lhe sentido. Então, há sempre

Sabemos que a fenomenologia é, de modo geral, o método que nos permite voltarmos ao modo como os fenômenos aparecem para nossa consciência. Isto é, nas palavras de Cerbone “focar nossa atenção não tanto no que experienciamos lá fora no mundo, mas na nossa experiência do mundo”. (CERBONE, 2014, p. 13). Nesse sentido, sabemos também que parte do trabalho da fenomenologia é dar conta do “*mundo vivido*” ou “*mundo da vida*” que são os “horizontes de uma experiência que devem ser presumidos”. (STEIN, 1997, p. 116).

“A fenomenologia é o modo de acesso ao que deve tornar-se o tema da ontologia; ela é o método que permite determinar o objeto da ontologia, legitimando-o. A ontologia somente é possível como fenomenologia.”. (STEIN, 1983, p. 64). Esta tese pode ser interpretada como uma “máxima”, aqui apresentada nas palavras de Ernildo Stein sobre *Ser e Tempo*, do objetivo da fenomenologia proposta por Heidegger. Também é o motivo de termos nos dedicado na parte um desta introdução a trazer algumas das questões centrais apresentadas na introdução de *Ser e Tempo*. Tendo essa “máxima” em vista, voltemo-nos para alguns dos pontos usados por Heidegger para apresentar sua concepção de fenomenologia.

Diferentemente do que costumamos pensar com a palavra fenômeno, significando-a como aquilo que aparece, para Heidegger “fenômeno” não é unicamente qualquer aparecer, mas sim aquilo que a fenomenologia faz de objeto. “Devemos reter como significação da palavra ‘fenômeno’ aquilo que se mostra em si mesmo[...]. Os fenômenos, são, portanto, aquilo que está ou pode ser trazido à luz, e que os gregos, por vezes, identificavam como ‘*to on*’ [...] (*os entes*, somente)”. (STEIN, 1983, p. 58).

uma intenção na consciência que visa um determinado objeto, e, sendo assim, necessariamente há sempre essa relação da consciência com o objeto.

Sobre o método fenomenológico de Husserl: O primeiro passo da fenomenologia de Husserl é afastar-se das interferências, ou melhor, “colocá-las entre parênteses”, suspendê-las. “Começar com esse ato de exclusão (ou *epoché*, que é a palavra grega para ‘abstenção’) é executar o que Husserl chama de “redução fenomenológica”. (CERBONE, 2014, p. 41).

A cargo de menção também é importante destacar o conceito de ego transcendental. Então, simplificando, podemos dizer que o ego é o sujeito que experiencia, é o sujeito que executa a redução fenomenológica. O que o filósofo está propondo com o conceito de “ego” é este sujeito ‘cogitante’ que “esvazia-se” para alcançar a essência do fenômeno. Nesse sentido, Husserl está afastando do sujeito quaisquer interferências. Ao desvencilhar-se de condições particulares, o que ocorre é uma espécie de transcendência, o ego transcende então estas condições particulares, e permite-se pensar os fenômenos manifestos em sua consciência.

Husserl está preocupado em estabelecer critérios seguros para o conhecimento filosófico, (desvencilhando-se das ciências naturais e empíricas) e faz isso a partir do método fenomenológico, que sugere que o indivíduo, por meio da redução fenomenológica, se volte “às coisas mesmas”. Isso indica que ele está em busca da essência daquilo que experiencia. A consciência, para Husserl, é sempre consciência de algo, o que revela a intencionalidade, a relação da consciência com o objeto. Sua preocupação verte-se sobre como o ego conhece e como pode conhecer.

O filósofo debruça-se sobre a tarefa de descrever e explicitar, a partir do grego, o sentido original das palavras que compõe o termo Fenomenologia, a saber; fenômeno (φαινόμενον) e *lógos* (λόγος)¹² (com base no significado que fora desenvolvido por Aristóteles). “Fenômeno”, entre outras coisas, indica aquilo que se mostra – o ser mostrante – “Logos”, por sua vez, é, segundo Heidegger, discurso, e,

“[...] como discurso significa [...] tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso [...] O “logos” faz ver algo, a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” a partir daquilo mesmo do que discorre”. (HEIDEGGER, 2012, p. 113)¹³.

A palavra *lógos*, porém, com o passar do tempo e de modo equivocado¹⁴, passou a ser traduzida/lida como “razão” ou “juízo”, e assim seu sentido ficou restrito a uma parte muito pequena de seu significado.

Após a retomada etimológica, expressa nos pontos A e B no § 7 de *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta, no ponto C, o “conceito prévio de fenomenologia”. Um dos pontos centrais do conceito prévio de fenomenologia é compreender que ela se refere ao *como* de algo, e não ao ‘algo’ em si. A “Fenomenologia não nomeia o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza seu conteúdo-de-coisa. A palavra somente informa sobre o *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* que se deve mostrar nessa ciência. (HEIDEGGER, 2012, p. 119).

É possível interpretar, pelo que foi apresentado por Heidegger, que quando nós nos dedicamos a descrever um ente a partir de suas características ou propriedades ônticas sem levar em consideração o ser, ou o modo-de-ser deste ente, não estamos fazendo filosofia. Estamos no máximo dedicados a algum tipo de ciência empírica. Em contraste com a fenomenologia, quando nos referimos ao *como* de algo, significa que não queremos saber o que *é* o martelo, como pode ser o caso de alguma ciência empírica, mas sim qual o seu *como*. Nos interessamos pelo modo de ser do martelo. Isso significa o seu mostrar-se como tal. O mostrar-se *é como*, o aquilo que se mostra sendo, o ser-deste-ente.

Isso não significa que Heidegger despreza a leitura comum dos entes enquanto fenômenos. Neste caso, Heidegger os atribui ao que ele entende por “sentido vulgar de

¹² Não nos deteremos a essa exposição etimológica, no momento, devido a limitação do espaço que temos para abordar as demais questões. Porém, dada a sua relevância, a inserimos aqui a cargo de menção para apontar o contexto de entendimento sobre o qual Heidegger está partindo.

¹³ Os termos em grego foram suprimidos dessa citação. Se necessário, consultar a tradução referenciada.

¹⁴ Equivocadamente, no sentido de que a tradução do termo “logos” por “Razão” ou “Juízo” restringiu o termo a este significado obscurecendo o sentido original da palavra. Pois segundo Heidegger, a palavra pode ser interpretada nesse sentido, mas não somente. “E, porque a função do ‘logos’ consiste simplesmente em fazer ver algo, em *fazer perceber* o ente, ‘logos’ pode significar também ‘razão’”. (HEIDEGGER, 2014, p. 117).

fenômeno”, referente à manifestação ou a aparência, por exemplo. Todavia, sua preocupação está voltada ao que ele nomeará de fenômeno fenomenológico, que evidencia aquilo que deve ser tema da fenomenologia. Este poder evidenciar o tema da fenomenologia é o que distingue o conceito vulgar de fenômeno, do conceito formal fenomenológico de fenômeno.

A distinção entre fenômeno vulgar e fenômeno formal nos indica que fenômeno pode contemplar noções próximas, porém distintas, podendo se tratar de um mostrar-se enquanto tal, de um aparecer, um manifestar-se ou de mera aparência. Para Heidegger, fenômeno deve ser entendido como algo que pode ser ou estar encoberto de diferentes modos, bem como pode estar referido a algo que não se mostra enquanto tal, como o caso da manifestação.

O manifestar não se mostra enquanto tal, apenas anuncia-se. Por isso, a manifestação nunca será um mostrar-se no sentido do fenômeno (formal/fenômeno). O fenômeno da manifestação se sustenta em sentido originário, isto é, no mostrar-se de algo. Para que a manifestação seja possível ela deve ter como suposto o mostrar-se de alguma coisa, visto que ela indica algo que se manifesta. (Como o caso de uma alergia, quando surgem manchas ou bolinhas surgem na pele, estas não são a doença em si, mas a manifestação da doença). (BOECHAT, 2008, p. 43).

Dentre tantas especificações, “Fenomenologia (é) fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra. Esse é o sentido formal da pesquisa que a si mesmo se denomina fenomenologia. Mas assim, nada mais exprime do que a máxima [...] ‘as coisas mesmas’-” (HEIDEGGER, 2012, p. 119).

Como mencionado anteriormente, Heidegger não está preocupado com qualquer aparecer enquanto fenômeno, mas sim, com aquilo que a fenomenologia faz de objeto, no caso de *Ser e Tempo*, o ser.

O ser não é fenômeno. A fenomenologia procurará transformá-lo em fenômeno no sentido fenomenológico, como aquilo que se oculta no que se manifesta, e, contudo, constitui o fundamento de tudo o que assim se manifesta. O método deve adequar-se, portanto, ao modo de manifestação do ser, deve ser o caminho para recolocar a questão do sentido do ser. (STEIN, 1983, p. 64).

Para Heidegger, trazer à tona o ser do ente que está oculto é a tarefa da fenomenologia. A fenomenologia, portanto, aborda algo que permanece oculto. Para usar uma terminologia heideggeriana; a fenomenologia se ocupa com fenômenos que podem estar velados e podem se desvelar. “Mas o que, em um sentido excepcional, permanece encoberto ou volta a se encobrir ou só se mostra sob disfarce não é este ou aquele ente, mas o ser do ente[...]”. (HEIDEGGER, 2012, p. 123). É nesse sentido que dissemos que

A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido e seus derivados. E seu mostrar-se não é um mostrar-se qualquer, nem também algo assim como um (mero) aparecer. (HEIDEGGER, 2012, p. 123).

O ser do ente é oculto, é encoberto. Fazer dele objeto da fenomenologia é trazê-lo à tona, é fazê-lo “aparecer” por meio da fenomenologia. O inovador na fenomenologia heideggeriana, é justamente o seu método, a articulação com a ontologia e, posteriormente, a necessidade da hermenêutica, que evidencia a distância em relação ao método fenomenológico proposto por Husserl.

Segundo Cerbone (2014), a pré-compreensão ontológica de *Dasein*, que é o que dirige a fenomenologia heideggeriana, não está contida somente “na” consciência (Heidegger, inclusive, evita ao máximo fazer uso de tal termo no início do tratado), mas é ‘manifesta’ nas atividades comuns e rotineiras de *Dasein*. Trata-se, portanto, de uma “Fenomenologia da Cotidianidade”. Podemos dizer que esta definição de fenomenologia da cotidianidade seja, talvez, o maior indicativo da distância entre Husserl e Heidegger. Fica claro com essa definição que Heidegger rejeita a redução fenomenológica tal qual proposta por Husserl.

Heidegger direciona sua filosofia na contramão de seu mestre: Ao invés de fazer uso da *epoché* ou da redução fenomenológica e, assim, “suspender o mundo”, Heidegger parte justamente do mundo. “Em vez de isolar a experiência consciente, a fenomenologia heideggeriana busca interpretar nossa atividade diária”. (CERBONE, 2014, p. 73). Isto é, partir da nossa “relação” com o “mundo”¹⁵, a partir do nosso modo de ser cotidiano. “A afirmação orientadora de Heidegger ao longo de sua explicação fenomenológica sobre *Dasein* na sua cotidianidade é que o (nosso) modo de ser é “ser-no-mundo”. (CERBONE,

¹⁵ O conceito: (“mundo”) no texto *Ser e Tempo*, bem como em toda a filosofia heideggeriana, tem fundamental importância. Na referida obra, o conceito tem pelo menos quatro perspectivas de leitura, que, por vezes, precisam ser lidas de modo concomitante. Dado o fato de que tal conceito é fundamental, seria equivocado de nossa parte tratá-lo com superficialidade, não havendo espaço para tratarmos, neste trabalho, de um conceito tão profundo. Nos atentamos apenas para lembrá-los que o termo mundo, na tese heideggeriana, possui diversos significados, entre eles-1. “Mundo é empregado em conceito ôntico e significa então o todo do ente que pode subsistir no mundo. 2. Mundo tem função de termo ontológico e significa ser do ente nº 1, e ... ‘mundo’ designa também uma região abrangendo cada vez mais uma multiplicidade de entes...3. Mundo pode ser entendido em sentido ôntico, como ‘aquilo em que’ ‘vive’ um *Dasein* factual como tal. Mundo tem aqui uma significação existencial pré-ontológica... 4. Mundo designa factualmente o conceito ontológico-existencial de mundidade”. (HEIDEGGER, 2014, p. 201).

2014, p. 76). Isso significa entre outras coisas que ele constitui mundo, portanto é impossível separá-los.

Podemos sintetizar o desenvolvimento que sustenta tal conclusão, afirmando que Heidegger aponta que o nosso modo-de-ser é cotidiano, a nossa relação com os entes e com o mundo é mantida numa rede de relações, e o próprio conhecer já é, para *Dasein*, um modo de ser-no-mundo. “Qualquer item particular [...] é somente à medida em que pertence a uma ‘totalidade’ de utensílios, que por sua vez é caracterizada em nossa atividade”. (CERBONE, 2014, p. 76).

É inalcançável pensar sobre o significado de um ente, um utensílio qualquer que seja, sem que este ente esteja necessária e previamente vinculado a outro em sua teia de relações. O mundo está sempre, de um modo ou de outro, pressuposto. Não há, portanto, como renunciar ao mundo da vida cotidiana, da interpretação e significação. Em outros termos, para Heidegger não há como conhecer um objeto de modo isolado, ele não tem significado sozinho, sem sua teia de relações, sem a totalidade.

A crítica que se faz, então, é que a redução fenomenológica de Husserl falha, justamente por separar o sujeito e sua intencionalidade do mundo ao qual ele pertence, mundo em que ele está situado. Fenomenólogos posteriores a Heidegger, assim como ele, optaram por não fazer uso dessa redução, optaram por não “separar” o sujeito que experiencia do “mundo”. Fenomenologia existencial passa a ser o nome dado aos filósofos desse cânone posterior a Husserl, tais como Heidegger, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty.

Por fim, e consciente de todos os limites dessa explicitação sobre a fenomenologia de Heidegger, ressaltamos que a fenomenologia apresentada pelo autor parte do “mundo”, isto é, está intimamente relacionada ao que Heidegger chama de âmbito cotidiano de *Dasein*.

1. DASEIN, O SER-COM

1.1 O SER-NO-MUNDO

Visamos inicialmente apontar os conceitos ser-no-mundo e ser-com como *modi* que constituem a estrutura ontológica de *Dasein*, assim como o *ser-com-o-outro* que o permite partilhar uma “atmosfera afetiva tonalizante” em seu modo-de-ser cotidiano. “Quem diz *Dasein* também diz ser-no-mundo, e quem diz ser-no-mundo também diz ser-com-o-outro. E se posso afirmar que o *Dasein* é, em cada caso, meu, cabe-me igualmente afirmar, do ser com-o-outro”. (NUNES, 2001, p. 56).

Sabemos que *Dasein* é ser-no-mundo. Isto significa, entre outras coisas que *Dasein* constitui mundo e é constituído por ele. Segundo Heidegger “O ponto de partida adequado para a analítica de *Dasein* reside na interpretação dessa constituição” (HEIDEGGER, 2014, p. 169), a saber: ser-no-mundo. Logo de início devemos ter em mente que a expressão “ser-no-mundo” não é o mesmo que ser dentro do mundo, tal como a água no copo ou as roupas no armário. Sobre este conceito, Boutout afirma: “Ser-no-mundo é um existenciário [...] uma determinação constitutiva do existir humano, um modo próprio do ser-aí. Isto quer dizer, em particular, que só o ser-aí pode ter alguma coisa de semelhante com o mundo”. (BOUTOUT, 1991, p. 32)¹⁶.

Perguntar pelo mundo é, em certo sentido, perguntar por *Dasein*, pois o mundo não é assim um ente diferente e separado de *Dasein*. Não é algo externo, que está fora¹⁷. “Mundo não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência *Dasein* não é, mas um caráter de *Dasein* ele mesmo. Isso não exclui, porém, que o caminho da investigação do fenômeno “mundo” passe pelo ente-do-interior-do-mundo e por seu ser”. (HEIDEGGER, 2014, p. 201). Isto é, a partir da sua lida cotidiana com o “mundo”. A partir da *ocupação de Dasein*.

Destacamos, por princípio, que não acessaremos o mundo, pois nessa tentativa, como o filósofo nos mostra, o mundo já está sempre pressuposto. “Nem a descrição ôntica do ente no interior-do-mundo, nem a interpretação ontológica do ser desse ente atingem, como tais,

¹⁶ Com isto, Boutout aborda também a diferença entre *Dasein* e os demais entes que não possuem o mesmo modo de ser que ele é, isto é, entes simplesmente dados e subsistentes.

¹⁷ Nisto fica expresso, também, a ruptura de Heidegger com o pensamento da tradição metafísica que buscou conhecer o mundo a partir da cisão entre sujeito e objeto. “O ser-no-mundo, enquanto existenciário, é uma relação originária. O ser-aí não existe primeiramente isolado, ao modo do sujeito cartesiano por exemplo, para entrar em seguida em relação com qualquer coisa como o mundo, mas reporta-se logo à primeira vista ao mundo que é o seu. O fenômeno do ser-no-mundo não é comparável, em particular, ao conhecimento de um *objecto* por um sujeito”. (BOUTOT, 1991, p. 32).

o fenômeno do mundo. Os dois modos de acesso ao ‘ser objetivo’ já ‘pressupõem de diversos modos’ o mundo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 199). Não acessaremos o mundo, mas acessaremos a “mundidade”, o fenômeno do mundo. “Mundidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como uma determinação existenciária de *Dasein*. Mundidade é, por conseguinte ela mesma um existenciário”. (HEIDEGGER, 2014, p. 199).

No § 14 de *Ser e Tempo*, intitulado *A ideia da mundidade do mundo em geral*, Heidegger mostra que a investigação sobre o mundo deve ser fenomenológica e não pré-fenomenológica, pois tendemos a pensar o mundo observando os entes que se dão no interior do mundo, isto é, de modo pré-fenomenológico, mantendo assim a investigação ôntica e não ontológica, pois ela segue atada ao ente.

Que pode significar descrever “o mundo” como fenômeno? Fazer ver o que se mostra no “ente” do interior-do-mundo. O primeiro passo estaria assim numa enumeração do que se dá “dentro” do mundo: casas, árvores, homens, montes, astros. Podemos pintar o “aspecto” desse ente e narrar o que nele e com ele ocorre. Mas é manifesto que isso permanece um assunto pré-fenomenológico em geral e que não pode ser fenomenologicamente relevante. A descrição permanece presa ao ente. É ôntica. Mas o buscado é, no entanto, o ser. (HEIDEGGER, 2014, p. 197).

A tradição da ontologia interpretou o mundo a partir do ser do ente subsistente no interior do mundo. Isto é; compreender o mundo a partir da descrição ôntica dos entes subsistentes e ainda abordar o mundo como algo pronto e simplesmente dado, associado à natureza a fim de determiná-lo, apenas, como localidade espacial em que as coisas existem¹⁸. E apesar de ter esse sentido, dada a polissemia do conceito, mundo não está restrito a esta concepção. Heidegger distancia-se das definições da tradição que limitaram o conceito de mundo a algo simplesmente dado. “O mundo e os entes como um todo não são um somatório de entes”. (INWOOD, 2002, p. 121). Para Heidegger o conceito *mundo* abrange diferentes perspectivas¹⁹.

¹⁸ [...] ao nos atermos a uma análise do mundo como mundidade (fenômeno), evitaremos o desvio da tradição filosófica que interpretou constantemente o mundo como uma coisa. (FERREIRA, 2007, p. 2).

¹⁹ 1. Mundo é empregado como conceito ôntico e significa então o todo do ente que pode subsistir no mundo. 2. Mundo tem a função de termo ontológico e significa ser do ente no n° 1, e ... “mundo” designa também, uma região abrangendo cada vez mais uma multiplicidade de entes... 3. Mundo pode ser entendido em um sentido ôntico, como “aquilo em que” “vive” um *Dasein* factual como tal. Mundo tem aqui uma significação existencial pré-ontológica... 4. Mundo designa factualmente, o conceito ontológico-existenciário da mundidade. (HEIDEGGER, 2014, p. 201).

O mundo mais próximo de *Dasein* é o mundo doméstico. Heidegger trata do conceito de mundo a partir da noção cotidiana, isto é, da vida fática. Isto inclui pensar que aquilo que está a-mão de *Dasein* em seu mundo-circundante, os *utensílios e instrumentos*, fazem parte deste.

“O utensílio envia sempre a alguma outra coisa [...] que envia ela própria, para outra coisa, e assim, sucessivamente. Em cada utensílio anuncia-se então uma multiplicidade de envios, e a totalidade destes envios é precisamente o que Heidegger chama de mundo”. (BOUTOT, 1991, p. 33).

Assim sendo, compreendemos a sua rede, sua teia de sentidos e significações, essa busca pelo “lugar” originário de sentidos, presente na discussão sobre o conceito de *mundo da vida* da fenomenologia anterior a Heidegger. Nas palavras de Stein “[...] A questão do mundo vivido²⁰ é muito mais a busca da chamada matriz de significabilidade”. (STEIN, 1997, p. 124).

Compreendemos também o porquê de o mundo doméstico ser o “primeiro” mundo, ou o mundo mais próximo de *Dasein*. Justamente por esta lida. Os utensílios e instrumentos estão sempre a-mão. E o entendemos pelo uso, pela nossa necessidade, primeiramente, refere-se ao modo do ser-no-mundo lidar com ele cotidianamente.

[...] este modo (é) fundamental é a ocupação [...] nossa compreensão acerca do mundo se baseia muito mais numa lida com ele do que numa teorização do mesmo. Ou seja, compreendemos de imediato uma caneta no uso que fazemos, e nesse uso, prescindimos de uma análise teórica. (FERREIRA, 2007, p. 3).

Isto quer dizer que “Na existência cotidiana, o ser-aí não se refere ao mundo de um modo neutro e desinteressado, mas está junto-ao-mundo. O ser-junto-ao-mundo é uma modalidade do ser-no-mundo na qual o ser-aí é cativado pelo seu mundo (*Umwelt*)”²¹. (BOUTOT, 1991, p. 33).

Sendo assim Heidegger aponta, com o conceito de mundo, à relação de *Dasein* e dos demais entes e subsistentes, os entes que nos cercam e não possuem o mesmo modo de ser que nós, ou seja, que não são conforme *Dasein*²². Estes são entes intramundanos. Estes entes

²⁰ Nesta pesquisa usamos os termos mundo da vida, mundo vivido o conceito original *lebenswelt* como sinônimos.

²¹ Uma vez mais, se vê os aspectos característicos do conceito de *mundo* e os que o permeiam, indicam a sua relação com o conceito de *Mundo da Vida* da fenomenologia. E mostram como Heidegger substitui tal conceito pelo conceito *ser-no-mundo*.

²² Estes são distintos de *Dasein*, por, entre outras coisas, não possuem a capacidade de compreender a sua própria existência. *Dasein* é, portanto, o único ente capaz de compreender a si mesmo.

fazem parte do mundo circundante (pré-científico, esfera anterior a qualquer coisa – esfera da doxa).

Esses entes que não são conforme *Dasein* e são tratados no âmbito cotidiano, encontram-se na primeira noção de mundo a qual o filósofo se dedica, como supracitado. Trata-se dos entes dispostos no mundo que nos cerca. “Nossa primeira relação com o que nos cerca não é cognitiva, mas de lida, de trato, de manipulação: uma relação instrumental de acesso aos entes pela qual servem para isso, ou para aquilo [...] é o para que do utensílio [...] um utensílio liga-se a outro referencialmente”. (NUNES, 2010, p. 12).

[...] a fenomenologia da cotidianidade, de Heidegger, denuncia que as substancias não são enfaticamente, o que se mostra em nossa cotidianidade, em nossa orientação prática. Ou seja, não encontramos as coisas cujas características definidoras podem ser mantidas isoladamente; mais precisamente, o utensílio à mão que encontramos é o que é somente por se encontrar numa miríade de relações “referenciais” com outro. (CERBONE, 2014, p. 76).

Dasein faz uso dos entes intramundanos com base na sua relação consigo e com o mundo. As referências para *Dasein*, portanto, são dotadas de significatividade. *Dasein* conhece as coisas por já ter sempre uma compreensão prévia sobre elas. Isso significa que não há como falar sobre um ente isoladamente. Qualquer ente está sempre arriegado a uma totalidade de outros utensílios, que são manipulados na lida cotidiana.

Mundo é, entre outras especificidades, constituído por entes distintos e entes que são conforme *Dasein*. E todos estão, em certo sentido, presos a uma cadeia de relações e significados. *Dasein* é sempre junto ao mundo e ser-com-o-outro, e em ambas as situações há sempre relações significadas.

Para a compreensão dessa ideia vejamos a seguinte observação como exemplo: Mesmo sozinha em meu escritório eu já pressuponho a presença de outros. Carrego em mim o outro, pois eu sou ser-com, sou ser-com-outro. No ‘mundo’ os utilizáveis só o são por estarem atrelados a seus referenciais. Como dizia, a solidão em meu escritório só é possível por eu ser-com aqueles que escreveram os livros que leio, com os próprios livros e com aqueles a quem endereçarei a leitura do trabalho que escrevo, e assim sucessivamente.

Vê-se que Heidegger está mesmo longe de descrever o mundo como um objeto do qual nos afastamos para compreender, ou como natureza, ou como receptáculo de objetos que buscamos descrever para só então dizer o que é o mundo sem verdadeiramente fazê-lo. Pensar no conceito de mundo para Heidegger é pensar em mundidade, em mundo como um “fenômeno dinâmico”. “O mundo não seria nada além das possibilidades de ser dos entes

que vêm ao encontro junto à presença cotidiana e, portanto, às possibilidades de ser da própria presença cotidiana”. (FERREIRA, 2007, p. 5).

“*Dasein* compreende o mundo e suas próprias possibilidades. “A compreensão projeta o ser de *Dasein* para a sua destinação de maneira tão originária quanto para a significação, entendida como a mundidade do seu mundo particular. [...] uma vez que existe, *Dasein* compreende-se a si-mesmo – sempre se compreendeu e sempre se compreenderá – em função das possibilidades”. (st,145)”. (INWOOD, 2002, p. 18).

Visando *Dasein* como um ser-no-mundo que compreende o mundo e suas possibilidades, buscar-se-á nesta pesquisa apontar as tonalidades afetivas como estando sempre presentes no modo de ser em que *Dasein* se mantém, o modo de ser cotidiano. A tonalidade afetiva será apontada como

uma estrutura ontológica que constitui abertura ao mundo, ou seja, diz respeito ao ser, mas se manifesta de forma mais cotidiana através das tonalidades afetivas específicas, que são concretizações ônticas do afetar-se que perpassa o ser-aí. Assim explicita-se como a abertura ontológica das tonalidades afetivas não é – de forma alguma – um estado psíquico ou de alma, pois, o pensar, o agir e o não agir só podem acontecer em meio a afinação. (SANTOS, 2020, p. 183).

na ocupação da vida cotidiana os outros vêm de encontro estes são os entes iguais a *Dasein*, ou seja, que são conforme *Dasein*.

“Em seu privilégio ôntico-ontológico, se diferencia dos demais entes intramundanos ou simplesmente dados, ultrapassando os rígidos ditames do instrumento à mão e tomando sua posição de sujeito agente no mundo em que se encontra”. (FILHO, 2010).

1.2 MITSEIN (Ser-com)

“Ao mesmo tempo em que somente *Dasein* é capaz de compreender seu próprio ser, somente ele, de igual modo, é capaz de perceber e se relacionar com o mundo que o rodeia”. (FILHO, 2010, p. 153). Como vimos, Heidegger aborda o conceito de mundo de diversas maneiras. No que se refere à cotidianidade, aparece a descrição do mundo-doméstico/mundo-ambiente, dos utensílios e utilizável. Destacamos o conceito de *mundo* principalmente a partir de entes e subsistentes que não são conforme *Dasein*. Na sequência

do desenvolvimento de *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta o conceito *ser-com*, buscando identificar “*Quem é Dasein no mundo compartilhado com outros entes que são conforme Dasein*”, ou seja, outros que também são *Dasein*.

[...] o modo-de-ser da utilizabilidade e da subsistência se distingue do modo-de-ser de *Dasein* e dos outros que vem-de-encontro no interior do mundo. O mundo de *Dasein* põe-em-liberdade, por conseguinte, um ente que não é somente diverso do instrumento e das coisas em geral, mas conforme o seu modo de ser como *Dasein*, é ele mesmo “no” seu mundo, no modo do ser-no-mundo, em que ele ao mesmo tempo vem-de-encontro no interior-do-mundo. Esse ente não é nem um utilizável, nem subsistente, mas assim como *Dasein* que ele mesmo põe-em-liberdade- ele é também um concomitante “aí”. (HEIDEGGER, 2014, p. 343).

A passagem supracitada apenas reforça o que mencionamos ainda há pouco: estudar-se-á *Dasein* no modo-de-ser em que este se mantém absorvido, sendo-no-mundo, cotidiano, a partir de suas relações com entes que não só lhe são semelhantes, mas de forma mais adequada, dizemos de entes que o constituem ontologicamente. Buscaremos evidenciar que *Dasein* é ser-com. Isto é, ser-com-o-outro, conforme-o-outro.

A princípio identificamos que *Dasein* é ser-com-outro. Isto não significa algo como ser ao lado de outro, como a mesa é ao lado da cadeira. Tão pouco se deve equivocadamente compreender *Dasein* como algo semelhante ao conceito de “eu” isolado, destacado dos outros. Sobre o conceito outro do ser-com, Oliveira (2012) nos esclarece:

[...]é outro apenas porque não é, segundo um princípio de identidade lógica, o mesmo que *Dasein*, mas dele não difere, existencialmente, de forma alguma em sua estrutura básica de compreensão, ambos são dotados do mesmo caráter, ambos são *Dasein*, igualmente. (OLIVEIRA, 2012, p. 37-38).

O ser-com (*Mitsein*) é apresentado em pelo menos dois aspectos: o de igualdade, ser-com em conformidade a *Dasein*, bem como o aspecto de ser-com-o-outro e o outro que é também um ‘aí’. Segundo Heidegger “os outros vêm-de-encontro a partir do mundo em que *Dasein* vê-ao-redor ocupado, mantêm-se por sua essência”. (HEIDEGGER, 2014, p. 345). Essa ocupação em que *Dasein* se mantém é referente ao que entenderemos por mundo-ambiente (*Umwelt*). Mundo é o que aqui *Dasein* já é cada vez, e que partilha com outro²³.

²³ Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é o *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* com outros. (HEIDEGGER, 2014, p. 345).

Ser-com é, portanto, uma enunciação fenomenológica de *Dasein*, o que indica que isto é um existenciário que faz parte da estrutura ontológica de *Dasein*. Ser-com não significa pois, estar acompanhado, ter a companhia de alguém, pois *Dasein* é ser-com ainda que não tenha ninguém por perto. Ou mesmo, quando em meio à multidão *Dasein* se sente só, ele ainda é ser-com. “O ser-com determina existencialmente o *Dasein* também quando um outro não subsiste factualmente e não é percebido. Só em um e para um ser-com um outro pode faltar. O ser-sozinho é um *modus* deficiente do ser-com, sua possibilidade é a prova deste”. (HEIDEGGER, 2014, p.349).

Mitsein (ser-com) é o conceito que expressa a impossibilidade de descrever *Dasein* adequadamente como um ente isolado. Ser-com faz parte de si, é seu modo de ser. “[...]o ser-com se dá mesmo na ausência de outro, pois até no estar só, o ser-aí carrega consigo o mundo e nele a presença dos outros seres-aí”. (OLIVEIRA, 2010, p. 63). Há, porém, o modo do *Dasein* poder ser só, factualmente, como nos diz Heidegger:

O ser-sozinho é um *modus* deficiente do ser-com sua possibilidade é a prova deste. De outra parte o factual ser-sozinho não é, por sua vez, suprimido porque um segundo ou talvez dez exemplares desse ente humano fiquem “ao meu lado”. Embora todos esses e outros mais sejam subsistentes, o *Dasein* pode ser só. (HEIDEGGER, 2014, p. 349).

Isto é, também o ser sozinho que Heidegger descreve é um ser-com, pois, não há como pensar *Dasein* isolado. Nas palavras de Heidegger “O ser-com determina existencialmente o *Dasein* também quando um outro não subsiste factualmente e não é percebido. Também o ser-sozinho do *Dasein* é ser-com no mundo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 349). *Dasein* é fundamentalmente ser-com. Ser-com é ser-com os outros a partir da partilha do mundo, ser-no-mundo sendo-com-os-outros e compartilhando um mundo constituído por ambos. “Não há como não ser-com os outros dentro do mundo que se descortina diante do *Dasein*”. (OLIVEIRA, 2012, p. 38). Em síntese, afirmamos junto com Filho que:

Heidegger se empenha em destacar que o modo da relação com os outros é dado essencial na constituição de todo *Dasein* [...] ao que se pode compreender que não há possibilidade de um *Dasein* isolado, sem outros.”. [...] Ontologicamente, mesmo quando *Dasein* pensa prescindir os outros, permanece em seu modo de ser *Mitsein*. Existencialmente, o outro nunca pode faltar ao eu, mesmo que esse se mostre, a princípio, fechado para tal relação. (FILHO, 2010, p. 160).

Para dar seguimento a essa discussão é necessário termos em mente os seguintes conceitos e suas definições. São eles: *Besorge*, traduzido por Castilho como Ocupação²⁴ e se refere à relação de *Dasein* com subsistentes. *Fursorge*, traduzido por *Preocupação-com*, (que, dentre os três, será o nosso foco neste momento). Ou seja, se trata da preocupação de *Dasein* com outros entes que são também *Dasein*. Por último, *Sorge*, que por sua vez foi traduzido por *Preocupação*²⁵. É referente à preocupação de *Dasein* consigo mesmo. “o ente em relação ao qual *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo de ser do instrumento utilizável é ele mesmo *Dasein*. Desse ente *Dasein* não se ocupa, mas se preocupa”. (HEIDEGGER, 2014, p. 351).

Sendo assim, na lida cotidiana, ou no mundo circundantes em que nos vem de encontro os entes à mão e os entes que são conforme *Dasein*²⁶, o que marca a distinção dessas relações é o modo como nós “lidamos” com o que nos vem de encontro. Como nos mostra Filho:

[...] numa primeira relação, *Dasein* se encontra com os entes simplesmente dados, partindo de sua função instrumental. Em suas necessidades no mundo, *Dasein* e encontra com o outro instrumental ou utensiliar. Todavia, em sua condição de Ser-com-os-outros, o encontro com o outro não se concretiza nos mesmos patamares do “simplesmente dado”; o outro se encontra como pessoa. A relação do encontro do *Dasein* com o outro *Dasein* se dá a partir da constatação de sua mútua condição de Seres-no-mundo. Para o filósofo, mesmo na simples apreensão do outro junto a si, *Dasein* não o reconhece como “coisa homem” simplesmente dada. (FILHO, 2010, p. 156).

A preocupação-com o outro, no que se refere a seu bem-estar, é cuidado, porém isso não significa que preocupar-se com seja sempre “cuidado”. Nos *modi* deficientes da preocupação, temos a indiferença, o não se importar. E, esses “*modi* da deficiência e da indiferença [...] são o que caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro”. (HEIDEGGER, 2014, p. 351).

No que diz respeito aos *modi* positivos da preocupação, a primeira delas está em oposição direta ao que expusemos ainda há pouco, trata-se da “substituição” é preocupar-se

²⁴ Ocupação, foi tratado no tópico anterior. O Ocupar-se é, na lida cotidiana, *Dasein* valer-se dos entes (instrumentos, utensílios) que estão à mão. Isto é; a disposição de *Dasein*.

²⁵ O termo alemão em outras edições foi traduzido como Cuidado e Cura.

²⁶ Isto é “Não se trata, portanto, de algo simplesmente dado ou à mão; (como os utensílios, por exemplo) são, eles mesmos, presença; são, eles mesmos, *Daseins*. Assim, detentores de mesma constituição ôntico-ontológica, tornam-se Co-presentes (*Mit-Daseins*) no mundo. (FILHO, 2010, p. 154).

a ponto de tomar seu lugar na ocupação, é substituí-lo. Outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo sem saber. O segundo aspecto positivo da preocupação-com não substitui o outro, em vez disso, “ajuda o outro a obter transparência em sua preocupação e a se tornar livre para ela”. (HEIDEGGER, 2014, p. 353).

Sendo *Dasein* ser-com, a preocupação-com é o que lhe confere solicitude. O preocupar-se com outro faz parte da própria constituição de *Dasein*, está em seu âmago, como nos mostra Oliveira: “[...] a preocupação com os outros é algo que se encontra no âmago da própria existência, algo que *Dasein* não tem como escapar [...] é algo inerente a si enquanto considerado ser-no-mundo”. (OLIVEIRA, 2012, p. 37). Há, como supracitado, modos deficientes da preocupação-com tais como a indiferença. Essa deficiência nos revela, porém, o quão crítico é o ser-com de *Dasein*. Mesmo que este não queira, ele é ser-com que se preocupa com os demais que também são *Dasein* e que lhe vem de encontro em seu mundo compartilhado.

A elucidação destes aspectos que caracterizam o *ser-com* nos mostra que *Dasein* é, em suas ou a partir de suas relações de preocupação, em virtude de outros. Como nos mostra o próprio Heidegger:

Como ser-com o *Dasein* “é”, portanto, essencialmente em-vista-de-outros, o que deve ser entendido como uma existenciária enunciação-de-essência. Mesmo quando um dado *Dasein* não se volta formalmente para outros[...] ele é no modo de ser-com. (HEIDEGGER, 2014, p. 355).

No tocante à cotidianidade, sabemos, que *Dasein* permanece em relações de ocupação (lida com os entes disponíveis à mão) e preocupação-com (relação de *Dasein* com outros, com aqueles que compartilham do mesmo modo de ser de *Dasein*). Ao afirmar *Dasein* como um ser-com-o-outro, frisamos também que se deve ter em mente este outro não ser tal como um atributo. Ser-com-o-outro constitui, ontologicamente, o próprio modo de ser de *Dasein*. Mas, como nos mostra Nunes (2001), este outro *Dasein* é diferente de mim, ao passo que com ele participo e compartilho um ser-comum.

O ser-com indica que compartilhamos um modo-de-ser, sendo também possível interpretarmos isto como o que permite diversos *Dasein* partilhar uma atmosfera afetiva

tonalizante²⁷. O *Mitsein* se expressa onticamente como *Das-man* (a-gente), que pode perfeitamente fazer de *Dasein* um ente “distante” alheio e ainda assim partilhar um ser-comum. Isto é, *Dasein* não precisa necessariamente de uma relação direta para ser-com-um-outro. Heidegger nos diz que apenas no ser-com, um outro pode faltar.

A questão é que posso estar sozinho, mesmo que os outros estejam concomitantemente aí. Sim, até mesmo em meio a uma multidão posso estar sozinho e ser sozinho. [...] estar sozinho não é de maneira alguma equivalente ao não-ser-fático dos outros. Estar sozinho sempre quer dizer: estar sem os outros. Quem existe sozinho está com certeza, em um determinado sentido, nesse sem os outros necessária e essencialmente relacionado com os outros. (HEIDEGGER, 2009, p. 123).

Em suma, o que importa ficar demonstrado nessa seção é o caráter constitutivo de *Dasein* enquanto ser-com. Este modo de ser é um existenciário de *Dasein*, é algo que o constitui. Também precisa ficar claro que ser-com diz respeito à relação de preocupação com outros entes que também são *Dasein*, e que isto se dá pelo que vem de encontro no interior do mundo de *Dasein*, tal como expresso na parte final do § 26 de *Ser e Tempo*

O ser-com como é uma constituição existenciária do ser-no-mundo. O *Dasein*-com se mostra como um peculiar modo-de-ser do ente que vem de encontro no-interior-do-mundo. Na medida em que o *Dasein* é, tem ele o modo de ser do ser-com-o-outro. Este não pode ser concebido como a soma resultante da ocorrência de vários “sujeitos”. (HEIDEGGER, 2014, p. 361).

Destacamos aqui a estrutura de *Dasein* enquanto ser-no-mundo e ser-com, visando explicitar os meios relacionais da lida cotidiana, pois, compreender que *Dasein* se mantém de pronto e no mais das vezes em seu âmbito cotidiano, bem como compreender a lida com os entes que lhe vem de encontro, nos permite conhecer e projetar como se dão tais

²⁷ Pensemos no luto, por exemplo. Na maior parte das vezes, compartilha-se o estar enlutado, bem como os eventos que estão relacionados à despedida do ente querido, mesmo que eu me diga afetivamente bem, aceitando a perda e feliz, pois foi o melhor em dada situação. Ao partilhar do velório, em meu modo de ser cotidiano, é muito provável que a atmosfera afetiva tonalizante de tristeza que preenche os outros e aquele ambiente da funerária me afete, e eu compartilhe, então, da mesma tonalidade afetiva que os demais. Pois, como diz Heidegger no texto *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, “Quando dizemos que um homem bem-humorado anima uma reunião social, isto significa apenas que uma tonalidade afetiva entusiasmante ou divertida e distensa é produzida. Não significa, contudo que anteriormente não havia nenhuma tonalidade afetiva aí”. (HEIDEGGER, 2015, p. 89).

relacionamentos, que por ora, supomos estarem sempre afetados, uma vez que estes outros que são *Dasein*, que são *Mitsein*, estão sempre tomados por uma tonalidade afetiva.

Agora, pois, que esclarecemos previamente o *Dasein* como ser-com e ser-no-mundo, precisamos compreender um pouco além sobre quem é *Dasein* em âmbito cotidiano, no qual ele se relaciona com os demais entes e se mantém. Sabemos que:

O próprio *Dasein*, bem como os demais Co-presentes (*Mit-Dasein*), vem ao encontro uns dos outros sempre e, na maior parte das vezes, partindo de seu mundo compartilhado (*Mitwelt*), nas ocupações com o mundo circundante. Envolvido pela presença dos outros em suas ocupações, *Dasein* acaba por se tornar aquilo que não lhe é próprio. Sendo assim, quem, afinal, assume o ser de *Dasein* enquanto convivência cotidiana? (FILHO, 2010, p. 162).

Dasein é em função dos outros. Esses não são enunciados empíricos, mas seu sentido é de natureza ontológico existencial. Compreender o modo de ser dos outros e relacionar-se com eles constituem a própria significatividade, que é a estrutura formal do mundo. Em outras palavras, a estrutura formal do mundo é constituída pela abertura de outros, de modo que a socialidade constitui a significação (TONIN, 2015, p. 66).

1.3 *Das-man* (a-gente)

“Man” em alemão, significa exatamente “a-gente” como em “*Man sagt auf Deutsch...*” Heidegger diz em *Ser e Tempo* que o *Das-Man* “articula a totalidade referencial da significância”, que significa que a cotidianidade é, acima de tudo, estruturada por normas anônimas. (CERBONE, 2014. p. 79).

Algo não mencionado no tópico anterior, sobre *Mitsein*, ficará expresso agora: nele *Dasein* se dissolve por completo²⁸. O que isso significa? Significa que, no modo-de-ser dos “outros”, este não é mais enquanto *Dasein* próprio. A impropriedade de *Dasein* então se mostra. Com a ressalva dos termos a seguir, dizemos que *Dasein* se mistura e se perde entre os outros, nivela-se, neutraliza-se, torna-se a-gente. “Os ‘outros’ (é) como a-gente os chama para encobrir nossa própria essencial pertinência a eles[...] (HEIDEGGER, 2014, p. 363).

²⁸ Ao estar em relação com outros na cotidianidade, (*Dasein*) é destituído de individualidade própria, a presença dos demais e a minha presença frente a outros não ocorrem na forma da individualidade singular e individual [...]. (TONIN, 2015, p. 67).

Isto é, *Mitsein* faz parte da estrutura constitutiva de *Dasein* e se expressa cotidianamente em seu modo de ser em a-gente. “Para Heidegger, de pronto e no mais das vezes, o modo cotidiano em que os outros se apresentam para mim e em que eu estou com os outros é o modo da impessoalidade [Das Man]”. (TONIN, 2015, p. 61).

Enquanto ser-com, *Dasein* está sujeito a outros. Isso significa que ele não é si mesmo, ‘os outros lhe retiraram o ser’. Estes outros, porém, não são determinados. “gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza, vemos e julgamos sobre literatura como a -gente vê e julga; [...] a-gente que não é ninguém determinado e todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade”. (HEIDEGGER, 2014, p. 365).

O central aqui é justamente o caráter de impessoalidade. E é na impessoalidade do âmbito cotidiano que se constrói-se o sentido e os significados do mundo, na convivência mediana²⁹. Como apresenta Tonin (2015), o impessoal é a “base desde onde se determina todas as realidades possíveis da existência” e acrescenta: “O modo de ser próprio e individual são *modificações* a partir do impessoal[...] Nesse sentido, Heidegger pensa a estrutura do impessoal como base última desde onde é possível que se formem as individualidades próprias”. (TONIN, 2015, p. 68). Isto significa, pois, que o próprio *Dasein* se constitui, por assim dizer, a partir dos sentidos e significados que encontra no mundo, enquanto também o constrói³⁰.

Já tratamos do cotidiano ao abordar *Dasein* em ocupações no “mundo-ambiente” e ao abordarmos o ser-com. Como supracitado, o ser-com está intimamente relacionado ao a-gente, uma vez que o caráter de distanciamento do ser-um-com-o-outro. “Esta é um caráter existenciário do a-gente. Por isso, a-gente se mantém factualmente na mediania do que vai indo do que é considerado válido ou não, daquilo que a-gente concede ou nega êxito”. (HEIDEGGER, 2014, p. 365).

²⁹ Uma vez mais, notamos a substituição de termos entre *Lebenswelt*, muito usado por outros fenomenólogos e fenomenólogas, mantendo, porém o seu sentido/proposta em um conjunto de termos; tais como ser-no-mundo impessoalidade, cotidianidade. Pode-se supor, portanto, a base do sentido e significado tanto de *Dasein* mesmo como dos demais entes. O filósofo considera a impessoalidade como um dos elementos desde onde a inteligibilidade ou a significatividade do mundo se estabiliza. Não fosse a impessoalidade, não haveria experiência inteligível. De tal modo, a relação para com outros é condição para que os significados se cristalizem e sejam públicos. (TONIN, 2015, p. 68).

³⁰ A ontologia da subsistência diz que o modo como o sujeito se dá é totalmente independente, ele tem um acesso imanente às suas representações, seus estados mentais e sua consciência, mesmo que não existam os correlatos dessa imanência. O problema, para Heidegger, é que isso põe o conceito filosófico de sujeito que pode existir sem um mundo, como se fosse uma capsula fechada na imanência de sua consciência, excluindo, assim, o aspecto de mundanidade. (TONIN, 2015, p. 66).

Outro aspecto relevante sobre o a-gente é que Heidegger o chama de publicidade, que por sua vez é constituída pelo distanciamento, mediania e nivelamento que são os modos de ser deste a-gente. A função da publicidade é regular as interpretações de mundo e as interpretações de *Dasein*. Essa interpretação, porém, é um estar a par de um assunto, sem compreendê-lo profundamente, é uma interpretação superficial³¹. “A publicidade tudo obscurece e daí o que é assim encoberto como notório e acessível a qualquer um”. (HEIDEGGER, 2014, p. 367).

O mundo doméstico é o que *Daseins* e mantém e no modo-de-ser a gente, que é todo mundo e não é ninguém. E assim sendo, *Dasein* perde-se na impessoalidade. “[...] a publicidade do mundo circundante sempre se apresenta através da interação de cada *Dasein* com o seu mundo circundante mais próximo”. (FILHO, 2010, p. 164).

Das-man, portanto, é o conceito utilizado por Heidegger para anunciar o caráter de neutralidade do quem de *Dasein* em âmbito cotidiano. Este conceito foi traduzido como a-gente no português e carrega o sentido de neutralidade e indeterminação para o qual nós, corriqueiramente, usamos o termo. A-gente é todo mundo e não é ninguém, ninguém determinado, a personalidade escapa, dilui-se em meio à multidão, alivia, ausenta de responsabilidades. “Pode-se incumbir de tudo com a maior facilidade, porque não há quem tenha de responder por algo. Sempre ‘era’ a-gente e se pode dizer, no entanto que não foi ninguém [...] A-gente alivia o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade”. (HEIDEGGER, 2014, p. 367). Isto é, ausentar de *Dasein* toda e qualquer responsabilidade.

(Neste) “alívio de ser, a-gente vem ao encontro do *Dasein* na medida em que satisfaz a sua tendência para tomar as coisas de modo leviano e para torná-las fáceis. E porque a gente, com o alívio de ser, vem constantemente ao encontro do *Dasein*, mantém seu domínio e consolida-o tenazmente. (HEIDEGGER, 2014, p. 367).

Apontar que a-gente não é ninguém, não significa, pois, que este seja um nada, mas sim que este é “no modo do não-ser-si-mesmo e da impropriedade”. (HEIDEGGER, 2014, p. 369). A-gente não é *Dasein* mesmo, bem como não é um subsistente, simplesmente. Não devemos, tampouco, interpretar a-gente como um “sujeito universal” a flutuar sobre os outros. Fica demonstrado que a-gente não é um atributo qualquer de *Dasein*, mas sim um

³¹ Tais interpretações que se dão nesse modo de ser do a-gente, é o que Heidegger nomeia de “falatório”, como veremos mais adiante.

existenciário que constitui *Dasein*. A-gente tem de sua parte ela mesma diversas possibilidades de concretização. Isso significa que ela pode estar expressa de modos distintos a depender do seu contexto histórico.

É importante mencionar aqui que o por si mesmo de *Dasein* cotidiano difere do si mesmo próprio que ele é, pois no modo de ser-si-mesmo do a-gente *Dasein* está disperso, está absorvido pelo mundo. “De imediato eu não ‘sou’ ‘eu’, no sentido do si mesmo de a-gente. A partir desta e como esta sou dado ‘de pronto’ a mim mesmo. De pronto; o *Dasein* é a-gente e no mais das vezes assim permanece”. (HEIDEGGER, 2014, p. 371).

“Visto sob a ótica da convivência, *Dasein* se abstém de uma compreensão pré-ontológica de si, de sua constituição. Instaura-se a ontologia mais imediata. *Dasein*, na vida cotidiana, é o impessoal, é o Nós”. (FILHO, 2010, p. 166). Heidegger buscou, portanto, nos apresentar o quem de *Dasein* a partir das análises e explicitações sobre o ser-com, e o ser-si-mesmo em a-gente, tornando evidente o quem de *Dasein* na cotidianidade de seu modo de ser-com-um-outro. Este a-gente nivela³² *Dasein*, homogeneíza-o junto aos demais. Neste modo de ser do a-gente, *Dasein* não deixa de ser *Dasein*, mas é *Dasein* de modo inautêntico, a publicidade do a-gente mantém obscuro e encoberto o seu modo de ser mais próprio.

O a-gente é a resposta para o quem do *Dasein* na cotidianidade. Isto é, o a-gente é o quem, o modo-de-ser do ser-aí em sua cotidianidade. E uma das características que marca o a-gente é a ‘indeterminação’ “O quem não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns nem a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro: a-gente”. (HEIDEGGER, 2014, p. 365).

Contudo, percebe-se a importância deste modo de ser cotidiano de *Dasein* que é a-gente. Uma vez que este, como já bastante enfatizado, é o modo em que *Dasein* se mantém no mais das vezes, se relaciona com os outros entes sejam eles conforme *Dasein* ou não e constitui a significatividade, ou como nos mostra Tonin (2015) a estrutura formal do mundo.

O impessoal articula o nexo de remissões que constitui a significatividade: a estrutura formal do mundo. Desse modo, a significatividade é socialmente constituída, mais especificamente, é constituída por uma socialidade impessoal. [...] estrutura do impessoal [...] estrutura fenomenológica, constitutiva da significatividade, de tal modo, a dizer que sem a impessoalidade não haveria significações [...]. (TONIN, 2015, p. 69).

³² Isto é: “[...] veem-se niveladas todas as possibilidades de ser (Do *Dasein*). *Dasein* que outrora fora o ente projetado rumo às suas possibilidades de ser, muda-se para o modo de ser do nivelamento. Torna-se ser nivelado”. (FILHO, 2010, p. 162).

Se não há, pois, a possibilidade de construir sentidos e significados “fora” da impessoalidade, faz sentido deduzir que os sentidos e os significados que se têm das tonalidades afetivas se dão ou devem se dar a partir de uma análise do a-gente?

2. *BEFINDLICHKEIT* COMO EXISTENCIÁRIO FUNDAMENTAL

2.1 SER-EM ENQUANTO TAL

A partir do que foi apresentado até então sobre *Dasein* nosso trabalho agora consiste em compreender o ser-em de *Dasein*. Isto é, “[...] por em relevo sua estrutura originária do ser do *Dasein* e a partir daí determinar ontologicamente suas possibilidades e modos ‘de ser’”. (HEIDEGGER, 2014, p. 377). Não nos deteremos, pois, a todos os aspectos relevantes que caracterizam o ser-em, apenas nos debruçaremos sobre o existenciário *Befindlichkeit* e as tonalidades afetivas.

Sabemos que a passagem do ser-com, a-gente e ser-no-mundo para o ser-em se dá porque Heidegger, que antes analisava as expressões “ônticas” de *Dasein*, passa agora a analisar as características ontológicas deste *Dasein*, ou seja, os existenciários que o constituem ontologicamente. Entre estes está a *Befindlichkeit*, foco de nosso interesse. Notamos, portanto, que parte dos existenciários precisam ser descritos a partir da perspectiva do ser-em, ou seja, analisar a estrutura ontológica a partir das lentes da singularidade de cada *Dasein*. Ainda que isto não exclua de maneira alguma o fato de *Dasein* ser-com e ser-em-o-mundo e ser no modo do a-gente. Por conseguinte, nos interessa, neste momento, indagar o porquê, tanto *Dasein* quanto as próprias tonalidades afetivas investigadas por Heidegger parecem manter-se presas a análises de perspectiva ontológica e singular, mesmo sabendo da *Befindlichkeit* como característica ontológica e tendo as tonalidades afetivas como sua expressão ôntica.

Viu-se então que até o momento, anterior ao quinto capítulo da obra heideggeriana, a analítica existenciária de *Dasein* tratou do fenômeno ser-em a partir do seu ser-no-mundo “guiado” pelo momento estrutural do mundo e pela resposta à pergunta pelo *quem* deste ente na cotidianidade. Toda essa análise será a base para que seguir na pesquisa analisando o ser-em como tal, sem perder de vista que *Dasein* é sempre em-o-mundo, bem como é sempre ser-com-outro em âmbito cotidiano. Passaremos agora a elencar alguns dos elementos principais da análise temática do ser-em.

Nesta descrição do ser-em enquanto tal, Heidegger não se dispõe a fazer uma antropologia, tal como fizera a tradição. Seu objetivo é alcançar uma descrição ontológica fundamental de *Dasein*. Dito de outro modo, Heidegger não procura por uma resolução, ou

um método teleológico³³. Para descrever o que é o ser-em, Heidegger antes aponta para a distinção entre sujeito e objeto, que, como supracitado, ele descarta em sua tese. Pois não há um “entre” que separe *Dasein* e objeto ao menos não em contexto ontológico. Podemos pensá-los assim em contexto ôntico tal qual a cadeira está afastada da mesa ou de mim. Há um espaço entre nós, entre estes entes, mas apenas ônticamente. Fica claro que não se pode afirmar o mesmo em contexto ontológico. Ontologicamente, portanto, *Dasein* é ser-no-mundo. É constituído e constituinte de mundo. E o que Heidegger busca analisar é justamente o fenômeno *Dasein* ser-em-com-o-mundo, pois este ente é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo.

Heidegger destaca que não seguirá os passos da tradição filosófica, que, na maior parte das vezes, buscou separar sujeito e objeto. A distinção começa pelo fato de que o

ser-em difere do ser-dentro de um subsistente “em” outro; o ser-em não é uma propriedade de um sujeito subsistente, por efeito ou meramente suscitada pela subsistência de um “mundo”; o ser-em é, ao contrário, o modo de ser essencial desse ente ele mesmo. (HEIDEGGER, 2014, p. 377-379).

Isto nos conduz ao entendimento de que ser-em é o modo-de-ser essencial de *Dasein* ele mesmo, não se tratando de uma mera propriedade do “sujeito”.

Vejamos: *Dasein* é cada vez o seu aí. *Da-sein* é traduzido por ser-aí, sendo este “aí” a abertura de *Dasein*. No alemão, este “aí” usualmente significa tanto um “aqui” como um “lá”.

O aqui de um “eu-aqui” é sempre entendido a partir de um utilizável lá, utilizável no sentido de voltado para ele [...] (O aí é o ente que abre espacialidade, é essencial abertura). A espacialidade existenciária de *Dasein* que assim lhe determina seu “lugar” funda-se sobre o ser-no-mundo. O “lá” é a determinidade de um ente do interior-do-mundo que vem-de-encontro no interior-do-mundo. O aqui e o lá só são possíveis em um “aí”, isto é, se um ente que, como ser do aí, abriu a espacialidade. Esse ente traz em seu ser mais próprio o caráter de não ser fechado. O termo aí significa essa essencial abertura. Por meio dela esse ente (*Dasein*) é para ele mesmo “aí”, unido com o ser “aí” de mundo. (HEIDEGGER, 2014, p. 379-381).

³³ A crítica que Heidegger faz à tradição não é sem motivo. Pelo contrário, tal crítica serve para, entre outras coisas, anunciar seu método de pesquisa e desenvolvimento filosófico no que se refere ao ser-em.

Para o filósofo, a narrativa sobre “luz natural” ou “razão” construída pela tradição para descrever o homem é tal qual o que ele nomeia de estrutura ontológico-existenciária. Pois “[...] como ser no mundo ele (*Dasein*) é em si mesmo iluminado”. (HEIDEGGER, 2014, p. 381). Ou seja, ele é abertura. Uma vez que é necessário pôr em relevo a constituição de *Dasein*, mas este ente é indeterminado, é abertura, as análises serão sobre os seus modos de ser, neste caso, analisar e “interpretar o modo-de-ser em que esse ente é cotidianamente o seu ‘aí’”. (HEIDEGGER, 2014, p. 381). Isto é, mostrar os modo-de-ser do ser-em como tal em “âmbito” cotidiano.

Antes, contudo, é importante mencionar que há três existenciários de igual relevância e originariedade que compõem o ser-em. São eles, a *Befindlichkeit* o *Verstehen*³⁴ e a *Rede*, traduzidos por Fausto Castilho por encontrar-se, entender-se e discurso, respectivamente. “O entender (*Verstehen*) é sempre um entender (frente a uma tonalidade afetiva)”. (HEIDEGGER, 2014, p. 407). Heidegger o descreve como um existenciário fundamental de *Dasein*, juntamente com o encontrar-se (*Befindlichkeit*) e o discurso (*Rede*). O entender a

³⁴ “[...] o *Dasein* é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser”. (HEIDEGGER, 2014, p. 407). O *Dasein* é dejetado. Este, mesmo “dentro” de uma possibilidade e não sendo tantas outras, continua aberto para poder-ser outras. O entender “carrega” o poder-ser, a possibilidade. Não se trata aqui de possibilidades em sentido corriqueiro, Heidegger não está se referindo a possibilidades lógicas e contingentes. Possibilidade, aqui, é o “poder-ser que-abre” (409), *Dasein* já está sempre em uma possibilidade, “abrindo mão” de outras. Isto é: o entender abre *Dasein* para estar em uma possibilidade, ao passo que ao mesmo tempo “abdica” de tantas outras, ainda que *Dasein* não esteja encerrado na possibilidade em questão. Isto revela o caráter de projeto do entender.

Essa possibilidade pertencente a *Dasein*, assim como não se limita à contingência, também não é arbitrária. *Dasein* é ontologicamente aberto, dejetado pela sua estrutura. Ele está sempre em uma possibilidade “esquivando-se” assim de tantas outras. Isto é estar entregue à responsabilidade do seu próprio ser, isto é ser dejetado, é ser aí. Como o autor apresenta, o *Dasein* é inteiramente possibilidade dejetada.

O ser-possível também é apresentado como transparente, e, por isso, pode enxergar a si mesmo como ele realmente é, sem que “acidentes” atrapalhem a sua visão. Ou seja, ele se “enxerga”, vê sua estrutura ontológica de abertura e possibilidades sem que a possibilidade na qual está efetivado no momento o atrapalhe. Pode-se dizer, a modo de exemplificação, que determinado *Dasein* não é professor, mas que, no momento, está efetivado nesta possibilidade dentro de seu escopo em poder-ser tantos outros devido a sua estrutura ontológica. Heidegger aponta, também, o caráter-de-projeto do entender. Este projeto não é o que conhecemos como o planejar, projetar um ideal. O caráter-de-projeto do entender projeta *Dasein* enquanto é. Trata-se de um projeto que já é enquanto possibilidade. Fala-se deste projeto como parte existenciária da constituição do ser, como espaço de atuação deste poder-ser de modo factual.

Tal projeto não é, porém, tematicamente apreendido. Se fosse, perderia o caráter de projeto, de possibilidade. “[...] O entender, como projetar, é o modo-de-ser de *Dasein* em que este é suas possibilidades como possibilidades”. (HEIDEGGER, 2014, p. 413). Com este caráter-de-projeto, Heidegger evidencia ainda mais a distinção entre o *Dasein* e os subsistentes. O projeto diz respeito à abertura do ser-no-mundo. A abertura do entender abarca a constituição do ser-no-mundo. O poder-ser, e o ser-em se referem a ser-no-mundo.

Esta característica de projeto nos auxilia a pensar sobre o entender enquanto modo de ser existenciário de *Dasein*, pois ele sugere a sua dejeção, a abertura de si mesmo diante do mundo, o seu ser lançado. Trata-se de uma abertura a possibilidades já sendo uma possibilidade aberta. “[...] Projeção de algo sobre algo: a compreensão [i.e., o entender] projeta o ser de *Dasein* sobre seu “em-função-de” e sobre a SIGNIFICAÇÃO de seu mundo”. (INWOOD, 2002, p. 151).

qual Heidegger se refere não deve ser confundido com um simples “explicar” algo, pois o explicar já pressupõe o entender, visto esta explicação já ser uma derivação do entender primeiro que é, mais originário, é parte constituinte do ser aí. Este entender primeiro é abertura. O entender, portanto, é um modo de abertura do ser aí.

Percebemos o entender como existenciário fundamental na análise do ser-em. Ele compõe a estrutura ontológica de *Dasein*, é um modo de ser existenciário de *Dasein* que, em conjunto ao encontrar-se, compõe a sua abertura mais plena, permitindo este ser em suas possibilidades. Os existenciários *Befindlichkeit* e *verstehen*, estão postos na teoria heideggeriana, em uma relação intermitente. Todo entender é um entender a partir de uma tonalidade afetiva, bem como toda tonalidade afetiva implica um entender. Juntos, estes compõem a abertura mais plena de *Dasein*, são existenciários fundamentais, constituintes e de igual “originariedade”. Ou seja, não há aqui uma hierarquia de um sob o outro.

2.2 A descrição da estrutura do ser-aí como encontrar-se: *Befindlichkeit e Stimmung*³⁵

Não nos atentamos, neste trabalho, nos resultados e estudos da psicologia/psicanálise, tendo em vista que nosso objetivo é pensar as tonalidades afetivas a partir da obra heideggeriana, porque as áreas de estudo mencionadas estavam em sua fase inicial no período em que Heidegger escreveu *Ser e Tempo*, e principalmente, porque a partir da perspectiva de Heidegger “Toda consideração sobre os afetos de ordem biológica ou fisiológica só são possíveis pelo caráter ontológico da disposição”. (SILVA, 2020, p. 89). Isto é, mesmo os estudos das demais áreas referentes aos afetos, ainda que relevantes, não são destacados por Heidegger porque a descrição ontológica antecede as demais descrições. O autor menciona ainda que não é sua intenção fazer uma antropologia dos “afetos”, mas sim apontar a estrutura que os permite, destacando, então, a estrutura ontológica de *Dasein*.

Sabemos que o que fora tratado por Heidegger como “emoções, afetos, sentimentos” são abordados por Heidegger como algo mais originário, não uma

³⁵ Os termos "*Befindlichkeit*" e "*Stimmung*" designam um e o mesmo fenômeno, cada um, no entanto, significando isso de uma maneira diferente. Como uma estrutura ontológica da existência do ser-aí, *Befindlichkeit* é um modo básico de existência e abertura para o mundo. Como a manifestação ôntica de *Befindlichkeit*, *Stimmungen* são as várias e específicas maneiras pelas quais o ser-aí pode se relacionar e descerrar o mundo, todas as quais ocorrem contra o pano de fundo da estrutura de *Befindlichkeit*, na medida em que *Befindlichkeit* pertence à estrutura da existência do ser-aí e na medida em que sempre se manifesta através da tonalidade afetiva. (apud. Elpidorou e Freeman (2015, p. 663-6649) (SANTOS, 2019).

propriedade ou função do cérebro, menos ainda uma característica qualquer, passível de manipulação pela razão. O que Heidegger chama de *Befindlichkeit* é, portanto, uma “abertura” (é) o que constitui a abertura do ser-aí. (SILVA, 2020, p. 66).

O termo *encontrar-se* é a tradução de Fausto Castilho, para o termo *Befindlichkeit* usado por Heidegger para um modo de abertura originário de *Dasein*, tal qual o *Verstehen* e *Rede*, traduzidos por entender-se e discurso, respectivamente. Segundo Borges, a primeira vez que Heidegger faz uso do termo *Befindlichkeit* é na tradução de um texto do filósofo Santo Agostinho, para traduzir *Afectiones*³⁶.

O termo aparece com mais frequência no texto *Ser e Tempo* e refere-se ao âmbito ontológico de *Dasein*, ele comumente aparece articulado a outro outra expressão *Stimmung*,³⁷ que é traduzida por estado-de-ânimo³⁸, e se refere ao âmbito ôntico de *Dasein*. Enquanto no texto *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, o termo é traduzido por tonalidades afetivas³⁹. Dado a necessidade de padronizar o texto presente, quanto a terminologia empregada, optamos pela tradução de Marco Antônio Casanova, tonalidades afetivas, ainda que diante de citações diretas manteremos os termos escolhidos pelos autores ou tradutores em questão⁴⁰.

Por vezes, na tradição filosófica, aspectos não racionais, tais como emoções, afetividade, sentimentos etc. foram desprezados em pesquisas referentes aos seres humanos. Isto porque, entre outras coisas, a razão sempre esteve em posição de destaque, pois diferenciava o ser humano dos demais animais. Isto definiu os seres humanos como animais

³⁶ [...] a autora aponta que é em 1924, na conferência *O conceito de tempo*, novamente para traduzir as *affectiones* de Agostinho, que Heidegger utiliza pela primeira vez o termo *Befindlichkeit*, para designar, daí em diante, a abertura afetiva, estrutura fundamental do ser-aí. (Santos, 2020, p. 133).

³⁷ Inwood nos apresenta o termo *Stimmung* afirmando que o termo significa; “humor”, como em “de bom humor, ou de mau humor”, incluindo um “humor geral” ou “atmosfera”. Também significa “afinação, entonação”. Vem de *Stimme*, “voz”, “voto”. Esta palavra deu origem a *stimmen*, originalmente (a) “deixar a voz de alguém, gritar”, (b) fixar, nomear”, (c) “tornar harmônico, idêntico” [...] Humores não são estados psíquicos ou sentimentos. Nascem no eu ou sujeito não “como luvas que ora são colocadas, ora tiradas [...] Humores são a força envolvente que sobrevém a nós e às coisas, ao mesmo tempo. (INWOOD, 2002, p. 93).

³⁸ Manteremos, no decorrer deste texto, o uso da tradução “estado-de-ânimo” apenas quando se tratar de referências direta a outros textos. No mais, como supracitado na nota de rodapé 1 faremos uso da tradução “tonalidades afetivas”.

³⁹ Tradução de Marco Antônio Casanova de *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. editora Gen.

⁴⁰ A fim de explicitar o conceito *Befindlichkeit*, serão apresentados nessa seção termos correlatos a ele, tais como *stimmung*, *encontrar-se*, *tonalidades afetivas* e *estados de ânimo*. Estes termos estão em um mesmo âmbito de discussão, mas não são necessariamente sinônimos. Faremos o uso das variações de tradução a depender da referência citada. Em nossas palavras optaremos pela expressão “tonalidade afetiva”.

racionais e conseqüentemente a proposta era de afastamento a qualquer aspecto instintivo ou animalesco, tais como as próprias emoções, por exemplo⁴¹.

O que toda tradição ônticamente tratou como afeto ou paixão, o fenomenólogo alemão (Heidegger) designou como tonalidades afetivas (*Stimmung*), (*Befindlichkeit*), ou seja, o jeito pelo qual o ser-aí está afinado com o mundo, a tonalidade pela qual ele está aberto em seu ser na facticidade da existência. Não se trata mais de um afetar ou ser afetado, mas de um modo de estar aberto ao ente que vem ao encontro no mundo. (SILVA, 2020, p. 66).

O tratado ontológico de Heidegger, portanto, rompe com esta perspectiva, tão presente na tradição, ao afirmar que *Dasein* está sempre tomado por uma tonalidade afetiva. A tonalidade afetiva, é, segundo Heidegger, o modo ôntico da *Befindlichkeit*, o *encontrar-se*, aspecto que revela como alguém está, como alguém se encontra. Portanto, o que Heidegger chama de *encontrar-se* é conhecido, em âmbito ôntico, em outras palavras, cotidianamente por tonalidade afetiva.

De início, no § 29 de *Ser e Tempo*, Heidegger já nos apresenta que tonalidades afetivas tais como a serenidade impenetrável e o mau humor com os quais nos deparamos na ocupação cotidiana e não damos atenção, são fenômenos ontologicamente relevantes no que se refere à estrutura ontológica de *Dasein* e não devem ser negligenciados. Heidegger, não se dispõe a analisar as tonalidades afetivas citadas. O que importa ao filósofo é esclarecer que tais tonalidades afetivas tomam *Dasein* justamente porque a *Befindlichkeit*, enquanto existenciário fundamental de *Dasein*, permite dizer como *Dasein* se encontra.

Na sequência, veremos alguns dos principais aspectos do *encontrar-se* que fazem com que *Dasein* esteja sempre em uma tonalidade afetiva, assim como a mudança de uma tonalidade a outra, tonalidades estas que sintonizam *Dasein* em sua ocupação cotidiana. Heidegger não se ateve, porém, em descrever as tonalidades afetivas que afetam e sintonizam *Dasein* cotidianamente.

⁴¹ Ao atentarmos para nossa existência fática, cotidiana, a respeito dos sentimentos, afetos, não na posição de um sujeito que observa à distância seu objeto de investigação, mas como quem “vivencia” de fato cada momento da existência, notaremos que sempre nos encontramos desta ou daquela forma; alegres, tristes, irados, apaixonados, apáticos, sereno, entediados, angustiados, nostálgicos. Seja qual for o sentimento, estes se fazem sempre conosco seja com qualquer ente circundante. Mesmo sendo um fenômeno tão presente em nossas relações cotidianas, os afetos não foram antes tema de uma investigação filosófica que demonstrasse de maneira suficiente sua importância e explorasse suas possibilidades ontológicas, ficando assim sob as cristalizadas teorias que os tomaram apenas como um empecilho para a razão na busca da verdade e das virtudes [...]. (SILVA, 2020, p. 64).

O primeiro aspecto a se destacar é que *Dasein* sempre está em uma tonalidade afetiva mesmo quando este estado é algo que chamaríamos de indiferente, insosso ou sereno, quase dito como inexistente. Na verdade, é justamente sob tal tonalidade afetiva que *Dasein* se torna farto de si mesmo, e isto é estar ciente de si mesmo enquanto tal.

Dasein já está cada vez e sempre em um estado-de-ânimo. O ser de um estado-de-ânimo indeterminado, frequentemente contínuo, uniforme e insosso [...] (isso não é mau humor); não só não é um nada pois é precisamente nele que *Dasein* fica farto de si mesmo. Em tal desgosto o ser do “aí” torna-se manifesto como um fardo. (HEIDEGGER, 2014, p. 385).

O encontrar-se carrega consigo três aspectos: o dejetar-se, a “abertura-de-mundo” e a “abertura-do-*Dasein*-de-afetabilidade”. O encontrar-se abre o *Dasein* em sua dejectão. Esse é o primeiro de seus caracteres ontológico existenciário. O encontrar-se da mesma maneira que é capaz de abrir o *Dasein* também tem a capacidade de fechá-lo. “É o que mostra o mau humor. Nele *Dasein* fica cego para ele mesmo, o mundo-ambiente ocupado se venda, o ver-ao-redor da ocupação se extravia”. (HEIDEGGER, 2014, p. 391). Ou seja, dependendo da tonalidade afetiva em que se encontra, *Dasein* pode estar aberto ou não aberto a determinadas possibilidades.

A tonalidade afetiva “ataca” repentinamente. Isso não se encontra nem fora, nem dentro; ele se manifesta como modo de ser-no-mundo, que vem à tona pelo modo de ser-no-mundo. “[...] Ele é um modo existenciário fundamental de abertura com igual originariedade de mundo, *Dasein*-com e existência, porque esta é ela mesma essencialmente ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 391). Tal abertura é, portanto, o segundo aspecto que caracteriza o encontrar-se.

O terceiro aspecto do encontrar-se é a afetabilidade. A abertura prévia de *Dasein* o permite ver-ao-redor, vir de encontro ao mundo. Isso significa estabelecer relações, ser afetado. A afetabilidade presente no encontrar-se diz sobre *Dasein* e não sobre o mundo. Isso significa que não é o outro, ou o subsistente, que afeta *Dasein*: é *Dasein* que possui a capacidade de ser afetado. Mesmo que a sua relação com o outro, ou com o mundo, “propicie” alguma tonalidade afetiva, não foi esse outro ou um subsistente que afetou o *Dasein*, uma vez que não está neles o poder ou a capacidade de afetar, mas sim no *Dasein* o poder de ser afetado. O “outro” não poderia afetar uma mesa, por exemplo, mas poderia o

Dasein ser afetado por este outro, caso ele estivesse propenso (aberto) a isso. *Dasein* é, então, passível de ser afetado por conta de sua estrutura constituída pelo encontrar-se.

A dejecção é o lançar-se de *Dasein*: Este é aberto ao mundo e constituinte de mundo, ele é ser com o mundo: Sendo assim, este também é disposto à afecção. Todos estes caracteres que formam o encontrar-se, atuam conjuntamente alcançando a abertura mais plena de *Dasein*. Nota-se, com a descrição do encontrar-se, o quão este modo de ser é fundamental na concepção construída por Heidegger sobre o sujeito humano, ou melhor, de *Dasein*.

Outro texto de Heidegger em que ele reafirma a tese de que *Dasein* já está sempre tomado por uma tonalidade afetiva é o supracitado: *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Neste, o autor explicita não só a presença constante de uma ou outra tonalidade afetiva em *Dasein*, como também a necessidade de um despertar de tal tonalidade afetiva, isto é: deixar aparecer, deixar que se manifeste aquilo que já está sempre presente em *Dasein*.

Heidegger escreve:

Tonalidade afetiva – não é justamente isso o que menos se deixa inventar, mas que sempre se abate sobre alguém; não é justamente isso que não estamos em condições de impingir, mas que se conforma por si mesmo? Não é justamente isto que não se alcança através da mera coação, mas em que caímos? Neste sentido, podemos e temos o direito a uma tal tonalidade afetiva quando a deixamos ser e não a alcançamos através de um impulso artificial e arbitrário. Ela já precisa estar aí. O que podemos fazer é apenas constatá-la. (HEIDEGGER, 2015, p. 78).

Portanto a tonalidade afetiva não pode ser, por assim dizer, “criada”. Ela já é constituinte de *Dasein*, é um existenciário e já está sempre aí. Qualquer tentativa de “compreendê-lo” está equivocada, uma vez que a compreensão já pressupõe a abertura trazida pela *Befindlichkeit*. O que pode ser feito, como aponta Heidegger, é constatá-las, bem como mantê-las despertas, no que se refere as tonalidades afetivas fundamentais, tais como o tédio profundo e a angústia.

O despertar⁴² da tonalidade afetiva é, para Heidegger o “deixá-la vir a estar desperta, e enquanto tal, justamente deixá-la ser [...] não falamos de uma constatação de uma

⁴² O termo “despertar”, aqui, nada tem a ver com os parâmetros de consciente e inconsciente da psicologia, pois para Heidegger “tudo é consciente”. [...] O motivo de utilizar o verbo “despertar” para se referir ao seu empreendimento em relação às tonalidades afetivas e não o verbo constatar e por despertar o filósofo

tonalidade afetiva fundamental, mas sim de seu despertar. Despertar é um fazer com que acorde, um deixar o que dorme vir a despertar”. (HEIDEGGER, 2015, p. 78-79).

As tonalidades afetivas estão sempre aí, elas constituem *Dasein*. Isto implica que elas não são causadas por algo externo a ele, mesmo porque, Heidegger discorda da relação sujeito e objeto construída pela tradição. Não há algo fora de *Dasein*, em sentido ontológico.

[...]as disposições não são causadas, não se trata aqui de encontramos algo que cause determinados afetos sejam esses fundamentais ou não, mas sim, enquanto modo de ser do ser-aí, os afetos sempre estão aí como um modo de ser no mundo e estes podem estar despertos ou não”. (SILVA, 2020, p. 80).

“No ser do estado-de-ânimo⁴³, *Dasein*, conforme-ao-ser-do-estado-de-ânimo, já está sempre aberto ao ente o qual *Dasein* foi entregue em seu ser como o ser que ele tem de ser existindo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 385). *Dasein*, pelo ser e conforme-ao-ser-da-tonalidade-afetiva, está sempre aberto e responsabilizado pelo ente que ele mesmo é e tem de ser. Porém isto não significa que ele se conheça como tal, isto é, que ele esteja ciente de tal abertura.

Mesmo na maior indiferença e cotidianidade, o “o que é” de *Dasein* e o seu que “tem de ser” é ou pode surgir, pode mostrar-se. Não podemos afirmar isso sobre o seu “de onde” (origem/passado) e de seu “para onde” (destino/futuro), que permanecem obscuros a nós. O “ser” se mostra como ele é, mas não tendo ele uma essência pré-estabelecida. Tanto a sua origem quanto o seu futuro permanecem desconhecidos, indeterminados, obscuros. As tonalidades afetivas não têm origem nem destino, elas são modos de ser de *Dasein*.

Mesmo estando sempre em uma tonalidade afetiva, em sentido ôntico-existencial, isto é, cotidianamente, *Dasein* busca esquivar-se de ser aberto na tonalidade afetiva. Isso significa que em seu modo-de-ser cotidiano *Dasein* tenta fugir, não dando atenção à abertura, à “compreensão” causada por tal tonalidade, mas, sendo ele um ente ôntico-ontológico, sua tentativa de fuga é falha, uma vez que em sentido ontológico-existenciário, *Dasein* e compreende nessa esquiva também. Mesmo na tentativa de fugir, de esquivar-se, a tonalidade afetiva abre *Dasein*, e essa abertura é o que remete *Dasein* ao que ele mesmo é, ao que nós somos: entes indeterminados e lançados no mundo. Por meio de tal definição se mostra que *Dasein* é, para ele mesmo, um fardo a carregar.

compreende um fazer-com-que-acorde: “‘O que dorme’ está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí”. (HEIDEGGER, 2011, p. 79). (SANTOS; GIOVANI, 2020, p. 191).

⁴³ Lê-se como sinônimo de tonalidade afetiva.

Essa indeterminação também diz respeito ao que mencionamos há pouco como obscuro. Lembremos o “de onde” e o “para onde”. Estes não revelam origem nem destino, mas marcam o caráter de ser de *Dasein* enquanto ser-dejetado, enquanto *Geworfenheit*, e isto significa, nas palavras de Heidegger “a factualidade a entrega a responsabilidade, ‘o que é e tem de ser’”. (HEIDEGGER, 2014, p. 387). Este que é e tem de ser trazido à tona pela abertura do *encontrar-se* não se trata, meramente, de características acidentais deste ente, mas, em vez disso, ressalta-se que “O que é aberto no *encontrar-se* tem de ser concebido como determinidade existenciária do ente que é no modo de ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 387).

“O ser do estado-de-ânimo do encontrar-se constituiu existencialmente a abertura do *Dasein* para o mundo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 393). É por meio da tonalidade afetiva que *Dasein* “descobre” e apreende o mundo. Consoante o exposto, percebe-se que o encontrar-se não é algo de menor importância na teoria heideggeriana. Ao contrário, a *Befindlichkeit* é um dos existenciários fundamentais do ser-aí, é sua abertura.

Nos §§ de 29 a 31 de *Ser e Tempo*, os existenciários *Befindlichkeit* e *verstehen* são apresentados como existenciários fundamentais de *Dasein*, que constituem o seu “aí”, constituem a abertura do ser-no-mundo. Estes existenciários são concomitantes e co-origenários, estão sempre articulados. E o discurso (*Rede*) é o responsável por tal articulação. O existenciário *encontrar-se* é sempre junto as coisas do mundo, é um modo de abertura, do vir de encontro com entes intramundanos. O *entender* (*Verstehen*) é modo de abertura que abre *Dasein*, abre-nos ao nosso próprio ser. E o *discurso* (*Rede*) então, não é abertura de algo pontual como os demais, mais é a articulação destes.

A questão que dirigiu o presente capítulo visava o ser do “aí”. Seu tema foi a constituição ontológica da abertura que por essência pertence a *Dasein*. Seu ser é constituído no *encontrar-se*, no *entender* e no *discurso*. O modo-de-ser cotidiano da abertura é caracterizado pelo *falatório*, pela *curiosidade* e pela *ambiguidade*. Esses fenômenos mostram a mobilidade do decair, com os caracteres essenciais da tentação, da tranquilização, do estranhamento e do ficar preso em si mesmo. (HEIDEGGER, 2014, p. 505).

3. A COTIDIANIDADE

3.1 O DECAIR

Os conceitos decair e dejecção presentes no texto *Ser e Tempo*, auxiliarão a discussão sobre a cotidianidade de *Dasein* no que tange as tonalidades afetivas. Começamos pelo fenômeno do decair, que é, por Heidegger, documentado como “um *modus* existenciário do ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 495) Este *modus* é composto pelo falatório, a curiosidade e a ambiguidade, existenciários que caracterizam tal decadência. Essa decadência nos é apresentada como o modo em que *Dasein* é cotidianamente o seu “aí”. Não se trata, pois, de uma decadência em sentido negativo, tão pouco se trata de um decair de um plano “puro e superior”.

O decair de *Dasein* é um decair junto ao “mundo” da ocupação, ou ainda, o decair “significa ser absorvido no ser-com-o-outro, na medida em que este é conduzido (justamente) pelos existenciários, falatório, curiosidade e ambiguidade”. (HEIDEGGER, 2014, p. 493). Sendo assim, nós abordaremos estes existenciários, em uma breve descrição, para trazer à tona este modo-de-ser de *Dasein* em âmbito cotidiano, modo este que *Dasein* se mantém, absorvido pelo mundo e conduzido pela “publicidade” dos existenciários supracitados.⁴⁴

É nos parágrafos 35, 36 e 37 de *Ser e Tempo* que Heidegger nos apresenta os existenciários *Falatório*, *Curiosidade* e *Ambiguidade*. Estes existenciários apresentam a mobilidade do decair. O modo-de-ser em que *Dasein* se mantém é caracterizado por estes existenciários. Estes compõem propriamente a estrutura do decair de *Dasein*, tal como demonstraremos a seguir.

⁴⁴ Falatório, curiosidade e ambiguidade caracterizam o modo de ser em que *Dasein* é cotidianamente o seu aí, o qual é a abertura do ser-no-mundo. Esses caracteres, como determinidades existenciárias, não são subsistentes no *Dasein*, mas constituem o seu ser. Neles e em sua conexão conforme-ao-ser, desvenda-se um modo-de-ser fundamental do ser da cotidianidade, a que damos o nome de decair. (HEIDEGGER, 2014, p. 493).

3.1.1 *Das Gerede* (O falatório)

Segundo Heidegger “O falatório é para *Dasein* uma abertura para que ele seja entendedor em relação a seu mundo, aos outros e a si mesmo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 495). Isto é: o falatório refere-se ao modo cotidiano de interpretação e compreensão de *Dasein*. Trata-se de uma abertura que permite ao *Dasein* compreender e interpretar os outros, a si mesmo, e o mundo. Essa compreensão ou interpretação, porém, é superficial. É uma forma de comunicação em que não há aprofundamento sobre aquilo do que se fala. O falatório pertence ao âmbito cotidiano de um mundo compartilhado em que se reproduz falas que aparentam saber ou compreender bem do que se fala, quando, na verdade, é apenas uma compreensão mediana.

Isto significa que, o falatório que se dá nas relações e interpretações cotidianas é também um modo de fechar o ser. Devemos nos ater, porém, que ser uma compreensão mediana daquilo que se fala, não é o mesmo que reduzi-la a um mero “blá blá blá”, digamos assim. De forma alguma o falatório deve ser lido de modo pejorativo. Ao invés disso, o falatório pode ser compreendido como “uma” “fala já proferida no mundo”.

Gerede é fala desarraigada da situação particular e da experiência de *Dasein* particular, transmitindo a interpretação geral, do a-gente: “As coisas são assim porque é assim que delas se fala” [...] “Minha crença de que todos morrem, por exemplo, não se baseia na minha experiência pessoal, mas no fato de que todos dizem”. (INWOOD, 2002, p. 64). Como supracitado o falatório não é uma fala vazia. Na verdade se trata de interpretabilidade mediana.

Dasein nunca é capaz de rejeitar esse cotidiano ser-do-interpretado no qual de imediato cresceu. Todo entendimento, interpretação e comunicação genuínos, toda redescoberta e toda a reapropriação se efetuam nele, a partir dele e contrariamente a ele. Nunca há um *Dasein* que, intocado e incontaminado cada vez por esse ser-do-interpretado, se instale diante da terra virgem de um “mundo” em si, a fim de somente então contemplar o que lhe vem de encontro. (HEIDEGGER, 2014, p. 477).

O que se obtém, ou o que se comunica pelo falatório permanece nesse âmbito de compreensão mediana. “O falatório é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia

apropriação da coisa”. (HEIDEGGER, 2014, p. 475). Esse falatório pertence ao âmbito cotidiano de um mundo compartilhado no qual *Dasein* já está sempre lançado.

Aquilo que constitui e descreve o decair de *Dasein*, o mostra como ser-no-mundo que este necessariamente é. Como ente que não pode rejeitar esse – cotidiano ser do interpretado. O decair de *Dasein* neste mundo compartilhado faz deste o seu mundo familiar e pré-compreendido. E, é justamente esta pré-compreensão que guia nossas ações cotidianas. Como apresenta Seibt (2014):

Dasein não consegue eliminar este estado no qual se desenvolve. (modo-de-ser da medianidade cotidiana em que *Dasein* se mantêm) Essa abertura é sua condição de possibilidade de acesso ao mundo, ao sentido. O ser humano não se torna humano fora de um ambiente humano, histórico determinado, constituído de sentidos, valores e relações. (SEIBT, 2014, p. 175).

Heidegger enfatiza este aspecto de que *Dasein* já sempre se encontra em um contexto de compreensão e interpretação do “mundo” que se dá por meio do falatório. Este por sua vez, está associado a interpretação mediana, a qual todos, não só tem acesso, como a constituem, formando assim uma teia de relações e significados compartilhados entre si, que não se trata de uma interpretação “autêntica” sobre aquilo que se fala, ou interpreta. Este falatório é justamente a ação em que se reproduz falas que aparentam saber ou compreender bem do que se fala, quando, na verdade, é apenas uma compreensão mediana.

[...] na compreensão mediana, o discurso enquanto comunicação pode ser compreendido porque todos estão nessa mesma possibilidade de compreensão, nessa mesma medianidade. A convivência se dá a partir dessa compreensão comum expressa no falatório, mas na qual importa mais a fala do que o objeto referencial dela. (SEIBT, 2014, p. 175).

Destacamos, então, alguns dos aspectos principais do falatório. Partindo da compreensão de que *Dasein* é sempre lançado, dejetado no mundo, e o modo de ser em que *Daseins* e mantêm, de pronto e no mais das vezes, é o a-gente, é o modo de ser do âmbito cotidiano. *Dasein* é decaído em um mundo já dado, e não pode ser de outro modo. O falatório é um dos existenciários que constituem tal decadência, juntamente à curiosidade e a ambiguidade. O falatório é o que permite *Dasein* interpretar, de modo superficial, o mundo, os outros e a si mesmo. Trata-se de uma condição de possibilidade de acesso ao mundo. Essa

interpretação superficial se dá, também pelo aspecto do falatório, em que se repete os dizeres, em que se preocupa mais com a própria fala do que com o objeto de que se fala, como supracitado. Tal como ressalta Seibt (2014) o falatório: “É uma conversa que nunca cessa. Uma conversa que inclui não somente o discurso (Rede) falado e escrito, mas que transparece no uso das coisas, nas formas de vida”. Trata-se, portanto, de uma interpretação compartilhada sobre o mundo, sobre a vida, sobre a vida cotidiana.

3.1.2 Die Neugier (Acuriosidade)

Na análise do entender e da abertura do “ai” em geral, remeteu-se ao *lumen naturale* e se deu o nome de clareira de *Dasein* à abertura do ser-em, na qual é pela primeira vez somente possível algo assim como a visão. A visão foi concebida em referência ao modo-fundamental de todo abrir do *Dasein*, isto é, o entender, tomado no sentido da genuína apropriação do ente em relação a qual o *Dasein* pode se comportar conforme suas essenciais possibilidades-de-ser. (HEIDEGGER, 2014, p. 479).

Heidegger abre o § 36 de *Ser e Tempo*, então, com essa relação entre luz, clareira, conhecimento, abertura, visão, tal como foi feito pela tradição filosófica ocidental, que abordou a visão, o ver, como uma ferramenta para o conhecimento, uma ferramenta de acesso ao ser. Como exemplo ele cita Parmênides, que afirma que “Ser é o que se mostra no puro perceber vidente e só esse ver descobre o ser.

O autor traz alguns exemplos em que usamos corriqueiramente a semântica do termo visão para nos referirmos a percepção de “objetos”, os quais queremos que alguém conheça tais como quando dizemos “olha como soa” “olha como cheira”, “olha como é duro”. Isto é, Heidegger faz uso da figura de linguagem sinestesia. Ele determina a visão como o sentido que prevalece sob os demais e nos permite conhecer determinado objeto. Diz Heidegger: “[...] ‘concupiscência dos olhos’ (é) à experiência de todos os sentidos em geral, porque quando se fala de conhecer, os outros sentidos fazem sua, por uma certa semelhança, a operação de ver, em que os olhos têm precedência”. (HEIDEGGER, 2014, p. 483).

É nesse sentido que a curiosidade funciona, então, como um modo de visão da cotidianidade. Sem se “preocupar” com o entendimento daquilo que vê, guiada pelo

falatório⁴⁵, a curiosidade faz sempre migrar de uma possibilidade para outra, vindo aquilo que pode vir de encontro em seu mundo circundante. Trata-se de uma busca pelo uma possibilidade outra, pela novidade. “A busca orientada pela curiosidade intenta seu objeto pela simples curiosidade, no ver por ver, buscando sua aparência. Ela abandona-se ao mundo, buscando sempre novas possibilidades de diversão, de renovação constante”. (SEIBT, 2014, p. 180).

Esse modo-de-ser cotidiano a mantém inicialmente ocupada, mas ao desocupar-se torna-se “livre” e aberta. Nesta abertura ela está sempre entre distanciar-se e aproximar-se. Distancia-se à procura de novas possibilidades para si, tornando-se, como diz Heidegger, “incapaz de permanecer no imediato”, e por isso está sempre *dispersa em novas possibilidades*. Essas características fazem da curiosidade inquieta.

Busca o novo só para saltar novamente desse para outro novo [...] a curiosidade se caracteriza por uma específica incapacidade de permanecer no imediato. (isto é, junto a aquilo que vê). [...] não busca também o ócio da detenção considerativa, mas ao contrário, busca inquietação e a excitação do sempre novo e a mudança que vem de encontro. Nessa incapacidade de permanecer nas coisas, a curiosidade se ocupa da constante (capacidade) possibilidade da distração. (HEIDEGGER, 2014, p. 485).

Esses saltos de um “lugar” a outro fazem com que a curiosidade esteja em todos os lugares, bem como, em lugar algum trazendo à tona a ambiguidade, terceira característica do decair.

3.1.3 *Die Zweideutigkeit* (A ambiguidade)

A ambiguidade ocorre no cotidiano do ser-um-com-o-outro e ela também ocorre na relação de *Dasein* consigo mesmo. Mas, o que é, de fato, essa tal ambiguidade? Ela ocorre quando parece ter sido autenticamente entendido, mas não o é, ou não parece ser entendido quando na verdade é. Essa ambiguidade é firmemente estabelecida e antecipa as possibilidades de *Dasein*.

Cada um ser-um-com-o-outro já suspeitou e rastreou o “entendimento” das coisas. Nessa relação, tudo é previamente conhecido por ambas as partes, têm-se o entendimento do

⁴⁵ A curiosidade é guiada pelo falatório naquilo pelo que ela deve se interessar. Um não se dá à margem do outro, são concomitantes. Um arrasta o outro, como diz Heidegger (1998, p. 195). Para o falatório tudo está explicado e compreendido, enquanto para a curiosidade nada escapa ou está fechado. Dessa forma, garantem para *Dasein* a impressão de que a vida está sendo bem e plenamente vivida. (SEIBT, 2014, p. 181).

“senso comum”, a interpretabilidade do falatório. E na lida com o outro se mantém e fortalece tal interpretação. “Não somente cada qual conhece e discute o que é e sobrevém, mas além disso, cada um já sabe como discorrer sobre o que deve ocorrer efetivamente. Cada um já suspeitou e rastreou o que os outros já suspeitaram e rastrearam”. (HEIDEGGER, 2014, p. 487).

Quando as possibilidades projetadas na cotidianidade se tornam efetivas, a ambiguidade cuida para que o interesse “morra” imediatamente. Isto se dá porque “[...]esse interesse só se mantém, no modo da curiosidade e do falatório, enquanto se dá a possibilidade descompromissada de só-suspeitar-em-comum”. (HEIDEGGER, 2014, p. 489). Isto é, na efetivação de uma possibilidade, *Dasein* volta para si e isto já não é do interesse da ambiguidade, não diz respeito ao modo de ser cotidiano de *Dasein*.

Quando *Dasein* se volta a si mesmo, o falatório e a curiosidade perdem a sua força: “afinal, o falatório não pode mesmo suportar o que ele sempre suspeitou e constantemente exigiu ocorra agora de modo efetivamente real, pois com isto, retira-se-lhe nada menos do que a oportunidade de continuar suspeitando”. (HEIDEGGER, 2014, p. 489). Nas palavras de Seibt “As possibilidades próprias de *Dasein* só aparecem quando o falatório e a curiosidade perdem sua força e, dessa forma o interesse “comum” deixa de ser determinante, o *Dasein* apropria-se de si mesmo, do seu ser-no-mundo”. (SEIBT, 2014, p. 185).

O que precisamos frisar sobre a ambiguidade é que ela justamente mantém, ou melhor, permite os aspectos que mantêm *Dasein* em sua decadência cotidiana, pois a curiosidade e o falatório estão sempre em uma conexão que “leva” à ambiguidade. A ambiguidade é responsável por evidenciar tanto os aspectos quanto a relação entre o falatório e a curiosidade. “A ambiguidade representa o modo como as coisas sempre já vem ao encontro e são interpretadas no impessoal de *Dasein*”. (SEIBT, 2014, p. 182).

A conexão entre estes três existenciários – falatório, curiosidade e ambiguidade – constituem a decadência do modo de ser cotidiano de *Dasein*. Tal conexão mantém-se em movimento em uma “espécie” de círculo constante, um turbilhão ou redemoinho, no qual os três estão agindo de modo concomitante, sendo interdependentes em um movimento de queda. Uma queda sem solo a partir de uma abertura inautêntica de possibilidades. “A ambiguidade do público ser-do-interpretado dá o prévio discorrer sobre algo e a suspeição curiosa como o acontecimento verdadeiro, carimbando como a execução e a ação como algo secundário e desimportante”. (HEIDEGGER, 2014, p. 489).

Na ambiguidade “Tudo se afigura autenticamente entendido, apreendido e expresso e, no fundo, não o é, ou então, parece e, no fundo é”. (HEIDEGGER, 2014 p. 487). Nota-se o estar e não estar fixo em uma possibilidade da curiosidade, bem como, o saber superficial do falatório. “Essa ambiguidade sempre propicia à curiosidade o que ela busca e ao falatório dá a ilusão de que nele tudo se decidiria”. (HEIDEGGER, 2014, p. 491). Esse é o modo do a-gente em que *Dasein* é no mais das vezes, em que tudo parece claro e resolvido, onde tudo é confortável. “[...] a ambiguidade age para que o poder do falatório e da curiosidade não seja comprometido. Evita que *Dasein* renuncie ao que já foi aberto pela interpretação pública e faz com que se mantenha nela”. (SEIBT, 2014, p. 183).

Estes três existenciários, falatório, curiosidade e ambiguidade, portanto, constituem o decair de *Dasein*. E este se mantém, cotidianamente nessa decadência. Fazendo parte de sua própria estrutura, *Dasein* não escolhe estar ou não imerso no impessoal, estar decaído na ambiguidade cotidiana. “Ambíguo o *Dasein* o é sempre ‘aí’, isto é, na abertura pública do ser-em-com-o-outro, onde o falatório mais ruidoso e a curiosidade mais inventiva mantêm funcionando o ‘estabelecimento’ onde cotidianamente tudo ocorre e no fundo nada acontece”. (HEIDEGGER, 2014, p. 491).

4. A LEITURA HEIDEGGERIANA SOBRE AS TONALIDADES AFETIVAS

Faz-se necessário destacar algumas das tonalidades afetivas presentes na filosofia de Heidegger, em caráter de explicitação, uma vez que visamos alcançar a relevância das tonalidades afetivas de *Dasein* em seu âmbito cotidiano. Como é por nós conhecido, Heidegger apresenta as tonalidades afetivas como uma abertura do ser-aí. Em sua vida cotidiana, as tonalidades afetivas não devem ser menosprezadas pela comum e falsa “crença” ou “sensação” de que na cotidianidade tudo está resolvido, que esse modo de ser em que *Dasein* se mantém geralmente é menos relevante para um entendimento sobre o próprio *Dasein*, em relação à quando ele é “atravessado” pela da angústia, por exemplo, pois sabemos que há um ranqueamento no que se refere as tonalidades afetivas⁴⁶.

Pretendemos dar destaque para o encontrar-se de *Dasein* em âmbito cotidiano e contribuir com a construção da literatura sobre o conceito *Befindlichkeit*. Vimos que Heidegger atribui grande valor ao conceito *Befindlichkeit* por ser este um existenciário fundamental e constituinte da estrutura ontológica de *Dasein*. Vejamos, portanto, uma breve descrição, de três destas tonalidades afetivas: o medo, a angústia, e o tédio.

O próprio filosofar não se dá em qualquer humor, mas em um humor com características específicas: “Vale despertar uma tonalidade afetiva fundamental, que nosso filosofar deve assumir; não a tonalidade afetiva fundamental. Por conseguinte, não há apenas uma única, mas diversas tonalidades afetivas fundamentais”. (HEIDEGGER, 2006, p. 71).

⁴⁶ A descrição das tonalidades afetivas apresentada por Katerine, com base no texto *Ser e Tempo*, nos auxilia a compreender da amplitude que este conceito alcança, bem como reafirma o ranqueamento presente entre as tonalidades afetivas, tal como proposto por Heidegger. Enquanto parte dessas tonalidades passaram quase que despercebidas, outras, tais como a angústia serão necessariamente percebidas por colocar *Dasein* diante de si mesmo. E assim sendo, a angústia é posta como uma tonalidade afetiva fundamental, e, portanto, apresenta um caráter de superioridade em relação as demais tonalidades. “Moods are ways in which things show up to us as what they are and as mattering to us in some particular way. Moods are not subjective colorings laid over our commerce with entities and our relations to ourselves but are part of what it is for us to encounter anything at all. Most moods are backgrounds. Like soundtracks or climates, they set the stage for our immersion in our lives. Such moods saturate our experiences and typically go unnoticed. But there are also moods that pick us up from the midst of our lives and throw us back on ourselves. These strike us without warning and allow us to strike ourselves in new ways. Angst is such a mood”. (WITHY, 2015, p. 52)

4.1 O medo como uma tonalidade afetiva cotidiana

Medo é a tonalidade afetiva que em sua estrutura tríplice demonstra os três caracteres do encontrar-se, que são: o *de que* se tem medo, que representa a característica de abertura de mundo; o *ter medo*, que é equivalente a ser afetado; enquanto o último aspecto é o *porquê do medo* que se refere a dejectação⁴⁷. O medo pode se mostrar por meio do encontro com outros entes, como por um subsistente ou um utilizável ou mesmo um outro *Dasein*. Porém, como apresenta Heidegger, o que nos interessa é entender a estrutura fenomênica que permite o medo, aquilo que o *Dasein* vê como ameaçador, aquilo que vem de encontro, o que carrega o caráter ameaçador. Essa estrutura da qual Heidegger fala nos indica que *Dasein* só compreende algo como ameaçador justamente por já estar “afinado” na tonalidade afetiva do medo. Esta estrutura o permite identificar ou compreender algo como uma possibilidade ameaçadora.

A ameaça significa aquilo que se apresenta como um dano dentro do conjunto de relações, pelo *Dasein*, estabelecida e bem determinada⁴⁸. O dano que poderá ou não o atingir mostra ao *Dasein* sua própria insegurança. É ameaçador por ainda não estar perto o suficiente para atingi-lo. Portanto, o nocivo carrega uma esperança, e esta, por sua vez, “condiciona” o medo. De que modo? Isto que causa medo, o temível, dentro da associação estabelecida por *Dasein* ainda não está perto o suficiente para que este possa “controlá-la” ou dominá-la, mas está perto o bastante para enxergá-la como ameaça. Sabendo que está “ameaça” pode acertá-lo ou não, ele segue na esperança de que não o acertará. Essa esperança ou possibilidade, tanto para ser acertado ou não, é justamente o causador ou a condição para sentir o medo. Isso demonstra a característica de abertura de mundo do encontrar-se: “O temor não é apenas um sentimento interno; ele abre um mundo de ameaças potenciais”. (INWOOD, 2002, p. 7).

O ter medo em si é, como já mencionado, o mesmo que deixar-se afetar, isto é, possibilitar aquilo que *Dasein* vê como ameaçador. Ora, isso não significa que se sabe do que se tem medo antes de senti-lo, bem como não significa que ao conhecer aquilo de que se tem medo faça com que o medo desapareça. Ter medo remete à afetabilidade de *Dasein*

⁴⁷ A abertura de mundo, a afetabilidade e a dejectação, como já mencionado nesta pesquisa, são as três características estruturais da *Befindlichkeit*, o encontrar-se.

⁴⁸ Isto, por sua vez, nos mostra que o medo está “contido” no âmbito ôntico de *Dasein*. É a tonalidade afetiva usada por Heidegger para explicitar a *Befindlichkeit*, existenciário fundamental, no modo em que *Dasein* se mantém no mais das vezes.

em sua abertura de mundo. Estamos, pois, diante de duas características do encontrar-se relacionadas.

A dejectão por sua vez, diz respeito ao porquê do medo. Ao que Heidegger nos diz: “(O) *porquê* de o medo temer é o ente que a si mesmo se atemoriza, o *Dasein*”. (HEIDEGGER, 2014, p. 403). *Dasein*, que é um ente finito e indeterminado, quando se atemoriza, é porque o seu ser está em “jogo”. *Dasein* é o ente que está sempre dejetado, lançado no mundo. Sabe que sua única determinação é findar. Existem possibilidades em diferentes momentos em que este pode ou não deixar de ser.

Apenas aquele que é ameaçado pode sentir medo, pois “O ter medo abre esse ente em seu estar-em-perigo, no estar abandonado a si mesmo. O medo sempre desvenda, ainda que em mudável expressividade, sempre desvenda o *Dasein* no ser do seu aí”. (HEIDEGGER, 2014, p. 403). Ainda que *Dasein* tema por seus bens ou pelos outros, isto diz respeito sobre seu estar em jogo. Trata-se de um temer por si mesmo, “pois *Dasein* como ser no mundo está ocupado cada vez junto-a. no mais das vezes e de pronto *Dasein* é a partir daquilo que se ocupa. Seu estar em perigo é uma ameaça ao seu ser junto-a. (HEIDEGGER, 2014, p. 403).

Destacamos o “temer por”. *Dasein* pode temer por um outro, seja um bem material ou um outro *Dasein*, e isto significa temer deixar de ser-junto-a. Quando temo pela minha amiga que percorrerá um longo caminho sozinha a noite, não significa, pois, um “co-amedrontar”, pois ela pode não sentir medo algum. Tampouco significa retirar-lhe o medo, mas sim, implica que temo em deixar de ser sem ela. Pois eu sou-junto-a-ela.

O medo tem outras variáveis, tais como o pasmo, a timidez e o horror, por exemplo, e podemos observar todas essas variáveis na vivência cotidiana de *Dasein*. Os diversos modos os quais *Dasein* pode sentir medo em seu âmbito ôntico demonstram que *Dasein* é ontologicamente temeroso. Ou seja, este tem de fato o encontrar-se como um existenciário originário em sua estrutura ontológica. O encontrar-se é a estrutura fenomênica que permite o medo. E descrever o medo possibilita, portanto, a compreensão da estrutura deste encontrar-se.

Tonalidades afetivas, tais como o medo, abrem e fecham possibilidades. Estes dão o tom das nossas experiências. Não podemos, pois, escolher sentir ou não medo, estar ou não

angustiado, as “tonalidades afetivas”⁴⁹ não são por nós deliberadas, ao passo que dão o tom do nosso “comportamento”⁵⁰. Se repetidamente brinco com um amigo sobre sua aparência e ele sempre leva a piada como uma brincadeira, que de fato é, estranho-o quando, em mais uma de minhas piadas, ele se retrai, se mostra desconfortável, reclama, no lugar de brincar comigo de volta como sempre fazemos. Isto indica que, não estávamos na mesma sintonia, no mesmo tom. Meu amigo estava em outra afinação, que o fechou, fechou-o para a possibilidade de brincarmos um com o outro.

Dasein não opta por estar imerso ora no âmbito ôntico e cotidiano ora no âmbito ontológico. Não se trata de um estado voluntário. As tonalidades afetivas abrem e fecham possibilidades. Ao ser tomado pelo medo, *Dasein* pode perceber algo como ameaçador; tomado pela angústia, *Dasein* e percebe suspenso no nada, e tudo aquilo que conhece de si e do mundo perde o seu significado. Sabendo que as tonalidades afetivas tonalizam o ser-no-mundo, isto é, fazem parte da constituição de *Dasein* de seu existir como tal, ainda que cada tonalidade afetiva a sua maneira. Heidegger descreve algumas delas relacionadas ao âmbito ôntico e outras ao âmbito ontológico⁵¹.

Com isso apontamos o que será exposto a seguir. A tese de que a angústia retira *Dasein* do seu âmbito cotidiano apenas factualmente, não fatualmente. Enquanto o medo “aparece” em âmbito ôntico, onde haverá o ente que *Dasein* possa perceber como ameaçador, a angústia, por sua vez, dá-se em âmbito ontológico, justamente por não ter um ente causador determinado, dada a sua impossibilidade de determinação. Na descrição dos pontos principais da angústia organizados a seguir, tornar-se-á evidente a distinção entre o medo, como uma tonalidade afetiva que se mantém presente no modo de ser cotidiano de *Dasein*, e a angústia, como uma tonalidade afetiva que, apesar de irromper-se em *Dasein* no âmbito cotidiano, restringe-se ao âmbito ontológico.

4.1.2 Angústia: tonalidade afetiva fundamental

⁴⁹ Tonalidade afetiva, é a expressão escolhida por Casanova para traduzir o termo *Stimmung* no texto *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Faremos também o uso, tanto desta tradução quanto deste texto, a fim de dar conta da abrangência que a discussão alcança.

⁵⁰ Contudo, não quero dizer que as tonalidades afetivas ditam, por assim dizer, o agir humano. Pela proposta de Heidegger elas afinam o nosso modo de estar no mundo naquele momento.

⁵¹ Sabemos que não há, verdadeiramente, uma cisão entre ôntico e ontológico. Assim como Heidegger a utilizamos aqui apenas para fins didáticos, com o objetivo de tornar clara a nossa discussão.

Observamos que o *encontrar-se* é um existenciário fundamental em *Dasein* e está sempre afinado por uma tonalidade afetiva. Heidegger, além de romper com os estigmas relacionados às tonalidades afetivas, também destacou entre elas a angústia como o *encontrar-se* fundamental que permite *Dasein* voltar-se para si mesmo e para o sentido do ser em geral.

Ainda que, em *Ser e Tempo*, a angústia seja apontada como a tonalidade afetiva fundamental que permite *Dasein* enxergar a propriedade e a impropriedade de seu ser, as demais tonalidades afetivas, ditas do âmbito cotidiano, continuam aí e são também constituintes de *Dasein*. Não é nossa pretensão tentar descrever, tampouco equiparar todas as tonalidades afetivas possíveis de *Dasein*, mesmo porque o próprio Heidegger estabelece certa prioridade à angústia, pelos motivos que veremos a seguir neste trabalho, mas sim, dar destaque para a necessidade de pensa-las sob o âmbito cotidiano, na busca por contribuir com a construção da literatura corrente sobre o conceito *Befindlichkeit*.

E, mesmo que a angústia tenha sido apresentada como a mais fundamental entre elas, não significa, porém, que as tonalidades afetivas da vida cotidiana devam ser desprezadas com base na falsa crença de que na cotidianidade tudo está resolvido, ou que o modo de ser que *Dasein* é na cotidianidade seja de menor relevância que o modo de ser de quando *Dasein* é atravessado pela angústia.

A angústia é a tonalidade afetiva que retira *Dasein* de sua decadência cotidiana. Comumente perdido em seu modo-de-ser em a-gente, na angústia *Dasein* volta-se para si mesmo, enquanto si mesmo. Este fenômeno (angústia) permite que *Dasein* veja como ele propriamente é. Nesse sentido a angústia nos permite que nos percebamos como seres não estáveis, como entes abertos, lançados no mundo, como projetos que precisam se construir⁵².

A angústia isola *Dasein* do “mundo” e o impede de entender o “mundo” e a si mesmo a partir da interpretação cotidiana, do falatório, da curiosidade etc. Em outras palavras, angústia é o *encontra-se* fundamental de *Dasein* que o permite pôr-se diante de si mesmo, estando assim, apartado do modo-de-ser cotidiano e impessoal. *Dasein* ultrapassa, então, o

⁵² Tal caráter fundamental implica também que é só na angústia que *Dasein*, diante de si mesmo, pode escolher-se autêntico ou inautêntico. Because fundamental moods reveal *Dasein* as such and entities as a whole, they play a central role in Heidegger’s philosophical method, in poetry’s ability to found new worlds, and in *Dasein*’s becoming authentic. (WITHY, 2021, p.500).

seu modo de ser cotidiano e, “fora” da decadência se depara com suas possibilidades de ser mais próprias. Como apresenta Werle:

O lado “positivo” deste fenômeno (angústia) é que ele coloca pela primeira vez a existência humana diante de si mesma, fazendo com que o *Dasein* possa ultrapassar a si mesmo, alcançando uma situação concreta de transcendência. Diz Heidegger “Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua decadência, e lhe revela a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser” (WERLE, 2003, p. 110).

Ao tratar deste fenômeno, a distinção entre ele e o medo é um dos primeiros destaques apontados por Heidegger no § 40 de *Ser e Tempo*, dada a afinidade entre os dois. Existe uma linha tênue entre estas tonalidades afetivas. Pode-se dizer que o medo é uma derivação da angústia, sendo a angústia referente ao âmbito ontológico e o medo a expressão da angústia em âmbito ôntico. Ambos fazem com que *Dasein* tema deixar de ser. No medo, *Dasein* conhece o seu ameaçador e teme findar, portanto, deixar de ser; nele existe uma luta, uma ação, um desejo por “sobrevivência”. Por sua vez, a angústia, aquilo que ameaça *Dasein* é indeterminado e não há contra o que lutar. Os símbolos, os entes, as coisas que preenchem o mundo de significados se perdem. Com isso *Dasein* deixa de ser aquilo que conheceu, deixa de ser aquele que constitui mundo, que atribui significados, ele teme deixar de “existir”.⁵³

O medo é sempre medo de... ou seja, há sempre um “diante-de-quê” se tem medo. “O diante de que se tem medo, o que dá medo, o “temível” é cada vez um ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo, um ente do modo-de-ser do utilizável, do subsistente ou do *Dasein*-com. (HEIDEGGER, 2014, p. 399). Ter um “ente causador” é um dos aspectos que distingue as tonalidades afetivas medo e angústia, uma vez que a angústia não tem um diante-de-que discriminado. O caráter indeterminado daquilo diante-de-que a angústia se angústia, não é, portanto, um ente/subsistente/utilizável, e, por vezes, é lido apressadamente como um “nada”, e de fato é, mas esse nada é um nada de utilizável.

⁵³ O que ameaça o angustiado - Diz Heidegger- está em todo lugar e em lugar algum, ao mesmo tempo. Não se pode dizer que a angústia se aproxima ou se distancia, ela é onipresente. Por isso, envolve o homem com um sentimento de estranheza radical. Todos os socorros e todas as proteções ineficazes para debelá-la; o homem sente-se completamente perdido e desvalido. Não tendo coisa alguma do mundo como causa, a angústia teria sua fonte no mundo como um estado puro. O mundo surge diante do homem, aniquilando todas as coisas particulares que o rodeiam e, portanto, apontando assim para o nada. O homem sente-se assim como um ser-para-a-morte. (CHAUÍ, 1999, p. 8).

“Quando a angústia se aquietou, o discurso cotidiano costuma dizer: ‘não era propriamente nada’”. (HEIDEGGER, 2014, p. 523). Ou seja, nada que pudéssemos nomear, nada que pudéssemos apontar entre os utensílios e entes do interior do mundo. Porém “o nada da utilizabilidade se funda em algo mais originário: o mundo [...] O diante-de-que a angústia se angústia é o ser-no-mundo ele mesmo”. (HEIDEGGER, 2014, p. 524-525).

Na angústia, o mundo ôntico, da ocupação, perde seu significado. *Dasein* perde tudo aquilo que lhe é cotidiano ou familiar que, geralmente, lhe mantém ocupado. *Dasein* encontra-se fora de casa, encontra-se em um “lugar” de estranhamento. E, por conta deste estranhamento, *Dasein* busca a todo custo uma fuga na tentativa de voltar a sua ocupação cotidiana. Essa fuga é, portanto, a decadência para aquilo que lhe é conhecido e familiar, que lhe “distrai” de seu ser mais próprio, que o mantém em sua vida inautêntica.

“A angústia manifesta o nada” (HEIDEGGER, 1999, p. 57). Isso porque a angústia suspende o “mundo” de *Dasein*. Isto é, ela isola *Dasein* do “mundo”, e, sendo assim, este não pode manter-se em seu modo de ser da decadência cotidiana (neste modo de ser *Dasein* mantém-se concentrado em suas ocupações rotineiras, suas ocupações do presente), não pode fugir de si mesmo, já que a angústia o isola em seu modo de ser mais próprio.

Suspendendo o “mundo” e seu modo de ser em a-gente, a angústia coloca *Dasein* diante de si mesmo. Essa disposição afetiva abre *Dasein* para o ente indeterminado, finito e ‘solitário’ que ele mesmo é. “[...] nada do que é utilizável e subsistente no interior do mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angustia [...] o mundo tem o caráter total de não-significatividade”. (HEIDEGGER, 2014, p. 521).

Com essa suspensão, o “mundo” não tem mais nada para oferecer a *Dasein*, e, portanto, ele está sozinho diante de si mesmo. Isto é, ele se singulariza. Esta singularização é o que Heidegger vai chamar de *Solus-ipse*, *Dasein* entregue a si mesmo. Sem nada, nem ninguém para compartilhar, trata-se da ausência de familiaridade com o “mundo”, ou seja, não há mais, no momento da angústia, a teia de relações e significação, na qual *Dasein* pode se amparar, se perder ou se refugiar.

Quando a angústia chega, não sabemos diante-de-que nos angustiamos. *Dasein* é atravessado pela angústia, sendo uma característica das tonalidades afetivas é o fato de estas “atacarem” repentinamente. O mesmo não se encontra nem fora, nem dentro; ele se manifesta como modo de ser-no-mundo, que vem à tona pelo modo de ser-no-mundo, como apresentado por Heidegger no § 29 de *Ser e Tempo*. Isso implica que *Dasein* não escolhe em

que momento sentirá a angústia, assim como não escolhe estar sempre e no mais das vezes em sua decadência cotidiana.

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. “[...] Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias”. (HEIDEGGER, 1999, p. 60).

E, mesmo que não haja uma autonomia sobre estar no modo-de-ser da decadência cotidiana, ou do isolamento da angústia, *Dasein* tem entendimento sobre estes, ou seja, estar em um desses modos de ser não se trata de uma escolha pré-concebida e consciente de *Dasein*, mas isto não significa, porém, que *Dasein* não tenha um entendimento sobre estes modos de ser que se é. Pois, é justamente a angústia que permite *Dasein* estar consciente de seu estado atual, (tomado por este encontrar-se) bem como, de seu modo-de-ser-mais-próprio. A angústia liberta *Dasein* da decadência cotidiana e este é consciente de tal liberdade, pois estando consciente de seu ser possível este entende-se como livre para escolher-se.

Neste estar consciente de si mesmo, graças a essa abertura causada pela angústia, *Dasein* se vê como um ser-finito, ou seja, um ser-para-a-morte, um modo-de-ser originário de si mesmo. Entre os modos de ser de *Dasein*, o ser-para-morte não é uma possibilidade qualquer de *Dasein*, é uma certeza da qual ele não pode esquivar-se. Ou seja;

“[...] embora eu possa escapar da morte em algumas ocasiões particulares [...], conseqüentemente, fazendo com que alguma eventualidade particular não ocorra de fato, tais evasões de modo algum diminuem minha mortalidade” [...] minha mortalidade é a minha possibilidade mais própria. (CERBONE, 2014, p. 98).

A morte não é, contudo, uma possibilidade entre outras, mas representa a possibilidade extrema do ser-aí [...] no ser-para-a-morte: quer dizer na possibilitação da possibilidade da morte o ser-aí, existe autenticamente. Sendo a morte a possibilidade mais própria, a antecipação da morte arranca antes de tudo o ser-aí de a-gente e descobre-lhe o seu poder-ser mais próprio. (BOUTOT, 1991, p. 38).

Dasein, uma vez lançado no mundo, é aberto a diversas possibilidades, e a morte é a “possibilidade” que encerra as demais possibilidades. Na morte findam todos os seus

projetos, todas as suas possibilidades. A morte fecha tal abertura encerrando *Dasein* como um ser-lançado no mundo. A angústia é, portanto, o encontrar-se que ao abrir o ser para o seu modo de ser mais próprio, o retira de sua decadência cotidiana e o coloca, necessariamente, diante de seu próprio ser que é finito. Dentre tantas possibilidades que estavam presentes no modo de ser da cotidianidade, na angústia, estas se perdem, e a única possibilidade para qual *Dasein* se projeta é a própria morte. Segundo Cerbone (2014) o objetivo de Heidegger é indicar que, reconhecer seu modo de ser mais próprio, sua finitude, permite a *Dasein* uma “perspectiva mais sóbria sobre sua existência”.

Faz-se necessário distinguir também a morte como um modo-de-ser de *Dasein*, e o deixar-de-ser no que se refere à falta de familiaridade proporcionada pela angústia. Como mencionado no início desta seção, em ambas as tonalidades afetivas: medo e angústia, *Dasein* teme findar. Porém o temor sobre deixar de ser causado pela angústia diz respeito a deixar de ser no modo cotidiano, em que tudo, inclusive ele mesmo, lhe é familiar. Na angústia, *Dasein* deixa de ser aquilo que sabe, aquilo que conheceu, torna-se vazio de significados, e anseia para o retorno para sua decadência cotidiana. Enquanto no medo, por referir-se ao âmbito ôntico, *Dasein* teme findar, deixar de existir, teme a sua possibilidade mais concreta, a morte.

[...] A angústia diante da morte não deve ser confundida com o medo de deixar-de-viver. Ela não é um “fraco” e contingente estado-de-ânimo qualquer do indivíduo, mas como encontrar-se fundamental de *Dasein*, ela é a abertura de que *Dasein* existe como ser projetado para o seu final. (HEIDEGGER, 2014, p. 693).

Como exposto por Heidegger, a angústia é uma abertura de *Dasein*, é o que o permite se ver projetado que é para o seu final. Isso faz da angústia um encontrar-se fundamental, pois, mesmo que a *Befindlichkeit* de modo geral seja uma abertura para o que vem de encontro no “mundo”, na angústia *Dasein* se abre para o seu modo de ser mais próprio, que é indeterminado, lançado no mundo, e finito.

Em síntese, conclui-se que *Dasein* no mais das vezes, está imerso em seu modo-de-ser cotidiano, fugindo de si mesmo. A angústia é o encontrar-se, considerado, por Heidegger, como fundamental justamente por retirar *Dasein* de sua decadência cotidiana, de seu modo-de-ser em a-gente, ocupado e imerso no âmbito ôntico, distraído de si mesmo. Vimos também que a angústia se diferencia do medo, pois neste, temos um ente causador do medo, um diante de que determinado, um ente, utilizável ou subsistente, enquanto na angústia o diante de que é indeterminado.

Neste encontrar-se, *Dasein* permanece no “mundo”, mas, desta vez, suspenso dele, pois, na angústia o “mundo” perde a cor e a graça, não há nada que lhe “toque”, as coisas perdem seus sentidos porque não interessam a *Dasein*. Na angústia *Dasein* se sente estranho, pois aquilo que costuma ser e conhecer, aquilo que lhe é familiar “se perde”⁵⁴. Este estranhamento é o desconhecido que não pode ser conhecido mesmo sendo experienciado. Isto porque, novamente, a angústia e seu diante de que são indeterminados. Na angústia, então, *Dasein* não é mais absorvido pelo “mundo”, e distancia-se de toda a familiaridade cotidiana.

O afeto fundamental força o ser-aí a deparar-se consigo, o empurra para diante de si, abrindo assim a possibilidade de decidir-se, de tomar uma decisão fundamental que decisão seria está? A decisão por si, uma vez afinado nesse humor, o ente que nós mesmos somos é tocado em seu fundamento, em seu ser mais próprio, tem com isso a possibilidade de apropriar-se, tomar as rédeas, a posse de sua existência e assim sair da impropriedade e existir propriamente. (SILVA, 2020, p. 83).

4.1.2 Tédio: tonalidade afetiva fundamental

Antes de debruçamo-nos sobre o tédio especificamente, precisamos antes, mencionar o despertar⁵⁵ da tonalidade afetiva. Despertar é o que Heidegger considera como um deixar estar desperto o que já está de antemão aí. “O que dorme está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí”⁵⁶. O que está dito aqui é que as tonalidades afetivas já estão sempre aí “em” *Dasein*. Como vimos anteriormente, a *Befindlichkeit* faz parte da constituição ontológica de *Dasein*. Ônticamente, a *Befindlichkeit* se expressa em diferentes tonalidades afetivas. “tonalidades afetivas não emergem sempre no espaço vazio da alma e desaparecem uma vez mais. Ao contrário, o ser-aí enquanto ser-aí já está sempre afinado desde o seu fundamento. O que acontece sempre é apenas uma mudança das tonalidades afetivas”. (HEIDEGGER, 2015, p. 89).

Tal como é exposto em *Conceitos fundamentais da metafísica*, então, “tonalidade afetiva não é justamente isto o que menos se deixa inventar, mas que sempre se abate sobre

⁵⁴ The particulars of our lives withdraw into the background or slip away and in this withdrawal is revealed something about me, about human life, or about the world as such. Ordinary life withdraws in the sense that the general hubbub and busy-ness of the day-to-day recedes into the background, becoming less salient. [...] (WITHY, 2015, p. 52).

⁵⁵ Conceito presente no texto das preleções ou *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*.

⁵⁶ (HEIDEGGER, 2015, p. 79).

alguém [...] ela já precisa estar aí. O que podemos fazer é apenas constatá-la”. (HEIDEGGER, 2015, p. 78). Quando Heidegger apresenta o despertar da tonalidade afetiva significa, principalmente, não tentar evadir-se dela, abafá-la, mas deixá-la ser enquanto tal. Já que de certo modo ela já está sempre aí, mesmo que por vezes “adormecida”. “Despertar uma tonalidade afetiva não pode significar simplesmente torna-la consciente à medida em que ela não estava inconsciente. Despertar uma tonalidade afetiva diz muito mais (sobre) deixá-la vir a estar desperta enquanto tal, justamente deixá-la ser”. (HEIDEGGER, 2015, p. 80).

Isto porque trazer à consciência, para torná-la objeto de conhecimento, dissiparia a tonalidade afetiva ou mesmo a transformaria em outra coisa, e, neste caso, não a permitiria despertar, portanto. A partir disso, é possível indagar se Heidegger está fazendo uma crítica à tentativa da tradição filosófica, ou mesmo à psicologia (ainda que inicial) em compreender as tonalidades afetivas, mas que não se debruçaram sobre a necessidade de deixá-las vir a estar despertas⁵⁷. Nesse sentido, Heidegger aponta mais uma vez para o *Dasein* como um ente constituído pelo existenciário fundamental que é a *Befindlichkeit*. E sobre a necessidade de compreendermos este aspecto que fora até então negligenciado.

Nas preleções que constituem a obra *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, apresentados entre 1929 e 1930, Heidegger segue, então, como em *Ser e Tempo*, dando ênfase as tonalidades afetivas, agora, porém, é o tédio, e não mais a angústia, que aparece como tonalidade afetiva fundamental, e esta tonalidade nós devemos deixá-la vir a estar desperta. Sabemos que, assim como as demais tonalidades afetivas, o tédio não vem nem de dentro nem de fora, mas se mostra como um modo de ser de *Dasein* que “ataca” repentinamente.

Assim como a angústia, o tédio é uma tonalidade afetiva da qual queremos nos evadir. Uma vez que a percebemos como desconfortável, buscamos nos evadir dela com o que Heidegger nomeia como Passatempo. Tal tentativa de nos evadir e, equivocadamente, manter distância do tédio nos leva, apenas, a um grande desconhecimento dessa tonalidade afetiva, já que quando ela está aí, não podemos, por mera vontade, dela nos livrar. Buscar-

⁵⁷ Será que suprimimos as emoções? Na história da filosofia as tratamos como inferiores, a reprimimos, mas para reprimi-las elas precisam antes estar lá. Parece que a tradição não se deu conta de que as emoções, como aponta Heidegger, estão sempre aí no *Dasein*, o constituem. Esta ideia pode ter sido negligenciada, tratada como animalésca. A tradição esforçou-se em não permitir o despertar das emoções. “Essa concepção do homem enquanto ser vivo que possui, além do mais, razão conduziu a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas”. (HEIDEGGER, 2011, p. 81).

se-á, nesta seção, compreender especialmente, o porquê de Heidegger nomear o tédio como uma tonalidade afetiva fundamental, e apresentar as três formas de tédio, a começar pelo entediante, a primeira forma de tédio.

A primeira forma de tédio: O Entediante

Entediante, segundo Heidegger, é aquilo que “causa” tédio. Assim expressamos para um primeiro entendimento, pois, segundo o autor, devemos abandonar, ou abstrair, a noção de causa e efeito⁵⁸. Pois, para Heidegger

[...] a coisa só pode ser entediante porque a tonalidade afetiva gira em torno dela. Ela não causa o tédio, mas tampouco o retém através de uma atribuição do sujeito. Em resumo: o tédio – assim como, em uma análise de toda e qualquer tonalidade afetiva – é uma essência híbrida; uma essência em parte objetiva, em parte subjetiva. (HEIDEGGER, 2015, p. 117).

Isto é, na primeira forma de tédio, mesmo que o objeto não “cause” propriamente o “efeito” de entediado no sujeito, ele ainda se mostra presente, marcando essa essência híbrida da tonalidade afetiva como nos apresenta Heidegger na citação acima. Ao falar sobre o *entediante*, o que está em jogo é a relação entre o objeto/situação que desperta em nós o tédio, e nós mesmos enquanto entediados. Como nos mostra Borges, este é o “tédio superficial. (*oberflächig*), provocado pelo tedioso, ou *entediante*. O que no português poderíamos traduzir como maçada, o que sentimos com impaciência, ante algo enfadonho na expectativa de que passe”. (BORGES, 2006, p. 311).

Dizemos assim como Silva (2012) que nesta primeira forma o tédio está colocado neste algo, que anteriormente dissemos “causar” o tédio. “Estamos concentrados nesse objeto entediante”. (SILVA, 2012). Já nesta primeira forma de tédio fica expressa a relação tempo e tédio. Na descrição de Heidegger, tal tonalidade afetiva é como um alongamento do tempo: há no tédio uma “retenção do tempo”, e logo uma ânsia para que ele passe depressa. É como estar à espera de um trem que nunca chega (mesmo que este esteja em seu horário habitual) e verificar o relógio a cada pouco. “Em meio ao tédio temos a impressão de que nada acontece e de que o tempo parece demorar uma eternidade para passar”. (CASANOVA, 2020, p. 89).

“No tédio, perdemos o ritmo que estávamos a conduzir a vida. Estamos ‘paralisados’ presos no ‘curso hesitante do tempo’. (CASANOVA, 2020, p. 90). Isso demonstra o que mencionamos anteriormente: não é o objeto que causa o tédio, mas o estar retido nesse “curso hesitante do tempo”, sabemos que o ente/situação não é, por si só, a causa do tédio,

⁵⁸ Na verdade: “o caráter ‘entediante’ corresponde [...] ao objeto e está ao mesmo tempo ligado ao sujeito”. (HEIDEGGER, 2015, p. 112).

justamente porque, em outro momento, a espera pelo trem não foi, como agora, *entediante*. Não ficamos paralisados, retidos no tempo, concentrados no *entediante*. Sobre perder o ritmo da ocupação cotidiana Casanova escreve

Ao ser entediado por algo, o ser-aí experimenta um empobrecimento de suas possibilidades mesmas de ser no tempo[...] (ser entediado, é quando) nós gostaríamos de continuar nos entregando a dinâmica da ocupação, mas não vemos nada com o que pudéssemos nos ocupar⁵⁹. (CASANOVA, 2020, p. 90).

O cotidiano parece não ser o suficiente para manter *Dasein* ocupado, já não é possível preencher os “agoras” do tempo. Se não há preenchimento, o vazio se instala sobre *Dasein*. “No tédio, as coisas deixam-nos ‘entregues a nós mesmos’, vazios de coisas e solicitações”. (BORGES, 2006, p. 313).

Assim como na angústia⁶⁰, o “mundo” parece estar suspenso quando *Dasein* se vê tomado pelo tédio. As coisas perdem a cor e a graça. Dizemos isso porque “as coisas” não nos prendem, não são capazes de nos entreter. Tal como exemplifica Heidegger, o livro que dizemos entediante é aquele “arrastado”, aborrecedor. Mesmo estando ali, o livro não prende a atenção de *Dasein* tal como seria seu objetivo original, de nos fazer imersos na leitura/história, mas nos prende enquanto entediante.

[...] tomamos o termo “entediante” sob a significação de arrastado, aborrecedor em sua aridez. O que não significa indiferente [...] arrastado significa: não nos prende. Estamos entregues à leitura, mas não estamos tomados por ela – só estamos sendo mantidos junto a ela. Aborrecedor em sua aridez diz: ele não nos preenche, somos largados no vazio[...] o que entedia o entediante é o que nos larga vazios. (HEIDEGGER, 2015, p. 115-116).

Passatempo

Heidegger busca evidenciar a relação entre ocupação e passatempo. Um aspecto do passatempo é que sem tédio não há passatempo. No passatempo o que buscamos é “matar o tempo”. De uma forma ou de outra, a tentativa é estimular o tempo para que ele passe de pressa, não é preciso dizer que falhamos em tal objetivo. O que significa que não temos

⁵⁹ Isso significa que mesmo na primeira forma de tédio considerada superficial, *Dasein* é retirado de sua ocupação cotidiana? E se assim for, isto implicaria numa leitura de que o tédio é mais fundamental do que a angústia, já que ainda tem variações na vida cotidiana?

⁶⁰ As semelhanças, que se somam ao longo da descrição das formas de tédio, nas preleções nos fazem indagar o que o tédio expressa melhor do que a angústia, para que Heidegger tenha substituído um pelo outro como tonalidade afetiva fundamental?

condições de mudar o tempo, impeli-lo a avançar ou impulsiona-lo, mesmo porque o passatempo está direcionado ao tédio e não ao tempo. “O passatempo é uma expulsão do tédio: uma expulsão que se perfaz através de um estímulo ao tempo”. (HEIDEGGER, 2015, p. 124).

No passatempo nos interessa o “estar ocupado enquanto tal e somente isso”. (HEIDEGGER, 2015, p. 134) Isto é, não nos importa com o que ou que tipo de atividade nos ocupa, tampouco se esta ocupação será útil para alguém a nossa volta, nós apenas buscamos o estar-ocupado, qualquer que seja, em uma tentativa de não cairmos na “serenidade vazia”. Isto nos leva a perguntar o que é a serenidade vazia, e para responde-la precisamos, antes, dizer o que é a ocupação. Sobre isso Heidegger escreve:

Quando criamos para nós algo com o que nos ocupamos, não sobra mais quase tempo para algo diferente. Estamos tão presos à coisa justamente o tempo aplicado a ela e dissipado com o que ela deixa absolutamente de se mostrar na situação: apenas o que nos preenche está inversamente presente. *Serenidade vazia* e *preenchimento* dizem respeito à lida com as coisas estão à disposição: quando elas estão simplesmente dadas. (HEIDEGGER, 2015, p. 135).

Na ocupação, lidamos com aquilo que está simplesmente dado, que está a nossa disposição. O tempo se dissipa então nesta lida, nesta ocupação. Não é sempre, porém que conseguimos nos manter ocupados, tal como quando somos tomados pelo tédio. Como mencionamos ao descrever a primeira forma de tédio, as coisas parecem perder a cor e a graça, mas na verdade tudo está igual. O que mudou foi a nossa tonalidade afetiva. O trem ou o livro continuam ali, como entes simplesmente dados, mas se recusam para nós, o que nos inviabiliza preencher o nosso vazio com lida costumeira que fazemos deles. Outra passagem do texto heideggeriano ilustra melhor isso;

As coisas nos deixam em paz, não nos aporrinham. Mas elas também não nos ajudam: elas não fazem com que assumamos uma atitude em relação a elas. Elas nos abandonam a nós mesmos. Porque elas não têm nada a oferecer, elas nos deixam vazios. Deixar vazio significa não oferecer nada enquanto algo simplesmente dado. Serenidade vazia diz: não receber nenhuma oferta do que está simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2015, p. 137).

O filósofo explicita que tal fenômeno se dá por conta do “tempo hesitante que nos retém aflitivamente”. Nesse sentido reiteramos que o trem não é causa o tédio, mas a recusa dele, o fato da nossa tonalidade afetiva, do nosso estar retido no tempo hesitante, torna a situação entediante.

Segunda forma de tédio

A segunda forma de tédio é o que Heidegger identifica por *entediarse*. É como um auto ‘entendiamento’. Se, na primeira forma de tédio, o objeto entediante se fez presente, agora *Daseins* só precisa dele mesmo para estar entediado. Isto é, não se entedia por... algo em específico, dizemos que este é um tédio sem motivo, é o tédio por ele mesmo. Pois, não há algo em que possamos nos concentrar. Concentrar o tédio tal como quando se espera pelo trem ou o livro que não nos prende.

Em comparação a primeira, concluímos que não podemos, na segunda forma de tédio, nomear um ente entediante, ou melhor, nós não conseguimos identifica-lo como algo determinado, tal qual na primeira forma do tédio. Heidegger escreve: “[...] não estamos em condições de dizer o que nos entedia. Portanto, não é que no segundo caso (na segunda forma de tédio) não haja absolutamente nada entediante, mas o entediante possui este caráter “eu não sei o que”. (HEIDEGGER, 2015, p. 151).

Se, na primeira forma de tédio, a inquietude se fez presente e buscamos veementemente por uma ocupação, sem sucesso, a fim de nos evadir do tédio, e fazer passar o tempo, na segunda forma de tédio, toda a situação sob a qual nos ocupamos (festa) torna-se o passatempo que, por sua vez, também não nos permite livrar-nos do tédio. Outra distinção resultante dessa é que, na primeira forma, estamos retidos, presos no tempo que parece não passar, enquanto na segunda, o tempo passa em seu ritmo natural e, ainda assim, nos entediamos. “[...] não estamos ansiosos pelo fim, não olhamos para o relógio, o tempo não nos parece andar muito depressa nem muito devagar. Nós deixamos muito mais tempo para noite. E, de qualquer modo, este tédio”. (HEIDEGGER, 2015, p. 157).

O que a segunda forma de tédio nos mostra é que justamente o fato de não termos um ente para chamar de entediante não significa, porém, que não nos entediamos junto a... “É exatamente em virtude dessa participação plena que o vazio se instaura”. (CASANOVA, 2020, p. 94). Para usar o exemplo de Heidegger, quando, numa festa, nos divertimos com as conversas, nos entretemos com a música, aproveitamos da boa comida e das boas companhias e ainda assim nos entediamos, fica a dúvida o que pode ter “causado” o tédio? Nessa segunda forma de tédio, não encontramos um ente intramundano para chamar de entediante, e, estando o tédio ali, nos revela que toda a noite se tornou um grande passatempo, e por isso, a dificuldade de nomear um entediante.

Na segunda forma de tédio, não encontramos a princípio nada entediante, porque o tédio não está mesmo em nenhum ente presente na situação, não se confunde com nenhuma propriedade de algo que chega até o ser-aí de fora ou que produz o surgimento do efeito do tédio [...] vamos a festa para não cairmos em um tédio possível e transformamos o espaço da noite em uma forma de impedir o surgimento do curso hesitante do tempo e a sensação de vazio que acompanha tal curso. (CASANOVA, 2020, p. 93)⁶¹.

Podemos, assim como Heidegger, chamar a primeira forma de tédio de entediar-se por... uma vez que ela se dá em uma relação híbrida com o ser-aí e um ente intramundano. Na segunda forma de tédio dizemos entediar-se junto a... que representa então que nos entediamos junto a situação. Segundo Casanova “Entediar-se junto a... [...] é uma expressão que acentua diretamente a relação entre o tédio e o ser-aí. (CASANOVA, 2020, p. 94).

Em meio ao ser-entediado por algo, somos presos pelo entediante: ainda que não o deixamos propriamente livre. Por razões quaisquer, somos dominados por ele e estamos ligados a ele; e isto mesmo que anteriormente tenhamos nos entregue livremente a ele. Em contrapartida, no entediar-se junto a... já se realizou um certo deslocamento ante o entediante. O entediante está certamente presente, mas estamos entediados sem que o entediante nos entedie particular e expressamente; nós estamos entediados – quase como se o tédio viesse de nós mesmos e seguisse tecendo sua teia sem carecer ainda da provocação através do entediante e do estar ligado a este último. (HEIDEGGER, 2015, p. 122).

Sob essas comparações Heidegger apresenta que uma forma pode ser, em intensidade, mais tediosa que a outra. A intensidade por sua vez, nada tem a ver com a duração do tempo objetivo da tonalidade afetiva, ou seja, do tempo de relógio. E, não tendo um ente ao qual atribuir o motivo de meu tédio, deparo-me com algo que “não sei o que”, algo indeterminado que me mantém entediada, presa em um tempo que “não urge, nem hesita”.

Dessa forma, a tonalidade afetiva do tédio abandonou a superficialidade do casual, para penetrar na interioridade do aí em que o ser se dá: depois da perda das coisas no seu estar-a-mão, é o próprio *Dasein* que, prisioneiro do agora sem figura, e se desfaz em nada. O aborrecer-se, assim, conduz às profundezas abissais do si-mesmo, ou melhor, emerge desse fundo obscuro à superfície. (BORGES, 2006, 315).

⁶¹ O que parece estar implícito na citação acima, para além das descrições sobre a segunda forma de tédio, é que por mais que ainda não tenhamos total clareza da tonalidade afetiva na qual nos encontramos ela já está aí, e assim sendo não podemos dela nos esquivar. Mesmo a nossa atividade não pensada diretamente para evitar o tédio, torna-se um grande passatempo, que no lugar de barrar o tédio, só o faz brotar.

Quando dizemos que na segunda forma de tédio toda a situação se torna um grande passatempo, estamos dizendo assim como Casanova (2020) que o ser entediado junto-a ‘une’ o tédio e o passatempo, eles se ‘entrelaçam de maneira peculiar’ (CASANOVA, 2020, p. 93). Essa maneira peculiar significa uma “abrangência”, o passatempo inserido ou “misturado” com o tédio. O passatempo estende-se e perdura por toda a situação, diferente dos casos da primeira forma de tédio, dado a inquietude expressa pela busca de um passatempo. Então, “essa segunda figura do tédio implica, em suma, a extensão do passatempo a toda a situação em jogo, porque só uma tal extensão pode vedar o despertar do tédio que nos afina”. (CASANOVA, 2020, p. 93).

Aqui há uma fixação de ritmo (diferente do primeiro caso em que se perde o ritmo). É o estar entregue a convivência mediana. Sendo assim, somos levados junto com a corrente, apenas seguimos o fluxo para longe do nosso ser si mesmo, mantendo-nos em nosso modo de ser impessoal. Isto é, não deixando “despertar o tédio que nos afina”. Isto indica um esvaziamento de nós mesmos, ainda mais forte que na primeira forma de tédio na qual buscamos algo para preencher o vazio que se apresenta sobre nós. Neste caso estamos entregues a ponto de não deixar o vazio entrar, ainda que este se dê de qualquer modo, a partir do estar entregue ao fluxo cotidiano. No decorrer da descrição sobre as formas de tédio, notamos que Heidegger apresenta tal tonalidade afetiva como algo que, a cada vez pode ser mais “profunda” que a última. E a terceira forma de tédio – o tédio profundo – reforça isso, como exposto a seguir.

A terceira forma de tédio: O Tédio Profundo

O tédio profundo é dominante de tal forma que nos obriga a “escutá-lo”. Não há, como nas formas anteriores de tédio, uma tentativa de abafa-lo ou esquivar-se dele com um passatempo. Aqui o passatempo não é se quer admitido. E isto se dá por conta do próprio tédio. O prolongar-se indefinido do tempo se dá de tal modo que “desafia *Dasein*, o ser-aí no homem a libertar-se, a resolver ser em propriedade, a decidir-se”. (BORGES, 2006, p. 317).

Nesta terceira forma de tédio, a monotonia instala-se, como uma “atmosfera afetiva tonalizante” e tudo agora, torna-se indiferente. Sendo assim, a tentativa ou a busca por um passatempo para evadir-se de tal tonalidade afetiva seria, pois, frustrada, pois até sobre isto

(o passatempo) *Dasein* é, neste estado, indiferente. A indiferença é tamanha que não há sequer uma tentativa ou possibilidade de um passatempo. Assim diz Heidegger

Toda situação e nós mesmos enquanto estes sujeitos individuais estamos aí indiferentes; sim, este tédio não deixa nem mesmo chegar até o ponto em que algo como a validade de uma coisa em particular se dá. Ele faz muito mais com o que tudo valha tanto e tão pouco. Que tudo e o quão igual? Este tédio obriga-nos a recuar até o ponto em que não procuramos primeiramente para nós este ou aquele ente nesta determinada situação; ele obriga-nos a recuar até o ponto em que todos os entes se apresentam indiferentemente entre si. (HEIDEGGER, 2015, p. 181).

Essa indiferença nos pega de surpresa. De uma só vez, as coisas em geral e as coisas particulares tornam-se indiferentes. Segundo Heidegger “[...] nos achamos no meio dessa totalidade: Isto é no todo dessa indiferença”. (HEIDEGGER, 2015, p. 182). O vazio, nas demais formas de tédio, se mostram como algo a ser preenchido. Aqui, o vazio consiste na indiferença. Assim como nas demais formas, no tédio profundo não há ente algum que possa ser indicado como seu “causador”. E diferente das duas primeiras formas de tédio, no tédio profundo não há como “marcadores” tais coisas como um olhar incessante para o relógio, tampouco a busca pelo passatempo. O tédio se dá de maneira abrupta sobre tal existência e a mantém retida no curso hesitante do tempo. “o tédio abate-se sobre a existência, mantendo-a retida de modo específico no tempo hesitante e confrontando-a com a tranquilidade⁶² vazia na totalidade”. (CASANOVA, 2020, p. 100).

A serenidade vazia e a retenção são momentos estruturais do tédio. Como Heidegger bem explicita, o conceito de vazio aqui diz respeito ao sentido de privação, de falta. Não é como um completo nada. No “tédio profundo, sua serenidade vazia, é o ser-entregue ao ente que se recusa na totalidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 212). Isto é, no “é entediante para alguém” não buscamos preencher um vazio que se dá a partir de uma situação específica, pois, tudo, inclusive nós mesmos estamos indiferentes. A serenidade vazia não precisa ser preenchida. E nisto está a sua relação com a recusa. Por não precisar ser preenchida, ela recusa as possibilidades de ser preenchida. Se não há necessidade de preenchimento, há uma recusa para a manutenção dessa tonalidade afetiva. Tal serenidade vazia é o que nos faz recuar ao ponto máximo dessa indiferença.

⁶² Lê-se aqui, serenidade vazia e tranquilidade vazia como sinônimos. O primeiro refere-se à tradução do texto de Heidegger, *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, feita por Marco A. Casanova, e o segundo refere-se a um texto recente, também de Casanova, sobre o conceito de Tédio heideggeriano. Optamos por não nos atermos as questões de tradução escolhidas ou substituídas por Casanova e manter os conceitos tal como apresentados em suas respectivas publicações.

Toda a situação e nós mesmos enquanto estes sujeitos individuais estamos aí indiferentes; sim, este tédio não deixa nem mesmo chegar até o ponto em que algo como a validade de uma coisa em particular se dá. Ele faz muito mais com que *tudo valha tanto e tão pouco*. Que tudo e o quão igual? Este tédio obriga-nos a recuar até o ponto em que não procuramos primeiramente para nós este ou aquele ente nesta determinada situação, ele obriga-nos *a recuar até o ponto* em que todos os entes se apresentem indiferentemente entre si. (HEIDEGGER, 2015, p. 181).

O elo entre tempo e tédio profundo pode ser lido como um ponto crucial para definir tal tonalidade afetiva. Heidegger destaca o caráter temporal dessa terceira forma de tédio, que, por mais que pareçamos não nos interessarmos pelo tempo neste momento, estamos muito perto dele. “Neste ‘é entediante para alguém’ ou no tédio profundo, nos movemos profundamente na essência do tempo. O tédio profundo, quando dá-se sobre alguém, lhe arranca de seu modo de visualizar o tempo, como passado presente e futuro. “Em meio a este ‘é entediante para alguém’ surge para este alguém uma certa atemporalidade, a gente se sente aí retirado do fluxo do tempo”. (HEIDEGGER, 2015, p. 186).

A essência temporal do tédio é este estar “desconectado” da temporalidade, do horizonte temporal. Não aprendemos nada sobre o tempo em si mesmo, já diz Heidegger nas preleções, ora, pois se não aprendemos nada sobre o tempo, é justamente porque no tédio profundo estamos desconectados do horizonte temporal.

O que se aprende nessa tonalidade afetiva, é que se está alheio, banido do horizonte temporal. Porém é um banimento que permite a visão da totalidade dele, ou seja, das três instancias: passado, presente e futuro. Essa visão permite o filosofar “essencial” por ser uma visão completa do tempo apesar de estar “desconectado” dele. É justamente essa desconexão que o torna possível, pois quando se está preso a ele (como na angústia) isso é uma dificuldade.

O que mais permite o filosofar essencial além da visão do horizonte temporal? A serenidade vazia. Pois a serenidade vazia não precisa ser preenchida, tal como o vazio das demais formas de tédio. Não há a necessidade de preenche-lo pois esse vazio da terceira forma de tédio não exige preenchimento. É um vazio sereno. Essa falta de preocupação com o estar vazio e o banimento do tempo em conjunto, permitem o filosofar essencial.

O tédio profundo causa então uma situação afetiva que desloca, que permite esse banimento da temporalidade. Parece uma estagnação do tempo, ou que Borges chama de demorar-se no tempo, e Heidegger chama de Tempo longo. O uso do termo banimento, escolhido por Heidegger, é bastante inteligente, e parece indicar que, apesar de *Dasein* estar deslocado, ou apartado do tempo, este, o tempo, continua a correr. Como se imaginássemos

um grande trem em movimento, em que não vemos o início ou o fim dele. Este trem é o horizonte temporal. A parte da frente deste trem é o futuro a parte de trás o passado e a do meio o presente, do qual nós fomos enxotados. Parados do lado de fora, enxergamos o horizonte temporal como um todo, visando suas partes sem, por ora, poder retornar ao mesmo. Ao menos não enquanto estivermos tomados pelo tédio profundo. O instante é o pular de volta no trem.

Por fim sobre esta terceira forma de tédio podemos dizer que desde o início das preleções Heidegger aponta a necessidade de deixar desperta a tonalidade afetiva fundamental de *Dasein*. Esta, por sua vez, é o tédio profundo. E, após a breve apresentarmos dos tópicos importantes sobre as formas de tédio chegamos enfim, a elucidação do tédio como tonalidade afetiva fundamental, e deste concordamos com Borges no seguinte

A terceira modalidade do tédio vem a ser, enfim, a experiência radical do “despertar-se” de *Dasein* – portanto um deixar de estar adormecido – para o que Heidegger parece compreender como a absoluta “prepotência” do tempo: ao estar-se entediado, sente-se uma impotência total, quer para fazer o tempo passar[...]– quer para fingir que se encontrou o refúgio no presente[...] (BORGES, 2006, p. 316).

No tédio profundo, “o tempo próprio (a temporalidade ex-tática de *Dasein*) insurge-se contra o tempo das coisas [...] e desafia *Dasein*, o ser do ser-aí, a libertar a humanidade no homem”. (BORGES, 2006, p. 317). Isto é, o tédio é a tonalidade afetiva que, ao causar uma percepção de dilatação do tempo, chega então à abertura mais plena de *Dasein*, deixando-o livre para este ser em propriedade, para decidir-se, para ser resoluto.

Perguntar por esta tonalidade afetiva fundamental significa, [...] libertar a humanidade no homem, deixar o ser-aí tornar-se essencial nele. Esta libertação do ser-aí no homem não significa colocá-lo em um âmbito de arbitrariedade, mas lançar no homem a carga do ser-aí enquanto o seu fardo mais próprio. Somente quem pode se dar verdadeiramente um fardo é livre. (HEIDEGGER. 2015, p. 217)

Nesse sentido, nos deparamos então com o tédio profundo como a tonalidade afetiva mais fundamental de *Dasein*, que o retira de sua ocupação cotidiana e o permite ser em seu modo de ser mais próprio. Antes, porém, dissemos o mesmo da angústia. Em *Ser e Tempo*, Heidegger a apresenta como a mais fundamental das tonalidades afetivas, justamente por levar *Dasein* a sua abertura mais plena.

O que o tédio profundo expressa melhor que a angústia?

Ao ler o parágrafo sobre a angústia, no texto *Ser e Tempo*, e os parágrafos sobre o tédio profundo, em *Conceitos fundamentais da metafísica*, percebemos duas possibilidades de interpretação. Sendo a primeira delas uma progressão no pensamento de Heidegger em relação a tonalidade afetiva fundamental. Pois, em um primeiro momento a tonalidade afetiva fundamental é a angústia, em um segundo momento; o tédio profundo é que é descrito como a tonalidade afetiva fundamental. Temos, neste caso o que parece ser uma substituição da angústia pelo tédio profundo. Se assim o for, há uma incerteza no pensamento de Heidegger sobre qual é de fato a tonalidade afetiva fundamental? Tal perspectiva nos forçaria a indagar, o que o tédio profundo expressa melhor que a angústia. Isto é, por que em sua obra *Conceitos fundamentais da metafísica*, é o tédio profundo e não mais a angústia que aparece como a tonalidade afetiva fundamental?

A segunda possibilidade é que há uma adição “equivalente”, na teoria de Heidegger. Adição de uma segunda tonalidade afetiva fundamental, sendo a angústia a primeira, apresentada em *Ser e Tempo*, e o tédio profundo a segunda apresentada em *Conceitos fundamentais da metafísica*. Isto implica que ambas as tonalidades afetivas podem ser lidas como igualmente fundamentais, uma vez que estas têm propósitos distintos. Sendo o propósito da angústia, levar *Dasein* a sua “natividade” de ser, ao seu ser mais próprio, que é e tem de ser aberto e indeterminado. Enquanto o propósito do tédio é revelar o mundo em que *Dasein* está lançado. Tal propósito se alcança com *Dasein*, ao ser tomado pelo tédio profundo, ficar retido do horizonte temporal. Tal retenção é também o que permite o filosofar.

Tanto nos textos de comentadores quanto nos textos do próprio Heidegger, há uma ocorrência que nos faz questionar a singularidade de tonalidade afetiva fundamental, isto é, se há uma ou mais de uma que cumpra o papel de tonalidade afetiva fundamental. Isso se dá pelo termo ser precedido por *uma* ou *a* indiscriminadamente. É compreensível que se interprete tanto a angústia quanto o tédio profundo como tonalidades afetivas fundamentais, pois o próprio Heidegger ao longo das obras analisadas nessa dissertação, afirma que ora a angústia é a tonalidade afetiva fundamental, ora o tédio profundo é a tonalidade afetiva fundamental, respectivamente.

Ambas as tonalidades afetivas apresentam “características” semelhantes, isto é, algumas das características da angústia também se fazem presente no tédio profundo. No que diz respeito ao caráter de indiferença presente em ambas as tonalidades afetivas, por exemplo, percebemos tal similaridade, pois no tédio profundo,

Tudo em geral e cada coisa em particular tornam-se de uma tacada só indiferentes. Tudo em geral e cada coisa em particular reúnem-se simultaneamente em uma indiferença. Essa indiferença não salta primeiramente de uma coisa para outra[...], mas tudo é abarcado e abrangido de uma vez só nessa indiferença”. (HEIDEGGER, 2015, p. 182).

Diz-se que na angústia o “mundo” perde seu significado, nada é relevante, tudo para *Dasein* torna-se indiferente. Na angústia “a totalidade-de-conjunção do utilizável e do subsistente no interior-do-mundo, é como tal em geral, sem importância. [...] o mundo tem o caráter da total não-significatividade”. (HEIDEGGER, 2014, p. 521).

Ainda no que se refere às semelhanças entre as duas, percebemos a ausência de um “ente causador”. Isto é, não há na angústia um diante-de-que determinado, tal como não há um ente que cause o tédio profundo. Sendo assim, ambas as tonalidades afetivas “atacam” repentinamente, isto é, tanto a angústia quanto o tédio profundo podem irromper-se em qualquer momento do cotidiano.

No que tange as diferenças entre tais tonalidades, vemos que no § 31 dos *Conceitos*, parece haver uma indicação do tédio como uma tonalidade afetiva fundamental que é superior à angústia ao dizer que nele “não somos meramente retirados da personalidade cotidiana, não nos tornamos de algum modo estranhos para ela e nos distanciamos dela, mas justamente com isto somos elevados também por sobre a respectiva situação determinada e sobre o ente correspondente que nos envolve”. (HEIDEGGER, 2015, p. 181) Dado que a angústia “retira” *Dasein* da sua decadência, isto é, “retira-o” de seu âmbito cotidiano, os aspectos mencionados acima estão presentes na angústia, e aqui são menosprezados. Pois se na angústia *Dasein* é retirado da sua decadência cotidiana, no tédio profundo ele não é meramente retirado, mas elevado.

Ao se tratar da relação entre tonalidade afetiva e temporalidade, em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que por ora só poderá tornar visível a temporalidade da tonalidade afetiva de modo geral, enquanto no texto *Conceitos*, ele escolhe o tédio profundo para realizar tal tarefa. Ainda que uma breve descrição sobre a angústia e a temporalidade já tenha sido apresentada no § 68 de *Ser e Tempo*. O que evidenciamos, porém, é que a angústia está atrelada, presa no horizonte temporal. Enquanto no tédio há uma descaracterização do tempo. Isto é, quando tomado pelo tédio profundo *Dasein* tem uma visão, do tempo, ampla e horizontal. Ou seja, é quando *Dasein* tem uma “percepção” distinta da temporalidade familiar experimentada cotidianamente. O tédio profundo é retido do horizonte temporal.

Tal descaracterização do tempo é o que possibilita o filosofar. Recordamos com isto que a angústia é a tonalidade que permite *Dasein* voltar-se para si mesmo, e o tédio profundo é a tonalidade afetiva que proporciona o filosofar.

Dentre as possibilidades de interpretação apresentadas, no que diz respeito à substituição ou a adição das tonalidades afetivas, não nos apressaremos em tomar partido, dada a complexidade da questão, mas, em ambos os casos, seja na substituição ou na adição, percebe-se a necessidade de analisar as demais tonalidades afetivas, isto é, as de âmbito cotidiano. Visto que, de acordo com a primeira interpretação, é preciso ainda “provar” que nenhuma outra tonalidade afetiva se mostre como fundamental, ou seja, que possa substituir o tédio profundo. Ou, de acordo com a segunda interpretação, se temos duas tonalidades afetivas fundamentais, e as demais não foram analisadas, é preciso verificar que não haja mais que estas duas tonalidades afetivas que possam ser consideradas como uma tonalidade afetiva fundamental para *Dasein*.

4.2 UMA REFLEXÃO SOBRE AS TONALIDADES AFETIVAS A PARTIR DA COTIDIANIDADE DE *DASEIN*

Na cotidianidade *Dasein* está perdido no seu modo de ser-um-com-o-outro, está imerso na ocupação cotidiana, no seu modo de ser impessoal, no *a-gente*, e no *ser-com*. *Dasein* mantêm-se no modo de ser da cotidianidade, isto é, decaído em um mundo compartilhado. Vê-se, portanto, que *Dasein*, no mais das vezes, não só não está isolado, como a sua lida com o mundo se dá por meio da decadência constituída pelos existenciários, já mencionados: falatório, curiosidade e ambiguidade.

Na leitura sobre a estrutura ontológica de *Dasein*, nos deparamos com a *Befindlichkeit*, o existenciário que permite a expressão ôntica do que chamamos aqui de tonalidade afetiva. A *Befindlichkeit* é apresentada enquanto fundamental, e, como vimos, tal existenciário não é “posto” em *Dasein*, mas o constitui. O que não vimos, porém, é como essas tonalidades afetivas “modificam” nossas ações cotidianas, no mundo compartilhado e no ser-com-o-outro.

Heidegger explora pouco a “influência” das tonalidades afetivas que tomam *Dasein* cotidianamente em suas relações de ocupação e preocupação-com, pois o autor se debruça com maior atenção justamente sobre as tonalidades afetivas que “retiram” *Dasein* de sua cotidianidade. Apesar disto, sabemos que *Dasein* se mantêm de pronto e no mais das vezes

em sua decadência cotidiana e que este está sempre tomado por tonalidade afetiva, o que nos leva a crer que há um grande campo a ser explorado na filosofia Heideggeriana, no que diz respeito à descrição desses fenômenos e o seu impacto na lida cotidiana de *Dasein*. Isto é, na sua abertura ao mundo.

Segundo Silva (2020)⁶³, o que Heidegger nos apresenta é justamente que a primeira lida de *Dasein* com o “mundo” se dá a partir da tonalidade afetiva por qual este está tomado. Como é descrito no § 29 de *Ser e Tempo*, a *Befindlichkeit* abre e fecha possibilidades, isto diz sobre como a tonalidade afetiva em que *Dasein* está determina a sua gama de possibilidades para lidar com o que lhe vem-de-encontro no mundo. Nas palavras de Inwood (2002)

A *Befindlichkeit* afina e sintoniza *Dasein* para ser afetado pelas coisas e ser afetado de certos modos. Somente estando em um humor é que posso ser “afetado”, tocado [...] por algo, é que posso interessar-me por alguma coisa e me importar. Somente estando em um humor posso ser afetado de certos modos. (INWOOD, 2002, p. 94).

Para além de *Dasein* estar sempre em uma tonalidade afetiva, sabemos que *Dasein* não pode partilhar da mesma e singular tonalidade afetiva fundamental com o outro, não pode angústia-se conjuntamente. Todavia, pode compartilhar de uma atmosfera afetiva ‘tonalizante’

Na lida fluída cotidiana com os entes intramundanos e convívio com os demais existentes, sempre há alguma atmosfera afetiva (tonalizante) a partir da qual os entes do entorno se apresentam para o existente humano como entes aprazíveis, interessantes, detestáveis ou até mesmo indiferentes. (DIETRICH, 2020, p. 56)⁶⁴

Diante do que entendemos aqui como atmosfera afetiva tonalizante, tais tonalidades implicam diretamente nas relações de *Dasein* em sua lida cotidiana. Pensemos no luto, por exemplo. Na maior parte das vezes compartilha-se o “estar enlutado”, bem como os eventos que estão relacionados à despedida do ente querido. Mesmo que eu me diga afetivamente bem, aceitando a perda e feliz, pois foi o melhor em dada situação. Ao partilhar do velório, em meu modo de ser cotidiano, é muito provável que a atmosfera afetiva tonalizante de tristeza que preenche os outros e aquele ambiente da funerária me afete e eu compartilhe

⁶³ o [...] modo de ser disposto afetivamente que me dá o primeiro contato com os entes intramundanos, o afeto é esse liame de abertura que antecede qualquer comportamento teórico, sendo assim um modo de ser fundamental do ser-aí. (SILVA, 2020, p. 63).

⁶⁴ Griot: Revista de Filosofia, Amargosa - BA, v.20, n.1, p. 51-60, fevereiro, 2020

então, da mesma tonalidade afetiva que os demais. Pois, como diz Heidegger no texto *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, “Quando dizemos que um homem bem-humorado anima uma reunião social, isto significa apenas uma tonalidade afetiva entusiasmante ou divertida e distensa é produzida. Não significa, contudo que anteriormente não havia nenhuma tonalidade afetiva aí”. (HEIDEGGER, 2015, p. 89).

Pensar sobre as tonalidades afetivas a partir da perspectiva da cotidianidade se mostra necessário por diversos fatores, dentre os quais destacamos a necessidade de compreensão das relações de preocupação-com, e ocupações, e sobre o próprio *Dasein*. Como salienta Inwood:

O humor⁶⁵ descobre o mundo, revela nosso ser-lançado no mundo, e nos capacita a responder aos entes dentro do mundo. Essas funções são realizadas por humores de diferentes tipos. Angústia profunda ou tédio, revelam o nosso ser-lançando, mas não revelam utensílios para o uso ou ameaças contra as quais se defender. Um humor mais trivial é necessário para nos afinar às contingências cotidianas, um humor que foge do humor mais intenso. O ser-no-mundo é constituído (em parte) por uma hierarquia do humor. (INWOOD, 2002, p. 94).

Por que não nos atermos a estas tonalidades afetivas descritas como triviais, se elas são maioria e afinam *Dasein* na maior parte do tempo?

⁶⁵ Lê-se tonalidade afetiva (para fins da compreensão desta dissertação e como escolha nossa de termo).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o que foi exposto em nossa leitura, Heidegger analisa as tonalidades afetivas a partir do que chamaremos aqui de uma “perspectiva singular”. Ao descrever o medo ou a angústia, por exemplo, *Dasein* não é pensado, ao menos não explicitamente, enquanto ser-com-o-outro que ele mesmo é. O que podemos saber sobre as tonalidades afetivas a partir desta perspectiva? O que sabemos sobre as tonalidades afetivas quando compartilhadas? Ou quando *Dasein* está em seu modo de ser em a-gente? É possível analisar as tonalidades afetivas a partir de outro viés?

Sabemos, pois, que a angústia, é a tonalidade afetiva que possibilita que *Dasein* ultrapasse a dimensão da decadência cotidiana, no qual este é no modo-de-ser a-gente. Sabemos que a angústia suspende *Dasein* do “mundo” ao passo que se *Dasein* se mantém, no mais das vezes, em sua decadência cotidiana. Isto implica que a angústia irrompe no *Dasein* em sua lida cotidiana. O que ocorre, então nesse período? Mesmo que *Dasein* esteja tomado pela angústia, os outros a sua volta não estão. Como podemos pensar essas relações entre diversos entes com o mesmo modo de ser que *Daseins*, o quanto a tonalidade afetiva em que cada um está tomado interfere nessas relações, uma vez que estas abrem e fecham possibilidades? Não temos a pretensão de responder essas questões, mas de apontar o que pode ser o início do caminho para melhor elaborá-las e, por consequência, respondê-las. Isto é, pensar as tonalidades afetivas a partir do âmbito cotidiano de *Dasein*.

No cotidiano, no ocupar-se das atividades corriqueiras de *Dasein*, tais como: lavar a louça, ler um livro, pegar um ônibus, fazer comprar, conversar com um vizinho, ou qualquer que seja a atividade que *Dasein* executa imerso na impessoalidade, este está sempre tomado por uma tonalidade afetiva. Como vimos, as tonalidades afetivas do âmbito cotidiano foram apresentadas por Heidegger, como não fundamentais, portanto, não tiveram descrições elaboradas nos trabalhos do autor aqui enfocados, mesmo que as tonalidades afetivas fundamentais sejam raras em *Dasein* quando comparadas as cotidianas.

Com efeito, não sabemos exatamente quais são as tonalidades afetivas que “atacam” *Dasein* em sua lida cotidiana. Ainda que não fosse o propósito de Heidegger desenvolver uma antropologia das tonalidades afetivas, tendo em vista a presença ininterrupta delas em *Dasein*, percebemos a ausência da descrição destas tonalidades afetivas como uma lacuna. Estima-se que por se tratar de um método fenomenológico, o trabalho de Heidegger poderia ter suprido os aspectos da cotidianidade no que diz respeito às tonalidades afetivas. Afinal,

estas são responsáveis pelo modo de abertura de *Dasein*, isto é, pela lida de *Dasein* com aquilo que lhe vêm-de-encontro no mundo.

Chegamos até aqui, partindo do entendimento de que a fenomenologia deve dedicar-se ao “mundo da vida” que, como vimos, é o “universo” para o qual o trabalho das ciências naturais não é suficiente. Por meio da fenomenologia conhecemos as coisas tal qual estas aparecem para nós em nossa “consciência”. Isto significa que o “mundo da vida”, entre outras coisas, é também singular. Nesse sentido quando perguntamos: o que é o mundo? Essa pergunta poderia ser reformulada da seguinte maneira: “o que é o mundo para mim?” Ou seja, o que é o mundo para o perguntante. Pois este mundo será singularmente percebido, simbolizado e representado, por exemplo. A totalidade do mundo é a totalidade das coisas percebidas pelo *Dasein*.

Heidegger parece entender como problemático o conceito de “mundo da vida” usado por Husserl pois ao usá-lo Husserl acabava por excluir o mundo propriamente, o mundo concreto. Heidegger substitui o conceito de “mundo da vida” por ser-no-mundo, em sua proposta de fenomenologia. O conceito ser-no-mundo não só supre as “questões” relacionadas ao “universo” anterior e originário de sentido e significado, como também da ligação entre os aspectos do mundo concreto e da singularidade de *Dasein*. Há uma aparente cautela, por parte de Heidegger, em reformular a fenomenologia a partir de seu pensamento, e embora seja possível perceber a “resolução de problemas” da fenomenologia Husserl, tal como o processo de substituição de conceito há pouco mencionado. Heidegger traz muitas questões novas para a fenomenologia, e no que diz respeito à temática deste trabalho observamos que: por Heidegger enfatizar somente as tonalidades afetivas ditas fundamentais, e isto a partir do viés ontológico, seu método parece apresentar uma lacuna no que se refere a apontar a relevância das tonalidades afetivas de âmbito cotidiano. Identificamos uma lacuna na descrição do âmbito cotidiano de *Dasein*, e ainda que seja um desafio debruçar-nos sobre as intrínsecas nuances da fenomenologia heideggeriana, tal lacuna se mostra como um campo teórico de extrema importância a ser preenchido e explorado em novos estudos filosóficos.

REFERÊNCIAS

- BOECHAT, T. *Fenomenologia como ontologia: Heidegger e a “questão do ser” a partir da intuição categorial de Husserl*. *Journal of Philosophy* 2176-5960, 2008. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/BOEFCO> Acesso em: 19/11/2023.
- BORGES, Irene. *O tédio como experiencia ontológica: aspectos da Daseinanalyse heideggeriana*. In: CANTISTA, M. J (Coord.) *Subjectividade e Racionalidade: uma abordagem fenomenológico-hermeneutica*. Porto: Campo das Letras, 2006.
- BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Publicações Europa-América. 1991.
- CASANOVA, Marco. A. *Visita no balanço do tédio*. O que nos faz pensar, PUC-RIO, [S.I.], v.29, n. 47. P.79-107, dec.2020. ISSN 0104-6675. 2020. Disponível em: <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqfnfp/article/view/743>. Acesso em: 12/08/2023.
- CERBONE, D. *Fenomenologia*. Tradução: César Souza. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- CHAUÍ, Marilena. *Vida e Obra- Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- DIETRICH, G. *A dimensão afetiva da existência humana à luz da fenomenologia hermenêutica: O caráter revelador das emoções em Ser e Tempo*. *Griot: Revista de Filosofia, [S. l.]*, v. 20, n. 1, p. 51–60, 2020. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1449>. Acesso em: 20 nov. 2023.
- FERREIRA, G. P. *O fenômeno do mundo em Heidegger*. “Existência e Arte” - Revista Eletrônica do Grupo PET- Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei -Ano III- janeiro a dezembro de 2007. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/0525e616-cae6-407e-8abe-3e5d793e59f5>.
- FILHO, José R. F. M. *Heidegger: Do ser-com ao Ser-com-os-outros*. *Prometheus - Journal of Philosophy*. v. 3i6.762 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/762/644>. Acesso em: 19/11/2023.
- GUIMARÃES, A. *O conceito de mundo da vida*. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, v.5, n.1, p.1-150, abr./set. 2012 Disponível em: https://sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/o_conceito_de_mundo_da_vida.pdf. Acesso em: 19/11/2023.
- HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora Nova fronteira, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica - Os pensadores: Heidegger*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução a filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HUSSERL, Edmmund. *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução: Pedro M. S. Alves & Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução: Luiza Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- JARDIM, Luiz, E. F. *Um estudo sobre as afinações a partir da ontologia fundamental em Martin Heidegger: Contribuições para as práticas clínicas*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) -PUC-SP, 2009. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/handle/handle/15831>Acesso em: 07/08/2023

- MERTENS, S, K, Roberto. SANTOS, Giovanni. *Befindlichkeit e Stimmung*, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger. *Diaphonía*, v. 5, n.1, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/49403> acesso em: 19/11/2023.
- NEHME, Magnus, C. *Ser-para-a-morte em Heidegger*. Repositório digital UFRGS (Trabalho de conclusão de curso) 2019 Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/241865>. Acesso em: 12/04/2023.
- NUNES, Benedito. *A questão do outro em Heidegger*. v. 3, n. 1, p. 51-59, jun. 2001. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302001000100002&lng=pt&nrm=iso. acessos em: 20 nov. 2023.
- NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- OLIVEIRA, Lauro. *O Mitsein e as perspectivas decisórias da autenticidade segundo a analítica existencial: ponderações ontológicas para além dos limites éticos e políticos do ser-com*. Repositório Institucional UFRN (Dissertação de Mestrado) 2010 Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/16499>. Acesso em: 19/11/2023.
- PASQUALIN, Chiara. *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade*. *Ekstasis: Revista De Hermenêutica E Fenomenologia*, 5(1), 34–60. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/ek.2016.22773>. Acesso em:20/11/2023.
- PEREIRA, I, S, J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8º Edição. Editora: Livraria A. I – Braga, 1998.
- SANTOS, Giovanni. *Befindlichkeit e Stimmung: Das tonalidades afetivas a analítica existencial de Martin Heidegger*. *Diaphonía*, v. 5, n.1, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/49403/0>. Acesso em: 19/11/2023.
- SARTRE, Maurice. *Os gregos: História das emoções*. Org: Geogrard Vigarello. Tradução: Francisco Morás, Vol.1 Da antiguidade as luzes. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- SEIBT, César, L. *Ser humano, cotidianidade e decair em Heidegger*. *Kalagatos, [S. l.]*, v. 11, n. 21, p. 165–195, 2014 Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6101>. Acesso em: 19/11/2023.
- SILVA, Thallysson, D. *Das margens ao fundamento: Befindlichkeit e Grund Befindlichkeit em Heidegger frente as tradicionais teorias das paixões*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/39012>. Acesso em: 19/11/2023.
- SCHIMITER. *Textos selecionados de filosofia das emoções* [recurso eletrônico] Organizadores: Felipe– Pelotas: NEPFIL Online, 2023. Disponível em: [wp. ufpel.edu.br/nepfil](http://wp.ufpel.edu.br/nepfil). Acesso em:16/08/2023.
- STEIN. Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metáfisica*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997.
- STEIN. Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1983.
- CARVALHO, Nogueira; WILLIGES, Flávio. *Textos selecionados de filosofia das emoções* [recurso eletrônico] Organizadores: Felipe– Pelotas: NEPFIL Online, 2023. Disponível em: [wp. ufpel.edu.br/nepfil](http://wp.ufpel.edu.br/nepfil). Acesso em:16/08/2023.
- TONIN, Jean. *A socialidade impessoal do Dasein na analítica existencial de Ser e tempo*. *Kínesis- Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v.7, n.15, 2015. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/5704> Acesso em: 15/10/2023.
- WERLE, Marco A. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. Trans/form/ação: Revista de Filosofia da Unesp, v.26, n.1. 2003. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/trans/a/JLXMqcxLdXLsBdmwKwFbTHg/abstract/?lang=pt>.

Acesso em: 05/04/2023.

WITHY, Katherine. *Heidegger on Being Uncanny*. Harvard University Press, 2015.

WITHY, Katherine. *.136 Mood (Stimmung)*. The Cambridge Heidegger Lexicon. Edited by: Mark A. Wrathall. University of Oxford. Cambridge University Press, 2021.