

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

MARCOS ANTONIO DE SOUZA BRITO

**TONALIDADES AFETIVAS E POESIA: UMA ANALOGIA
POSSÍVEL NO HEIDEGGER DA “VIRAGEM”**

TOLEDO
2015

MARCOS ANTONIO DE SOUZA BRITO

TONALIDADES AFETIVAS E POESIA: UMA ANALOGIA
POSSÍVEL NO HEIDEGGER DA “VIRAGEM”

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação *Stricto Sensu* em
Filosofia do Centro de Ciências Humanas
e Sociais da Universidade Estadual do
Oeste do Paraná para a obtenção do título
de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna
e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e
conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer
Mertens

TOLEDO
2015

Catálogo da publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel- CRB-9/924

Brito, Marcos Antonio de Souza

B862t Tonalidades afetivas e Poesia: uma analogia possível
no Heidegger da “viragem” / Marcos Antonio de Souza Brito. –
Toledo, Pr: [s.n], 2015.
142f.

Orientador: Prof.Dr. Roberto Kahlmeyer Mertens
Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Filosofia moderna- Dissertações 2. Filosofia alemã 3. Ontologia
4. Metafísica 5. Poesia 6. Linguagem e línguas- Filosofia 7.
Heidegger, Martin, 1889-1976- Crítica e interpretação I.
Kahlmeyer-Mertens, Roberto, orient. II. T.

CDD 20. Ed. 193

MARCOS ANTONIO DE SOUZA BRITO

TONALIDADES AFETIVAS E POESIA: UMA ANALOGIA
POSSÍVEL NO HEIDEGGER DA “VIRAGEM”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 07/08/2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer Mertens – (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle-USP

Prof. Dr. Claudinei de Freitas da Silva
UNIOESTE

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar aos meus pais.

Agradeço ao professor Dr. Alberto Marcos Onate pelo tempo em que foi meu orientador.

Aos docentes do programa, principalmente aqueles com os quais tive contato.

Agradeço, sobretudo, ao prof. Dr. Roberto Kahlmeyer-Mertens pelo acolhimento da pesquisa e orientação imprescindíveis para a conclusão da pesquisa.

Deuses sumidos! Também vós que estão presentes,
Outrora mais verdadeiros, tivéreis vosso tempo!
Nada quero negar nem pedir,
Pois quando tudo terminou, e o dia findou,
O primeiro que é atingido é o sacerdote, mas com amor
Seguem-lhe o templo, a imagem também e os seus usos
Para a terra escura e nada pode já brilhar.

Hölderlin

RESUMO

BRITO, Marcos Antonio de Souza. *Tonalidades afetivas e poesia: uma analogia possível no Heidegger da “viragem”*. 2015. 137 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

A presente pesquisa investiga dois temas (partes de uma única questão) ligados a duas fases distintas no pensamento heideggeriano. Em relação à primeira fase (o assim chamado “primeiro Heidegger”), a pesquisa se voltou enfaticamente para as tonalidades afetivas (*Stimmungen*) de acordo com que foram abordadas em *Ser e tempo*, principalmente no §. 29, e *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tais tonalidades afetivas foram apresentadas como estruturas ontológicas responsáveis por fazer com que o *Dasein* esteja sempre em estado de “disposto a...”. A disposição, o “estar disposto para...” desde alguma tonalidade afetiva, forma, juntamente com compreensão e discurso, os existenciais que retratam como o ser-aí é no mundo. Quanto à segunda fase (o dito “segundo Heidegger”) o tema pautado foi a poesia, concebida como linguagem originária. A poesia foi diferenciada de poema por que ela não deve ser confundida com mero estilo literário. A poesia enquanto linguagem originária (*Dichtung*) traz o ente pela primeira vez ao aberto nomeando-o, como poema (*Poesie*) se identifica com a arte de fazer poemas. Tonalidade afetiva e poesia foram discutidas de um ponto de vista ontológico. A transição para a segunda fase foi trabalhada tendo em vista aquilo que ficou conhecido como “viragem” (*Kehre*). Ao lidar com a viragem deixamos claro a inexistência de contradição entre as fases, haja visto que Heidegger, sem negar a viragem, por mais de uma vez declarou que sua filosofia se ocupa com uma única questão. A viragem se tornou evidente na década de 1930 e marcou um reposicionamento da questão posta em *Ser e tempo*. O projeto da ontologia fundamental, presente em *Ser e tempo*, foi conduzido a partir de três subprojetos: analítica existencial, destruição da história da metafísica e hermenêutica da facticidade. A analítica existencial, desde a qual foram analisadas as tonalidades, recaiu sobre o ser-aí e alcançou seu limite pela impossibilidade de fundamentar ontologias históricas, daí falou-se em “fracasso” de *Ser e tempo*. Postos os temas em evidência, procedeu-se o trabalho de uma analogia, possível pela consideração das características ontológicas concernentes as tonalidades afetivas e a poesia.

PALAVRAS-CHAVE: Analítica existencial. Tonalidades afetivas. *Pathos* poético.

ABSTRACT

BRITO, Marcos Antonio de Souza. *Affective Tone and poetry: an analogy possible in Heidegger's "turning point"*. 2015. 137 P. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) - State University of the West of Parana, Toledo, 2015.

The present research investigates two themes (parts of a single issue) connected to two distinct phases in Heidegger's thinking. In relation to the first phase (the so-called "first Heidegger"), the search is returned strongly to the shades affective (*Stimmungen*) according to that were addressed in *Being and time*, especially in §. 29, *And fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude*. Such affective tones were presented as ontological structures responsible for making sure that the being-there is always in a state of "willing to ...". The provision, "be willing to ...", since any affective tone, form, along with understanding and discourse, the existential that portray how the being-there is in the world. The second phase (the so-called "second Heidegger") the theme ruled was the poetry, designed understood how language originated. The poetry was differentiated from poem by it should not be confused with mere literary style. The poetry while language originating in (*Dichtung*) brings the loved for the first time in the open air to nominate him, while poem (*Poesie*) is identified with the art of making poems. Affective Tone and poetry were discussed from a point of view ontological. The transition to the second phase was worked from what became known as the "turning point" (*Kehre*). To deal with the change we have made it clear that there is no contradiction between the phases, there is seen that Heidegger, without denying the turning point, for more than once stated that his philosophy dealing with a single issue. The turning point became evident in the 1930s and marked a repositioning of the question raised in *Being and time*. The project of fundamental ontology, this in *Being and time*, was carried out from three sub-projects: existential analytical, destruction of the history of metaphysics and hermeneutics of facticity. The existential analytical, from which were analyzed the shades, fell on the being-there and has reached its limit by the impossibility of justifying historical ontologies, hence there was talk of "failure" in *Being and time*. Put the themes in evidence, was the work of an analogy, possible by taking into account the ontological characteristics regarding the affective tones and the poetry.

Keywords: Analytical existential. Affective tones. Poetic Pathos.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	O DESPERTAR DAS TONALIDADES AFETIVAS FUNDAMENTAIS.....	19
2.1	O projeto de uma analítica existencial.....	19
2.2	Ser-no-mundo e suas estruturas existenciais fundamentais.....	34
2.3	As <i>tonalidades afetivas</i> no projeto da analítica existencial.....	37
2.3.1	As <i>tonalidades afetivas</i> sob o ponto de vista da <i>psicologia empírica</i>	59
2.4	A impossibilidade de se fundamentar ontologias históricas por meio da analítica existencial.....	62
3	REPOSICIONANDO A QUESTÃO.....	66
3.1	O chamado “fracasso” de <i>Ser e tempo</i>	66
3.2	Acontecimento-apropriador e “viragem” (<i>Kehre</i>) na década de 1930.....	73
4	O <i>LOCUS</i> DA POESIA.....	88
4.1	Do acontecimento- apropriador (<i>Ereignis</i>).....	88
4.2	O “ <i>pathos</i> ” da linguagem poética no Heidegger tardio.....	98
4.3	Digressões sobre a poesia em Platão e Aristóteles.....	113
4.4	Linguagem poética e tonalidades afetivas fundamentais: uma analogia possível.....	117
5	COMENTÁRIOS FINAIS.....	126
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133

INTRODUÇÃO

A filosofia de Heidegger, desde o início, é marcada por uma única questão: a questão do sentido do ser. Esta tese programática, apesar de contar com discordâncias, pode ser obtida tanto pela análise bibliográfica de sua produção quanto pela consideração de declaração do próprio autor “A pergunta pelo sentido do ser [...] é e continua sendo minha questão e minha única questão, uma vez que vale para o que é o mais único”. (HEIDEGGER, 1989, p.25). Esta é uma afirmação de meridiana clareza, impossível alegar incompreensão quanto a ela, uma verdadeira *chave de leitura*; no entanto, este modo enfático e explícito de marcar posição nem sempre pode ser observado. Por outro lado, não nos parece exagerada a opinião de que é esta pergunta que está por trás da discussão sobre “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”, tão recorrente na preleção de 1935 *Introdução à metafísica* e na conferência *Que é metafísica?* de 1929¹.

Definida a questão diretriz, Heidegger estabelece um método apropriado a sua pesquisa, estabelecendo o projeto de uma ontologia fundamental; programa que busca reabilitar a questão metafísica de modo diverso do que fora realizado pela tradição filosófica, em cujo seio prevaleceu a atitude de objetificação e, devido a isso, primazia de algum ente em detrimento do ser ele mesmo². Partindo, pois, do método fenomenológico inaugurado por Edmund Husserl (1859-1938) e pela hermenêutica desenvolvida na contemporaneidade por Wilhelm Dilthey (1833-1911), Heidegger retoma novamente a questão do ser (*Seinsfrage*) à pauta na filosofia do século XX. Ora, como chegou a esta questão, fazendo dela sua meta declarada? (KAHLMAYER-MERTENS, 2015). Em texto autobiográfico de 1963 intitulado *Meu caminho para a*

¹ Nesta conferência, inclusive, encontramos uma passagem apropriada à sustentação dessa opinião “O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo”. Esta frase de Hegel enuncia algo certo” (apud HEIDEGGER, 1999, p.61).

² Apesar de falar em esquecimento já na primeira frase de *Ser e tempo*, o “esquecimento do ser” apareceu como tema explícito somente em textos posteriores. À parte seu sentido literal, esquecimento diz respeito à inclinação de explorar o ente em prejuízo da questão primordial sobre o ser. Marca maior da tradição metafísica, este esquecimento teve início com Platão e manifestou-se de forma diversa em cada época histórica. A palavra quer mostrar que não somente a questão do ser ficou sem resposta como também foi abandonada. Tendo isso claro, a filosofia de Heidegger pode ser entendida como a tentativa de edificação de um pensamento originário iniciado pela necessidade de recolocação da questão pelo sentido do ser.

*fenomenologia*³ Heidegger relata o início de sua trajetória. Após abandonar seus estudos de Teologia em Freiburg, passa a se dedicar, exclusivamente, à filosofia, primeiramente, retomando as ideias de Franz Brentano para, em seguida, interessar-se pelo pensamento de Edmund Husserl, também este influenciado por Brentano (1838-1917). O interesse por Husserl, de início, fora devido à intuição de encontrar, no refundador da fenomenologia, respostas às questões levantadas por Franz Brentano em *Da múltipla significação do ente em Aristóteles*, obra que “[...] constituía, desde 1907, o principal auxílio nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia” (HEIDEGGER, 2009, p.85). A leitura de Brentano suscitou a seguinte indagação, para a qual a solução foi buscada em Husserl: se o ente se diz de diversos modos há um modo fundamental? Aqui está a determinação do desenvolvimento da filosofia heideggeriana, ou seja, a necessidade de um esclarecimento relativamente ao sentido do ser do ente. Uma vez atingido este ponto de questionamento, a questão sobre o ser não mais se ausentou de sua obra, desde as primeiras conferências até aos últimos escritos.

A ontologia fenomenológica-hermenêutica de Heidegger, desenvolvida prioritariamente em sua obra *Ser e tempo*, logo constata que a questão pelo sentido do ser não pode ser colocada nos termos metafísicos tradicionais. Daí resulta, no contexto desse novo projeto uma imprescindível tarefa, qual seja, a necessidade de uma destruição (*Destruktion*) acerca da história da metafísica. A proposta de Heidegger, em relação à chamada tradição filosófica, é a de explorar aquilo que nela manteve-se irrefletido e, ao mesmo tempo, destruir esta tradição, tendo em vista o seu limite como uma via incapaz de fornecer o aparato conceitual necessário à realização da tarefa da questão do ser. O termo *destruição* traduz aqui um modo crítico de apreciar a história da filosofia. Destarte, a relação com a tradição do pensamento é de “destruição”, mas também de reconhecimento da impossibilidade de ignorá-la; destruição, neste caso, significa recuperá-la no ponto em que se manteve irrefletida, fato este constatado pelo abandono da problemática do ser (KAHLMEYER-MERTENS, 2015).

Mais que simples caminho de relacionamento com a tradição metafísica, a “destruição” insere-se no grande projeto de constituição de uma ontologia fundamental, a sua justificativa se deve a esta observação: uma vez estabelecida uma

³ HEIDEGGER, 1989, p.85.

questão, juntamente com tudo o que for necessário para se fazê-lo, logo se observa a formação de uma tradição que já não mais avança, mas acaba por servir de empecilho à própria questão colocada. A tradição, neste sentido, se equipara a um comportamento viciado sob o qual qualquer progresso está vedado. Para não mais se movimentar num espaço cujo limite foi alcançado, é preciso a “destruição” da história da metafísica tradicional, isso por que “uma vez formulada uma questão e uma vez constituídos os caminhos predominantes de resposta a ela, tudo recai por assim dizer em um espaço de obriedade que acaba por atuar de forma obstrutiva” (CASANOVA, 2013, p.82).

A atitude crítica implicada no termo comporta um ideal de rompimento com o que tradicionalmente foi feito em relação à questão do ser. Permanecer alinhado à tradição, por conseguinte, seria como render-se aos seus limites amplamente verificados, seria contribuir com mais um de tantos casos na história da filosofia a serem superados, perpetuando equívocos, quando deveria tentar uma solução possível. A hermenêutica da facticidade, atenta a necessidade da destruição, procede de modo diverso à tradição, procurando trazer de volta a discussão uma questão “esquecida” “A hermenêutica não é ela mesma filosofia; o que ela pretende é simplesmente submeter à ‘consideração bem-disposta’ dos filósofos hodiernos uma objetualidade até agora relegada” (HEIDEGGER, 2012, p.26).

A atitude coerente ao amplo projeto da ontologia proposta por Heidegger comporta inicialmente a tarefa de romper com procedimentos tradicionais estéreis, delimitadores de questões e métodos. Só então, quando do desvencilhamento de caminhos improdutivos e de longa data cristalizados poderá, a ontologia, almejar algum progresso. A necessidade da destruição está em verificar que a tradição metafísica, constituída historicamente, delimitou não apenas a questão, mas o modo como se deve investigá-la, apresentando-se como uma espécie de força absorvente às incursões em seu interior; tudo isso, sem prejuízo dos méritos legados por esta tradição, carece ser superado. O que se tornou problemático em relação à ontologia tradicional está justamente no fato de ter se tornado tradição, no sentido de originar o hábito de trivialidades onde não mais se questionam, apenas se executam métodos predeterminados. Em vista desta sedimentação, cuja sedução é quase impositiva, “(...) é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados” (HEIDEGGER, 2005, p.51) para só

então explorar a questão do ser por via inédita.

A outra base do projeto de uma ontologia fundamental - a hermenêutica da facticidade - correria o risco de decair em procedimentos viciados pela tradição caso não procedesse à destruição, pois que a interpretação do ser-aí tende a se dar como comumente se faz⁴. Destruição da história da ontologia e hermenêutica da facticidade formam as etapas preparatórias para a analítica existencial, por sua vez as três etapas dão conta do que fora designado por ontologia fundamental.

Ser e tempo é uma obra que encerra em si três subprojetos que trabalham constantemente de maneira harmônica em função de um projeto estruturador. Os três subprojetos são= destruição da história da ontologia, hermenêutica da facticidade e analítica existencial. Cada um desses subprojetos desempenha um papel decisivo na realização do projeto de uma ontologia fundamental (KAHLMEYER-MERTENS, 2015).

Ao perguntar sobre o sentido do ser, Heidegger avalia que tal pergunta necessariamente deveria incidir sobre um ente, entre tantos possíveis, isto é, de um ente que é tomado como ponto de partida para sua investigação. Que ente seria esse? Resposta: “Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nos o designamos com o termo pre-sença⁵” (HEIDEGGER, 2005, p.33). De todos os entes possíveis é neste que se verifica uma coincidência, um dado primordial: ao ser, melhor, sendo põe em questão seu ser, ao existir põe em jogo sua própria existência, responde exclusivamente pelas possibilidades de seu ser. O ente que pode compreender o sentido de ser e, justamente por isso, pode colocar tal sentido em questão é o ser-aí.

Dito isso, observa-se que a questão do sentido do ser não é algo que se pode ter início sem a caracterização do ente que compreende o ser. Este ente somos nós e a analítica da existência é a análise de cunho fenomenológico-existencial que tomará o

⁴ Este risco, conformar-se à tradição, é justamente o que está inviabilizado pela hermenêutica da facticidade, haja visto que sua tarefa inicial consiste em revisar os conceitos petrificados pela tradição, a começar pela designação “homem”. Também as dualidades, há muito tempo circulando, foram descartadas “O que primeiramente deve ser evitado é o esquema: que há sujeitos e objetos, consciência e ser; que o ser é objeto do conhecimento; que o ser verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o ‘eu penso’, portanto, egóico, a egoidade, o centro dos atos, a pessoa; que os eus (pessoas) possuem diante de si: entes, objetos, coisas da natureza, coisas de valor, bens. Enfim que a relação entre sujeito e objeto é o que se deve determinar e que disso deve ocupar-se a teoria do conhecimento” (HEIDEGGER, 2012, p.87).

⁵ A tradução de *Dasein* é sempre problemática e a compreensão do que designa mais ainda. Além do termo alemão também se usa ser-aí, ser-o-aí (conforme anuência de Heidegger a Jean Beaufret), presença, estar-aí e outras traduções mais que houver. Optamos por empregar “ser-aí” em conformidade com “Ser-aí”, comum nas traduções ocidentais.

ente que somos em sua pauta. Ressalte-se que, com tal abordagem, a assim chamada *analítica existencial* não é uma análise antropológica ou psicológica. A abordagem que Heidegger faz do ser-aí é ontológico-existencial e, por meio desta (como se verá), o ser-aí que somos traz características existenciais, estas que se confundem com seu ser.

Entre os muitos traços da existência do ser-aí, está aquele que o coloca na situação de um ente “afetivo”, isto é, um ente que tem sua existência afetada por certos modos de ser e que já determinam o modo com que ele é na existência. O projeto de uma analítica existencial parte da constatação da relação indissociável entre sujeito e mundo, de forma que a condição humana se caracteriza pela conjugação destes termos, o que nos leva imediatamente a concepção do homem como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*).

A determinação “ser- no -mundo” traduz não apenas a situação de estar – lançado (*Geworfenheit*), de se encontrar sempre envolvido com os entes circundantes, mas o fato deste estar-lançado acontecer mediante condições insuperáveis. Os *existenciais* correspondem a modos de ser-no-mundo. Considerando estes modos de ser (*existenciais*) a analítica existencial que se ocupa com a disposição afetiva, o estar sempre afetado, condição designada por Heidegger por *Befindlichkeit* é que ocupará nossos esforços, inicialmente. A analítica deve captar o homem desde aí, desde a sua realidade marcada pelo permanente estado de afetação, (= afecção), *i.e.*, tomado por alguma tonalidade afetiva, ainda que seja a apatia.

A analítica existencial, em sua intrínseca ligação com o projeto mais primordial da filosofia heideggeriana (por uma série de motivos que serão examinados no curso da presente dissertação), é algo que circunscreve uma determinada época do pensamento de Heidegger; segue, mais precisamente, até o momento denominado “viragem” (*Kehre*). Tal viragem (como ainda veremos pormenorizadamente) denomina o esforço do filósofo, na década de 1930, em reposicionar sua investigação ontológica diante da constatação das limitações da própria ontologia fenomenológica inicial. O referido movimento de reposicionamento dessa filosofia em seu horizonte mais próprio é, não apenas o que marca um encaminhamento que Heidegger julga mais adequado para a elaboração da questão do ser já na filosofia madura do autor quanto, também, o cenário no qual nossa pesquisa percorrerá. Ao se falar em viragem é preciso ter em conta a diversidade de interpretações presentes entre os críticos; assumimos, pois, que o termo denota a existência de dois momentos específicos,

interligados e interdependentes, quais poderiam ser bem definidos como duas partes de um todo coerente.

Após essa apresentação introdutória que subsidia a delimitação do terreno de nossa investigação, faz-se oportuno dizer, categoricamente, o que não deve ser mais adiado: nosso *objetivo geral*. Deste modo, pretendemos promover uma analogia no interior da filosofia de Heidegger entre as tonalidades afetivas (do modo como foram designadas pela analítica existencial)⁶ e a linguagem poética (na forma como apareceu na produção tardia da obra). Esta analogia se dará levando em consideração o acontecimento denominado viragem, conforme acima esboçado. Embora as tonalidades afetivas tenham sido tema proeminente no primeiro Heidegger, essas não desaparecem completamente. A poesia assume seu lugar, logo, após, num segundo momento. A analogia pretendida adquire viabilidade à medida que se percebe, em seus termos, aspectos ontológicos semelhantes; neste sentido, podemos sustentar a tese de que as tonalidades afetivas estão para a filosofia do Heidegger da década de 1920, assim como a poesia está para sua obra tardia. Caracterizar isso é nosso objetivo maior, hipótese de trabalho que move a pesquisa, em cujo interior situam-se objetivos específicos. A princípio, nosso compromisso passa pela exposição da analítica existencial como caracterização do pensamento heideggeriano antes da viragem. Caracterizar o ente que compreende o ser como parte desta “analítica” constitui etapa imprescindível para que possamos chegar às tonalidades afetivas. Uma vez delimitado o âmbito do ente a ser inquirido pela analítica existencial (o homem, sob o modo de ser do ser-aí) poderemos passar à descrição e interpretação de uma de suas condições existenciais: o modo “afetável” de existir.

Definir a situação da analítica existencial no primeiro Heidegger, conferindo ênfase a seu modo de realização em *Ser e tempo*, permite com que desenvolvamos, com propriedade, a qualidade de ser afetável para o ser-aí, não como uma propriedade ôntica pertencente ao ente temático, mas como uma determinação da condição de estar-lançado, maneira imprescindível de lidar com os outros, o mundo e consigo mesmo. Após obter êxito com o tratamento das tonalidades afetivas, o que significa

⁶ Atentaremos as tonalidades afetivas conforme foram exploradas nos textos da primeira fase de Heidegger, anteriores a viragem. Entretanto, a discussão das tonalidades não se limita a primeira fase da obra, nos cursos sobre os hinos de Hölderlin (Germânia, O Reno) Heidegger retoma, da analítica existencial, o conceito de tonalidade afetiva fundamental (cf. HEIDEGGER, 2004). A retomada desta discussão, porém, é feita sem ferir o que antes fora definido, ou seja, o conceito foi apenas ampliado para ser introduzido no entendimento da linguagem poética. A estrutura das tonalidades, anunciada originalmente em *Ser e tempo*, foi totalmente conservada no Heidegger tardio.

demonstrar primeiramente que por meio delas o ser-aí se mantém afinado ao mundo, estaremos aptos a realizar o mesmo movimento em relação à poesia.

Não por acaso, o tema das tonalidades afetivas foi requerido devido à qualidade ontológica que suporta - semelhante ao que se passa com a linguagem poética- em realizar uma experiência originária do ser. Descrever esta qualidade, aproximar conceitos e fases da obra aparentemente tão distantes é o que seguirá adiante no desenvolvimento da pesquisa.

A ocupação com a analítica seguirá até chegarmos o momento em que o pensamento “vira”, provocando um reposicionamento perante a mesma questão já definida na obra de 1927. A partir de então passaremos a elucidar o acontecimento dessa viragem, cujo cumprimento torna explícito o que, empregando, com reservas, a terminologia de Richardson (2007), chamamos de “primeiro Heidegger”.

Semelhante ao que houve com as tonalidades afetivas, a poesia também contou com maior relevância em um dos dois momentos do pensamento exposto, exatamente na sua segunda fase, época de *A origem da obra de arte, Hölderlin e a essência da poesia*, e tantos outros escritos que lidam com a linguagem poética. Em *Ser e tempo*, encontramos uma única menção à poesia, feita timidamente e apenas para reforçar o que fora antes explicitado na descrição de outro existencial: “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso ‘poético’” (HEIDEGGER, 2005, p.221). Esta declaração “econômica” sobre a poesia não permite, neste momento, concluir sobre sua tarefa face ao projeto que busca o sentido do ser, horizonte da obra em que aparece. Apesar disso, consideramos que a passagem anuncia uma das atribuições que a poesia assumira nos anos 1930.

Estão previstos para a execução integral desta dissertação três capítulos. No *primeiro*, investigaremos a analítica existencial como um projeto no âmbito da ontologia fundamental. Será dedicada atenção à conceituação do ente que, exclusivamente, põe a questão do ser: o ser-aí. Atentando à necessidade de apresentar o ser-aí em suas determinações⁷, iremos nos ocupar prioritariamente com apenas uma destas: o permanente estado de afetação, as tonalidades afetivas. Esta etapa do trabalho será marcada pela predominância de discussões relativamente a conceitos

⁷ Falar em “determinações” para o ser-aí choca o leitor assíduo da obra de Heidegger; no entanto fazemos isso num sentido preciso, esclarecido no primeiro capítulo. Por ora, basta saber que, com “determinações” não estamos de forma alguma apontando a realidade de uma essência previamente dada e constituinte do ser-aí.

apresentados primeiramente no tratado *Ser e tempo*. Certamente os textos adjacentes até a viragem, à medida que representam esforço de manutenção do programa elaborado nesta obra, têm sua importância e serão considerados.

O capítulo terá atingido seu objetivo quando estiver devidamente problematizada a insuficiência programática responsável pela viragem; este momento do desenvolvimento da pesquisa será a ocasião para dar visibilidade aos motivos que levaram o projeto envolvido na ontologia fundamental a “fracassar”.

O *segundo capítulo*, ao resolver o que fora levantado no final do anterior, acima mencionado, entrará diretamente na discussão da viragem. Chegando a esta o que irá nos guiar, mais que simplesmente sua constatação, será a necessidade de expor as características centrais que a definem em relação a cada um dos dois momentos da obra que assumimos, concedendo prioridade às tonalidades afetivas e à linguagem poética. Situar devidamente cada um destes temas no contexto em que emergem é tarefa imprescindível para que se evidencie a viragem tornando, pois, reconhecida a plausibilidade do programa que identifica certa correspondência entre eles.

Reservamos, para o *último capítulo*, a problematização do movimento que sai da preocupação com o sentido do ser, característico do primeiro Heidegger, para se ocupar com o ser do ponto de vista da verdade do seu acontecimento, mote da segunda fase. Introduziremos explicações acerca do assim chamado acontecimento-apropriador (*Ereignis*), evento que marca os escritos do “segundo Heidegger”. Será neste momento que nos aplicaremos a tratar mais diretamente com a linguagem poética procurando realizar a aproximação possível, conforme nossa intenção maior já anunciada. Algumas perguntas convenientes sobre o “*páthos*” poético serão respondidas sem que seja preciso colocá-las explicitamente. Que privilégio se encontra na linguagem poética para assumir papel de destaque? Que relação tem com a questão levantada em *Ser e tempo*, visto que jamais foi abandonada, apesar da viragem?

Equacionadas estas perguntas e contando com os resultados da investigação anterior estaremos em condição de oferecer resposta a nosso problema de pesquisa. O ponto em que pretendemos alcançar pressupõe êxito nestes capítulos, pois neles não se negligenciará nenhum dado indispensável, tendo em vista que seus resultados serão, portanto, suficientes para nossa almejada conclusão.

2. O DESPERTAR DAS TONALIDADES AFETIVAS FUNDAMENTAIS

2.1 O projeto de uma *analítica existencial*

A história da filosofia pode ser entendida desde uma questão central, um problema diretriz que demarca os aspectos associados às respostas que vierem a se fornecer. Isso ocorre principalmente quando tratamos dos grandes pensadores, sendo notória a presença de um problema principal servindo de guia condutor de seus trabalhos. Ora, o empenho investigativo sobre este problema aparece em tudo o que vier a se manifestar no pensamento, por mais distintos que tenham sido os campos do conhecimento investigados. Dedicar-se a um problema principal justifica seu empenho, pois, dada sua complexidade, deverá ocupar a reflexão de uma vida inteira.

A filosofia de Heidegger se abre no sentido de uma única questão, cuja magnitude é de tal ordem que assume primazia em relação às demais. A preocupação central desta filosofia gira em torno da questão do ser: este é o tema nuclear de seus trabalhos quando trata do pensamento, da ciência, da arte, etc. (HEIDEGGER, 1989). De que forma, contudo, se deve penetrar em seu interior para retirar-lhe alguma resposta? Uma verificação muito simples serve, neste momento, de pista para o primeiro passo a ser dado: “O ser é sempre o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2005, p.35). Quando bem sucedido em identificar, na multiplicidade de entes, aquele que servirá de alvo sobre o qual deverá incidir a questão, o passo imediato é promover uma análise deste ente. O primeiro esforço vigoroso de Heidegger diretamente vinculado com a problemática do ser consistirá em empreender uma análise do ente que remete ao ser. Trata-se, pois, de uma analítica caracterizada pela descrição e interpretação das experiências existenciais fundamentais do ente como tema de análise.

Cabe-nos, consoante ao estabelecimento anterior, o trabalho de delimitar, com a devida precisão, a analítica existencial, tendo em vista seu aparecimento em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927); em que consiste e qual seu objetivo certamente estão entre os pontos que forçosamente deveremos abordar.

Justamente porque o objetivo é o sentido do ser em geral, e não um ente de destaque como possa parecer, é que a fenomenologia foi requerida. Nisto mostra-se seu diferencial em relação às ciências, por exemplo, teologia e antropologia, cujos objetos vêm definidos na própria terminologia. Desenvolvida por Edmund Husserl, a

fenomenologia estava entre as propostas filosóficas de maior penetração no meio intelectual à época das primeiras intuições de Heidegger. O que, a princípio, pode causar a impressão de que houve adesão cômoda a essa que seria uma das filosofias mais debatidas no momento de formação de suas bases irá se revelar como a opção mais alinhada ao seu objetivo. Por não se apresentar como corrente de pensamento, menos ainda ciência positiva, a fenomenologia não se limita a um campo temático. Em se tratando de um método “O termo ‘fenomenologia’ nem evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo quididativo. A palavra se refere exclusivamente ao modo como se de-monstra e se trata o que nesta ciência deve ser tratado” (HEIDEGGER, 2005, p.65). Sobre a adoção deste caminho de pesquisa, nada de mais conveniente havia para a investigação do ente cuja essência é totalmente diversa em relação a qualquer outro objeto de ciência. O interesse da fenomenologia não é a descoberta de verdades últimas, por conseguinte “não há prova na fenomenologia por que ela descreve constantemente” (HEIDEGGER, apud DREYFUS, H. WRATHALL, M. 2012, p. 51). Longe disso, sua dedicação está voltada para fazer com que aquilo que se mostra possa ser conhecido da forma como se nos aparece. O método, então, terá sido respeitado caso sejam feitas as devidas descrições do fenômeno, nome para aquilo que se nos aparece. Adiante se verá que, ao ente sobre o qual deverá se ocupar a fenomenologia desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo*, apenas cabe descrevê-lo, pois não guarda em si nenhum fundamento, ou melhor, se mantém destituído de qualquer essência que possa defini-lo de forma incondicional.

A fenomenologia se identifica com um modo adequado de abordagem⁸. Este modo foi requisitado como recurso para uma analítica da existência; voltando-se, então, à análise do homem como fio condutor para a explicitação acerca do sentido do ser, tal tarefa não implica propriamente um método antropológico. Isso porque, neste caso, o homem não interessa nele mesmo, mas apenas como ente que interpela um nível de questionamento mais radical, sobre qual se constata a ocorrência dos primados ôntico e ontológico.

Disso resulta o caráter mais geral da problemática heideggeriana diante da

⁸ Referimo-nos a fenomenologia conforme o método trabalhado explicitamente por Heidegger em *Ser e tempo* e naquilo que possui de comum em relação a proposta de Edmund Husserl. A ressalva faz-se necessária devido a impressão que se tem de estarmos lidando com um método concebido pelos fenomenólogos em estrita consonância com que fora estabelecido por Husserl. Paul Ricoeur chega mesmo a dizer “A fenomenologia constitui em boa parte a história das heresias husserlianas” CF. Ricoeur (2009, p. 8-9).

diferença ontológica. O primado *ôntico* consiste em que, para o homem, existir implica estar em jogo sua existência; já o *ontológico* aponta para a primazia da questão do ser, considerando se tratar de estabelecimento da condição de possibilidade das ciências *ônticas* sobre o homem. Os dois redundam num terceiro primado, *ôntico-ontológico*: isto quer dizer que a questão do ser deve anteceder às demais ontologias à medida que irá lhe fornecer condição para tais⁹. Ir às próprias coisas, como signo da tarefa fenomenológica, pressupõe que sejam afastadas (reduzidas) as camadas que encobrem o que se quer investigar, é o que deve acontecer, por exemplo, com a tradição ontológica à medida que esta “definiu” o ser. Deste modo: “Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados” (HEIDEGGER, 2005, p. 51). A remoção dos entulhos corresponde à tarefa de depurar o ser das falsas noções impregnadas pela tradição metafísica. A remoção, neste caso específico, se identifica com o que fora designado, no início de criação do método da fenomenologia, por *redução fenomenológica*. A destruição da ontologia tradicional expõe a forma com que, em *Ser e tempo*, a redução fenomenológica é efetuada. O objetivo da destruição “[...] é chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas” (HEIDEGGER, 2005, p. 51). Alcançar as referidas experiências é da competência da analítica existencial.

Sendo assim, para uma caracterização satisfatória da analítica existencial será, antes, necessário definir os seus termos. O próprio Heidegger nos *Seminários de Zollikon*¹⁰ fala do significado que lhe interessa no método analítico:

A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, *mas a articulação da unidade de uma estrutura*. Este é o fator essencial no meu conceito de ‘analítica do Dasein (ser-aí)’ (HEIDEGGER, 2001, p. 141).

⁹ Em *Ser e tempo*, Heidegger dedica dois parágrafos para falar do primado da questão do ser: o §. 3 se propõe a demonstrar o “primado ontológico da questão do ser” e o §. 4 faz o mesmo em relação ao “primado *ôntico* da questão do ser” (HEIDEGGER, 2005).

¹⁰ Estes seminários foram ministrados por Heidegger durante cerca de dez anos (1959-1969) a convite do psiquiatra Medard Boss; frequentavam os seminários médicos, psicólogos e outros profissionais afins. Em dois destes seminários discutiram-se as expressões “análise do ser-aí” e “analítica do ser-aí” sob a pretensão de integrar a abordagem da ontologia fundamental às teorias e práticas da área médica (psicólogos, psiquiatras, médicos, etc). Os protocolos dos seminários e as correspondências trocadas por Heidegger e Boss foram publicados na Alemanha em 1987 com o título de “Zollikoner Seminare, Protokolle – Gersprache – Briefe Herausgegeben von Medard Boss”. É importante notar que, dada sua cronologia, os ‘seminários de Zollikon’ aconteceram quando já era patente a viragem (*Kehre*), mudança no pensamento de Heidegger acontecida na década de 1930.

Uma “analítica do Dasein” é justamente o conteúdo central do texto de 1927. A dissensão explícita, nesta concepção, se dá com a noção de “análise” específica do modelo cartesiano. De acordo com Descartes, o método investigativo da ciência deve passar por algumas etapas (ao menos quatro), destas uma seria definida como “análise” e consistiria na divisão do todo em partes que seriam investigadas separadamente. Eis o que diz em favor de sua proposta, logo após rejeitar a quantidade demasiada de preceitos da lógica em nome de apenas quatro: “O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” (DESCARTES, 1996, p. 78). Assim, Descartes enunciou uma das regras de seu método, com precisão, a segunda regra, a que se refere à conveniente partição para posterior análise dos elementos em separado. Este apontamento para as regras de um método apresentado no início da modernidade parece arbitrário, pois que é evidente se tratar de regras relativas ao procedimento matemático quando, em nosso caso, aludimos à análise do ser-aí. Tendo isso presente, é razoável o repúdio às críticas sobre a analítica oferecida por Descartes, haja visto ser uma das quatro regras extraídas do estudo da lógica, da geometria dos antigos e da álgebra dos modernos, todas estas (lógica, geometria e álgebra) muito apropriadas à matemática e seus objetos. A analítica no interior do “método” pressupõe, ou pelo menos autoriza, o estudo independente das partes.

Contra esta noção de divisão e análise isolada das partes, procedimento que remete à independência de cada uma delas, sobretudo contra a incorporação desta tese nas ciências humanas, é que Heidegger se manifestou na obra de 1927 e, numa clara atitude de discordância, procedeu com seu modelo próprio de analítica, o qual adota por preceito maior a constatação de que o ser-aí é composto por existenciais inseparáveis; quando algum destes existenciais chega a ser tema de análise, certamente antes foi feita a devida ressalva sobre a sua condição de insuperável atrelamento ao ente que o manifesta.

Deste ponto de vista, a analítica heideggeriana debate com a tradição filosófica, diretamente com a noção basilar de subjetividade legada pela modernidade. Como comenta Stein (1988): Heidegger passa a trabalhar noutra perspectiva, ou seja, na tentativa de elaboração de novo procedimento alternativo ao método especulativo-dialético, à metodologia neokantiana e, inclusive, à análise lógica da linguagem.

Podemos apontar como impedimentos para adesão a algum destes métodos pré-estabelecidos a presença do dualismo de inspiração cartesiana (obstáculo à compreensão do homem em toda sua constituição, sendo o mais grave o que separa homem e mundo), calcado no ideal de substancialização de subjetividade, bem como a um tratamento trivial acerca do ser. Como destaca ainda a leitura de Stein (1988): O contexto teórico pressionava a busca de novo método de inserção na abordagem do homem:

A analítica existencial tem pretensões de tomar o lugar entre as teorias da consciência e as modernas teorias da análise da linguagem. Entre a onto- (teo)-lógica das teorias da consciência e a semio-lógica das teorias do discurso, situa-se a ontologia da finitude – a analítica existencial, como projeto de *Ser e tempo* (p. 29).

À analítica existencial é crucial evitar a incorporação de dois esquemas recorrentes na tradição metafísica: é imprescindível não conceber seu objeto com algo composto por partes autônomas que poderiam ser trabalhadas em separado; na mesma proporção não deve ceder ao discurso que vê na subjetividade a realidade de uma substância. Quando Heidegger, no § 10, traz à discussão o legado cartesiano é isso que tem em mente. Ao dizer “A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*” (HEIDEGGER, 2005, p. 82) as duas teses, há pouco expostas, foram implicitamente rejeitadas. Por conseguinte, tornou-se legítima a reprovação de Descartes por que, em sua atenção ao *cogito*, acabou por deixar fora de discussão o *sum* (o “sou”, o modo de “ser que sou”). A analítica existencial vem preencher esta lacuna, seu propósito está relacionado à descrição da existência como modo de ser de um ente privilegiado; é por isso que, considerando a fórmula cartesiana, tanto se empenha com o ser do *sum*, antes de pretender chegar ao ego *Cogito*.

A tarefa imediata da analítica é - em resposta a penetrante influência da fórmula do *cogito* - lidar com o binômio essência - existência, assumindo como ponto de partida a falta de fundamento ontológico capaz de sustentar as noções modernas de eu e subjetividade. Esta falta é o ponto que delimita a analítica existencial do procedimento característico das ciências positivas, notadamente a antropologia, biologia e psicologia.

Tendo sido cumprida a definição prévia para analítica, inclusive fornecido qual seu passo imediato, devemos passar ao tema do significado de “existência” sobre qual recai a análise. Em volta deste tema notamos um debate aberto marcado pela

contestação de seu sentido como tradicionalmente usado. O trabalho da analítica quanto ao binômio citado não apenas fornecerá elementos para uma subversão da relação destes termos como proporcionará um sentido preciso e renovado para existência, desde o qual se entenderá a qualidade especial apenas constatável no domínio do objeto reclamado pela analítica (HEIDEGGER, 2005).

Ora, o conceito de existência cuja proveniência vem da junção de *ek* (movimento para fora, exteriorização) mais *sistere* (manter-se, pôr-se) indica um movimento de dentro para fora, uma saída em direção a... A ex-sistência diz respeito a algo que se move, não possuindo uma natureza definitiva, mas que está sempre por se fazer, um poder- ser constante, manifesto apenas no homem “A ex-sistência somente se pode dizer da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ‘ser’” (HEIDEGGER, 2010, p. 24). Em *ek-sistere* está implícita a ocorrência de possibilidades de realização, de forma alguma a cristalização de uma essência. Assim, como movimento adiante existência significa precisamente estar esvaziado de fundamento, no sentido de poder contar com a realidade de uma essência previamente dada. O termo se contrapõe ao modo de ser do objeto que, sendo *simplesmente dado* (*Vorhandenheit*), não é capaz de transcender sua condição atual, mantendo-se fixado em suas determinações. Exceto o ser-aí, os demais entes não estão dotados dessa relação peculiar com o ser da qual a palavra “existência” pretende traduzir. A seguinte sentença: a pedra *é*, Deus *é*, mas só o homem *existe*, aponta para esta peculiaridade procurando descrever o ente que assume o modo de ser do ser-aí, bem como a sua possibilidade de a todo instante transcender seu ser. Nessa direção, equivale a dizer em definitivo apenas isso: trata-se de compreender como a existência é uma “categoria” aplicável somente ao ser-aí, pois somente em relação a ele podemos nos referir como um “ser de possibilidades”. Tudo o que o ser-aí pode ser, cada manifestação do seu existir, não é mais que uma das suas possibilidades de ser e cada possibilidade de ser que realiza leva em conta necessariamente os existenciais fundamentais que o estruturam, quais lhe afiguram como condição mais íntima.

Nossa primeira aproximação nos revelou, para a expressão, o método de pesquisa adequado para determinado “objeto”. A questão central da filosofia de Heidegger encontra-se explicitamente colocada desde a epígrafe de *Ser e tempo*, mais precisamente por meio da seguinte citação de *O Sofista* de Platão “[...], pois, é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando

empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” (PLATÃO apud HEIDEGGER, 2005, p. 24).

Heidegger então diz que a questão referente ao sentido do ser é que deu novo impulso à elaboração da obra. Mas para onde devemos voltar o olhar a fim de captar este sentido? O ser é sempre ser de um ente. Sendo assim, “elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 33). Ora, este ente dotado do privilégio de pôr em questão o sentido do ser é designado por nosso filósofo pelo termo “ser-aí”.

Antes do mais, faremos um esclarecimento para uma pergunta que certamente viria não fosse esta antecipação de resposta; nas condições em que *Ser e tempo* foi elaborado, o contexto histórico, sobretudo teórico, não era conveniente usar análise do “homem”, ou do “humano” no lugar de *ser-aí*. Alguns fatores pressionaram à adoção de termo distinto de homem para designar o humano; *ser-aí* (*Dasein*) foi requerido sem que esta troca significasse um caso de sinonímia. Entre *ser-aí* da terminologia heideggeriana e homem de acordo com o uso corrente há grande diferença. A primeira coisa, a saber, é o fato da concepção de homem em Heidegger não coincidir com o que a tradição filosófica enunciara, menos ainda com a ideia de homem ou humanismo da corrente existencialista, que assume forte evidência à época.

Tradicionalmente no conceito de “homem” estão inscritas duas concepções. Uma delas está diretamente ligada a Aristóteles e diz respeito a sua definição com base em uma habilidade exclusiva, a racionalidade; a outra tem origem religiosa e vê no homem tão somente o fato de uma criação divina. Definir o homem pela sua condição de animal racional apenas desloca a questão caso fique indeterminado do que se trata esta animalidade e racionalidade. Com relação às concepções de “homem” da tradição metafísica, Heidegger (2012, p. 34) diz: “O conceito de homem, em qualquer das concepções categoriais legadas pela tradição, impede inicialmente de ver aquilo que se deve ter em vista enquanto faticidade”. O mesmo acontece com a tese da criação divina ao tomar o homem como algo simplesmente dado e por isso autoevidente. É comum a estas duas posições a compreensão do homem como um ser dotado de propriedades fixas constituintes de uma essência. Animal racional, conforme a tradição aristotélica, criatura divina (*ens creatum*, em latim), conforme a tradição religiosa são as denominações carregadas de preconceitos a serem superados pelo termo *ser-aí* (*Dasein*). A expressão “ser-aí” fora, de início, para evitar a confusão com estas concepções predominantes, divergentes do conceito sobre o qual a analítica

irá incidir. Estas divergências se fundam na forma de entender a relação entre essência e existência.

Outro fator decisivo está ligado à verificação de que na tão desgastada palavra “homem”, acometida por tantos encobrimentos e tantos pré-conceitos que lhe foram incrustados, não está, devido a isso, explicitamente declarada a condição de poder-ser, ausência decorrente da opinião que afirma haver, para “homem”, fundamento (essência) previamente dado e que o define; a condição de poder-ser é determinante para o ser-aí, ou seja, ao contrário de sujeito substantivado (dotado de uma essência) da tradição o ser-aí não carrega nada mais senão as suas *possibilidades de ser*: sua essência está em não ter uma essência, quer dizer, em contar apenas com as possibilidades próprias de um poder-ser.

Para “homem” é natural que se diga e se compreenda, ele (o homem) é... Em contrapartida ao ser-aí somente tem validade a sentença, ele (o ser-aí) não é, mas ek-siste¹¹ Para o ente caracterizado pelo modo de ser da ek-sistencia Heidegger reservou o termo *Dasein* (em nossa tradução, ser-aí), enquanto para os objetos simplesmente dados (destituídos de ek-sistencia), a palavra usada foi *Vorhandenheit*.

Certamente, se considerarmos o homem como um *ente*, a compreensão do ser constitui a essência desse *ente*. Mas precisamente – e aí está uma característica fundamental da filosofia heideggeriana – a essência do homem é, ao mesmo tempo, a sua existência. Aquilo que o homem é, é ao mesmo tempo a sua maneira de ser, a sua maneira de existir, de se ‘temporalizar’ (LÉVINAS, 1997, p.75).

A analítica existencial, um dos requisitos do grande projeto de constituição de uma ontologia fundamental, aparece, portanto, como a forma apropriada de procedimento comprometido com a questão do ser, tendo, por objetivo, investigar as estruturas fundamentais do ente que põe sob questão seu próprio ser – o ser-aí. O tratamento acerca dessa analítica existencial, no contexto de *Ser e tempo*, se divide em duas seções. A *primeira* se encarrega de estabelecer suas bases expondo e delimitando seu campo, objeto de análise e campo de investigação; entre seus resultados encontram-se um conjunto de existenciais. Na *segunda* seção, este

¹¹ Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger, ao aceitar responder os questionamentos que lhe foram encaminhados pelo existencialista francês Jean Beaufret, atende a exigência de se posicionar acerca da corrente filosófica denominada existencialismo. Este texto de 1947 contém muitas passagens em que Heidegger discute a relação entre os termos e o significado para essência e existência, com isso acaba fornecendo os motivos para o uso de ser-aí no lugar de simplesmente homem. Numa das passagens encontramos “aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica se chama a ‘essência’ do homem, reside na sua ex-sistência” (HEIDEGGER, 2010, p. 25).

conjunto de existenciais é explorado a partir da temporalidade, concebida como horizonte de todo sentido possível para ser. Assim, portanto, a característica da finitude deve estar sempre na base da interpretação do ser-aí, considerando que qualquer sentido que possa vir a assumir necessariamente estará ancorado na temporalidade. As duas seções se empenham em preparar a solução para a questão central da ontologia fundamental concernente à relação entre ser e tempo. Por conseguinte, não seria equívoco, nem mesmo exagero, dizer de *Ser e tempo* que sua questão movente está presente no conectivo “e” de seu título:

Se a problemática da metafísica do ser-aí é chamada a problemática de *Ser e tempo*, então poderá ter-se tornado claro, a partir da elucidação da ideia de uma ontologia fundamental, o fato de, nessa expressão, o ‘e’ ocultar em si o problema central (HEIDEGGER, apud STEIN, 2001, p. 37).

Dizer do ser-aí que ele mesmo é seu “aí” é o mesmo que lhe dizer não ser mais que suas possibilidades de ser. Tais possibilidades serão oportunamente revestidas por um modo específico de ser, proporcionado pelos existenciais que lhe são inerentes. O ser-aí existe no mundo como um campo aberto de significações, ele mesmo é a abertura por meio da qual compreende os entes que lhe vêm ao encontro, incluindo os outros e a si mesmo. De nenhum outro lugar, além da facticidade de seu existir, o ser-aí retira o material necessário para se manter em constante relação compreensiva com o mundo fático que é o seu, afinal: “Esse ente traz em seu ser mais próprio o caráter do não-ser-fechado. O termo ‘aí’ significa essa essencial abertura. Por meio dela esse ente (o ser-aí) é para ele mesmo ‘aí’, unido com o ser-aí de mundo” (HEIDEGGER, 2013, p. 379-381)¹².

Equalizar, entretanto, ser-aí com suas possibilidades pode conduzir à ideia equivocada de algo ilimitado, devido à tendência de se encarar esta identidade como agregação de propriedades a um ente e não como modos de ser. Todas as possibilidades do ser-aí são modos de ser e não características “petrificadas” como se diz do ente que é; significa que o ser-aí não tem, mas ele próprio é as possibilidades que, por meio dele, podem se tornar reais: “O ser-aí não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ele é possibilidade de ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 198-199). O caráter de finitude do

¹² Vimos, até agora, adotando a tradução de Marcia Sá Cavalcante Shuback (2005) para *Ser e tempo*; nesta passagem do texto a tradução de Fausto Castilho (2013) nos pareceu mais clara. Este procedimento, entretanto, não será uma constante em nosso texto.

ser-aí contraria a ideia de uma existência marcada por escolhas infinitas, ilimitadas no tempo. O ser-aí ek-siste finitamente, no fundo, para ele, existir é movimentar-se na direção do seu fim, encontrando na morte a possibilidade de toda impossibilidade “O ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível do ser-aí” (HEIDEGGER, 2005b, p. 12).

Com efeito, para o desenvolvimento da “analítica” é preciso antes definir o ente que, uma vez encontrado, será concebido como seu objeto temático privilegiado. Fazer analítica existencial, assim, consistiria em explicitar fenomenologicamente o complexo de estruturas presente em todas as manifestações desse ente. Esta tarefa consiste em considerar o modo específico de ser do ser-aí, ou seja, a sua existência conforme acima definida; a analítica existencial deverá incidir, portanto, diretamente sobre o ser-aí, assim o fazendo é remetida ao caráter da existência com tudo que comporta.

O ser-aí é o que compreende ser, afirmação que não deve estar vinculada à cognição estritamente; o “compreender”, posto na afirmação, está ligado ao ser-aí diante de suas possibilidades, ou seja, não faz referência a certa habilidade intelectual. Compreensão (tanto quanto disposição) é uma estrutura constituinte do ser-aí e está diretamente relacionada à sua abertura para as possibilidades de ser que lhe concernem. Movimentar-se entre possibilidades de ser, eis a essência do ser-aí enquanto projeto lançado ao mundo, um poder-ser constante, livre de determinações. Ter a existência em jogo, simplesmente devido ao fato de existir, revela a total indeterminação para o ser-aí, nada está previamente definido para ele. Compreender o ser, de início, deve apontar para o fato intransponível de estar obrigado a “viver” uma experiência de ser, para qual tantas outras foram silenciadas.

O objetivo declarado desde o começo em *Ser e tempo* consiste em investigar o sentido do ser em geral, seu ponto de partida é a identificação do ente alvo da interrogação - o ser-aí - e junto a isso a definição da forma como deverá fazê-lo, nada mais sendo que a determinação do método apropriado à investigação da qualidade distintiva deste ente especial: a existência. Estas tarefas práticas iniciais, identificação do objeto e declaração do método de investigação a ser executado, fazem parecer que a questão do ser (*Seinsfrage*) será tratada do ponto de vista científico. Sendo assim poderíamos pensar na elaboração de uma ciência do ser, tomando o ser-aí como *objeto* e a fenomenologia hermenêutica como *método*. O conhecimento proveniente

desta “ciência” seria o resultado da interação entre sujeito (o ser-aí) e objeto (o mundo). Contudo, nada há de mais alheio ao procedimento que pretende alcançar conhecimento desde a dicotomia de homem e mundo, observa Heidegger “Um índice disso é a suposição, hoje tão corrente, do conhecimento como uma ‘relação de sujeito e objeto’, tão ‘verdadeira’ quanto vã. Sujeito e objeto, porém, não coincidem com ser-aí e mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 98). O debate neste ponto, ciência e filosofia em sua aproximação ou afastamento¹³, é sempre polêmico quando aparece e com Heidegger ganhou novo impulso. *Ser e tempo* não é um tratado científico. Com frequência, encontramos em sua leitura passagens que se autodenomina investigação ontológica, junto à proclamação do “primado ontológico” para a questão do ser: “Sem dúvida, o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas” (HEIDEGGER, 2005, p. 37).

Logo, o trabalho de uma analítica existencial esbarra em dificuldade: onde captar o ser- aí? Se a cada instante ele realiza uma experiência possível de ser e, com base nisso, mostra-se como realidade sempre renovada, mediante a qual obtém entendimento do mundo e de si mesmo, onde encontraríamos o ser-aí em seu estado de “pureza”? À questão do ser é preciso não perder de vista a recomendação de Platão, em cuja observação Heidegger insiste: “O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em não contar estórias”. (HEIDEGGER, 2005, p. 32)¹⁴. Importa dizer, não se deve promover a analítica dispondo o ser-aí em uma realidade inventada, ou se valendo de artifícios circulares à moda da prestidigitação. Nesse sentido, é preciso ater-se na forma como ele, o ser-aí, na maioria das vezes, se apresenta, ou seja, em sua cotidianidade:

Ao contrário (das categorias impostas arbitrariamente), as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm

¹³ Vale lembrar que este ponto é tido como um dos motivos mais relevantes para o afastamento entre Heidegger e Husserl.

¹⁴ A expressão prescritiva “não contar estórias” (μυθον τινα διγγεισθαι) encontra-se em O Sofista, diálogo de Platão. A retomada desta frase no § 2 não indica o alinhamento à tradição metafísica em cuja base está seu autor (Platão). O objetivo é simplesmente dizer que a pergunta pelo sentido do ser deve estar livre de artifícios desviantes, exercícios de prestidigitação, recursos amplamente usados pelos sofistas segundo alegação do pensador grego. A mesma preocupação em assumir a questão sobre o ser de forma declarada e honesta está presente em “para pensarmos o ser não é necessário o aparecimento festivo na veste de uma erudição pretensiosa ou no aparato de estados raros e excepcionais, ao modo de uma submersão e excesso místicos num sentido mais profundo. Tudo o que é necessário é o simples despertar na proximidade de todo e qualquer ente em sua disposição e inaparência, despertar este que, repentinamente, vê que o ente ‘é’ (HEIDEGGER, 2008 p. 214).

de mostrar o ser-aí em sua cotidianidade mediana, tal como ela é antes de tudo e na maioria das vezes (HEIDEGGER, 2005, p. 44).

Será, então, no modo de ser da cotidianidade que se deverá encontrar o ser-aí; dele serão extraídas as características fundamentais na medida em que o retratam como “antes e na maioria das vezes” se apresenta. Com efeito, o ser-aí pode assumir modalidades variadas de existir¹⁵; por isso, a opção pela sua análise por meio da cotidianidade mediana, concedendo que esta resume seu modo cotidiano de ser, tornou-se o procedimento para não se privilegiar nenhuma modalidade específica. Em outras palavras: resume a tentativa de interpretá-lo mediante uma postura que busca alcançá-lo em sua integralidade.

É este sentido que está consignado “na maioria das vezes”, ou seja, o ser-aí possui um modo recorrente de se relacionar com os entes a sua volta, devendo estar na base da analítica. Medianidade, neste caso, não comporta nenhum julgamento valorativo, nem se direciona a uma estrutura primitiva. Sua intenção é retratar o estado indeterminado como resultado dos modos de ser possíveis e praticados. O ente sobre o qual deve incidir a questão sobre o sentido do ser foi identificado, no entanto, ao resolver este primeiro problema somos conduzidos imediatamente a um outro, derivado deste. A essência deste ente está fundamentada em sua existência, vale dizer, seu modo próprio de ser se constitui em existir a cada vez como evento inusitado; o ser-aí atualiza-se a cada instante, sem contar com uma essência previamente estabelecida está sempre se mostrando numa versão “renovada”. Questionar o ser-aí em sua cotidianidade mediana apresenta-se como imperativo à Analítica, pois que em algum lugar é sempre possível captá-lo, em algum dos múltiplos modos de existir sempre o encontramos. Desta forma, a análise do ente imerso num estado de compreensão mediana nada tem de escolha aleatória, antes quer indicá-lo como “na maioria das vezes” se mostra:

Esta indiferença da cotidianidade do ser-aí não é um nada negativo, mas um caráter fenomenal positivo deste ente. É a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é. Denominamos esta indiferença cotidiana do ser-aí de medianidade (HEIDEGGER, 2005, p. 79).

¹⁵ Heidegger emprega os termos, “próprio” e “impróprio”, para designar duas modalidades de manifestação da existência. Tais termos, porém, nada enunciam de moralidade, apenas pretendem apontar para o fato de que o ser-aí lida com suas possibilidades de modo a ganhar-se ou perder-se. Diante desta análise, pode-se dizer que “O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de ser si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é, e justamente sem que esta esteja “aí”, será denominada *existência*” (HEIDEGGER, 2012, p. 22).

Justamente porque é próprio ao ser-aí, como ente por meio do qual depende a viabilidade da ontologia fundamental, estar a todo instante diante de possibilidades de ser, e ter que realizar-se nelas, a analítica existencial não poderá conceder privilégio a qualquer uma destas possibilidades, mas visar ao ser-aí como ele, na maior parte das vezes, se mostra.

Este encaminhamento dado pela analítica da existência, tendo em vista tomar o ente como de fato ele é, cuja justificativa para tal fornecemos acima, causa a impressão de nos levar à elaboração de um elogio da cotidianidade. Tal elogio inexistente no programa da analítica. À parte, há, sim, imersão investigativa na cotidianidade, de onde será extraído o material necessário para análise e interpretação hermenêutico-fenomenológica dos modos de ser característicos do ente alvo de seu programa. Elegendo a cotidianidade mediana como ponto de acesso ao ser-aí, tem-se a impressão de uma escolha imprecisa devido à vulnerabilidade (imprecisão) dos termos. As palavras “cotidianidade” e “mediana” não apontam a uma realidade imutável; quando as duas aparecem juntas a impressão de estarem remetidas a algo o mais inconstante possível fica mais forte. Deve surpreender, a partir desta observação, o título de uma das seções da obra, exatamente a primeira seção: “análise preparatória dos fundamentos do ser-aí”, acaso em “preparatória” se entenda algo de provisório.

Por um lado, a realidade (im)permanente do ser-aí na cotidianidade deve ser a base para sua pesquisa, de outra parte, a analítica existencial não deverá negligenciar suas outras determinações, como o caráter de finitude. Como nota Stein (2001, p. 23): “a busca da verdade do ser, do sentido do ser, começa pela analítica existencial. [...] nas estruturas da finitude e da temporalidade do ser-aí, Heidegger procura desvelar o horizonte em que se manifeste o sentido do ser”.

A analítica existencial em *Ser e tempo*, ao se ocupar, enfaticamente, com o ser-aí, dá margem a identificação de antropologismo na obra. Ora, o interesse pelo homem está ligado ao primado ontológico que conduz a própria possibilidade de colocar a indagação sobre o sentido de sua própria existência. É somente por que no homem, dotado do modo de ser do ser-aí, se encontra este primado é que a analítica se compromete em interpretar seus fenômenos existenciais fundamentais, fixando sua meta em distinção ao simples exame do homem¹⁶. Nesse Sentido, o objeto da

¹⁶ Emmanuel Lévinas é quem nos alerta dizendo que o que vale para a classificação indevida de antropologismo vale em igual medida para a denominação de filosofia da existência (existencialismo)

analítica é, sem dúvida, o ser-aí; seu compromisso consiste em revelar as estruturas que o constituem. Com isso, identificamos a tarefa de uma espécie de propedêutica, pois seria um passo anterior necessário à questão maior sobre o sentido do ser. Deste ponto de vista, a analítica tomaria a feição de empreendimento ôntico, à moda das ciências do homem, como um caminho indispensável ao projeto da ontologia fundamental. Desta formulação apenas assumimos que “[...] a Analítica tem por fim mostrar o complexo de estruturas que constituem o *Dasein* [ser-aí]” (NUNES, 2012, p. 85). Ademais, resistimos em endossar a caracterização da analítica desvinculada do típico operar de uma ontologia “Trata-se, pois, de fazer do *Dasein* [ser-aí] uma via de acesso à questão do ser. Daí corresponder a Analítica a um empreendimento fenomenológico preliminar, a um primeiro *desideratum* a cumprir-se no interesse do posterior desenvolvimento da investigação ontológica” (NUNES, 2012, p. 80). A realização da analítica, seu interesse e modo de efetuação são totalmente ontológicos; no § 10 de *Ser e tempo* encontra-se a preocupação em delimitar o procedimento da analítica em face das ciências do homem. O traço decisivo desta delimitação está justamente na ausência de tratamento ontológico para o mesmo objeto, no caso: *homem* para as ciências positivas, e o *ser-aí* para a ontologia fundamental. Assim:

Indicando-se na psicologia, antropologia e biologia a falta de uma resposta precisa e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do modo de ser deste ente que nos mesmos somos, não se pretende emitir um julgamento sobre o trabalho positivo destas ciências (HEIDEGGER, 2005, p. 87).

A analítica existencial ao se apresentar como parte essencial para a constituição de uma ontologia fundamental resulta disso que seu encaminhamento não acontece desde a concepção ôntica de homem. Por conseguinte, nada há de mais estranho a ela que sua equiparação às correntes antropológicas. Quando Heidegger diz no §9 “A analítica existencial do ser-aí está antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia” (HEIDEGGER, 2005, p. 81) intencionava tornar explícito a demarcação de um campo de pesquisa ontológico; devido a isso, à concepção de homem deviam ser negadas as opiniões que o definem como coisa evidente por si mesmo, objeto simplesmente dado (*Vorhandenheit*) cujo ser, sendo autoevidente, não desperta nenhuma questão, tão recorrentes em análises antropológicas. Por mais que pareça, o propósito da analítica existencial não é investigar o comportamento

humano, pelo contrário, faz questão de se apresentar em contraposição com o fazer psicológico; e mais, à medida que o homem só interessa em seu ser, o compromisso que assume é trazer à luz, por via fenomenológica, o complexo de estruturas existenciais que lhe são inerentes. A falta de fundamento ontológico para “homem” torna equivocada a caracterização da analítica como sendo uma antropologia fundamental. Esta demarcação da analítica frente às ciências positivas faz com que a declaração introdutória de Nunes (2012) deva ser lida com cautela. O que diz:

Primeiro momento de uma trajetória dirigida para esse alvo, quando ainda não completamente definido, mas que atuou como um polo de tensão, delineando, ainda antes de *Ser e tempo*, o âmbito em que o pensamento de Heidegger moveu-se desde os escritos da fase juvenil, a Ontologia Fundamental, assente na perspectiva antropológica da Analítica, foi também um ponto de fuga, em que a mesma investigação se interrompeu e se desligou da continuação que teria recebido na parte inédita da obra (NUNES, 2012, p. 12).¹⁷

Para bem situar a analítica existencial conforme vimos abordando é preciso ter em mente que o projeto mais amplo de *Ser e tempo* é o de construir uma ontologia fundamental. É aí, neste projeto maior, que se insere como tarefa subsidiária (provisória ou preparatória como diz Heidegger) o recurso da análise das experiências existenciais cotidianas. A pergunta pelo sentido do ser deverá ser explicitada no âmbito de uma ontologia fundamental que, por sua vez, se desdobra numa analítica para adequar-se a investigação do ente que compreende o ser. Além de contar com este recurso, o projeto de uma ontologia fundamental carece de realizar uma destruição da história da metafísica ocidental em virtude de ter promovido o esquecimento do ser (mantê-lo sob velamento) quando deveria antes trabalhar para seu desvelamento. A tarefa preliminar da destruição da ontologia tradicional na forma de passo preliminar para a colocação explícita da pergunta pelo sentido do ser é tão essencial quanto à operação de uma analítica existencial.

No desenrolar desta analítica está em jogo a possibilidade de resposta à questão que a prescreve. Isto significa dizer que o desenvolvimento da questão ontológica, o sentido do ser, depende do progresso em descrever e interpretar as estruturas fundamentais do ente, objeto da analítica. Como vimos, esta empresa consiste em penetrar no cotidiano do ser-aí para se apropriar de como ele é (existe ou, melhor, *ek-*

¹⁷ É interessante notar que em outro texto do mesmo autor, a “perspectiva antropológica” deixou de ser anunciada para caracterizar a “analítica”, “As duas seções publicadas da primeira parte de *Ser e tempo* já compõem o perfil de uma ontologia fundamental, estudando, numa analítica, com base no método fenomenológico de Husserl, o homem do ponto de vista de seu ser, como ser-aí” (NUNES, 2010, p. 08).

siste). Uma vez bem sucedida esta etapa, seremos levados a considerar que entre outras determinações o ser-aí existe afetivamente, mantém com o mundo uma relação involuntária de afetação/afecção constante. No tópico seguinte, iremos nos ocupar com o fato das tonalidades afetivas e suas consequências para o ente dotado do modo de ser do ser-aí.

2.2 Ser-no-mundo e suas estruturas existenciais fundamentais

A noção de abertura (*Erschlossenheit*) aparece em *Ser e tempo* para designar o modo mais básico (originário) do ser-aí relacionar-se com alguma coisa. Nada tem a ver com a ideia de um ato deliberado, mas sim com o fundamento de toda relação que possa ser praticada no mundo. Sua proveniência teórica, semelhante ao que se passa com muitos outros termos técnicos da obra, está vinculada ao debate com a tradição filosófica, diretamente com o conceito de intencionalidade¹⁸. O propósito em falar de abertura, diferenciando-a de intencionalidade, é dar conta de como o ser-aí tem acesso ao mundo antes mesmo de qualquer entendimento ou vontade; mais que isso, seu real significado deve contemplar de que forma ser-aí e mundo compõem uma mesma estrutura, nomeada ser-no-mundo pela analítica existencial.

Terminamos a *seção* anterior apontando para uma das determinações que o ser-aí necessariamente assume: o estar disposto em algum afeto. Mesmo quando acometido por aguda apatia, esta condição de ente aberto à afetação não é negada. A tentativa de se desvencilhar deste existencial, caso estivesse ao alcance, se faria pela sua admissão. Por conseguinte, mesmo na mais profunda lassidão, o ser-aí não é liberado de sua constituição afetiva essencial, enquanto uma de suas estruturas ontológicas que tanto lhe são próprias. As “determinações” do ser-aí são designadas em *Ser e tempo* por *existenciais* e nada tem de provisório ou voluntário, como se, assumindo-os, estivesse realizando uma de suas possibilidades de ser previamente deliberadas.

Antes de tocar diretamente naquilo que há de específico nestes *existenciais* para, em seguida, explorar um deles (a disposição fundamental do humor ou o ser-aí segundo as tonalidades afetivas) relembremos a diferenciação que Heidegger faz

¹⁸ Intencionalidade, cuja importância filosófica remonta à escolástica, é um dos conceitos mais importantes da fenomenologia de Husserl e é com ele que Heidegger dialoga em torno do seu significado. Husserl, por sua vez, trabalhou a intencionalidade via o seu contato a obra de Franz Brentano.

entre o modo de ser do ser-aí, que tivemos a oportunidade de identificar quando elucidamos o significado para “existência”, e o modo de “ser simplesmente dado”, característica dos demais entes, desprovidos de existência (*ek-sistencia*). Dada esta diferença, para o primeiro- o ser-aí- convém falar em *existenciais*, enquanto aos demais, os caracteres ontológicos são fornecidos pelas *categorias*.

A peculiaridade do fato da ex-sistência encontrar-se apenas no ser-aí, levou e Heidegger a precisar uma diferença na forma de caracterização diz ele: “denominamos os caracteres ontológicos do ser-aí de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 80)¹⁹. No fundo, caso fosse nossa intenção, o prolongamento desta discussão iria nos levar a identificar um nexos ontológico entre as *categorias* e os próprios *existenciais*.

A descrição fenomenológica dos *existenciais* diz respeito ao “como” o ser-aí é no mundo. De início, é preciso tornar evidente a diferença entre o modo como os entes são e o modo de ser do ser-aí. Esta diferença impõe a necessidade de lidar com conceitos distintos para expressar um abismo aí presente. É o que Heidegger mostra quando explica que “estes (os existenciais) devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do ser-aí, os quais chamamos de *categorias*” (HEIDEGGER, 2005, p. 80). De um lado, os *existenciais* retratam o modo específico do ser-aí estar no mundo. Na condição de *categorias*, definem o estado dos objetos não determinados pela existencialidade.

O primeiro existencial que precisa ser identificado e esclarecido é o ser-em. Este retrata uma relação peculiar do ser-aí com o mundo bem diversa da relação definida por um objeto simplesmente dado. Ser-em indica para o ser-aí, de início, sua constituição indissolúvel junto ao mundo, caracterizada pela expressão composta ser-no-mundo “O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no- mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 92). A condição de ser-no-mundo revela as estruturas de abertura, pelas quais os entes que aparecem ao ser-aí ganham significado. A primeira conclusão consequente da investigação sobre o modo de ser do ser-aí na cotidianidade é traduzida pela denominação existencial de ser-no-mundo. Em se fazendo objeto da analítica, este deve ser interpretado por intermédio das estruturas que o compõem. Apesar disso,

¹⁹ Para “existenciais”, conforme a tradução de *Ser e tempo* assinada por Márcia de Sá Cavalcanti, a tradução de Fausto Castilho optou por “existenciários” cf. HEIDEGGER, 2013.p. 145. De nossa parte, optamos pela já consolidada tradução de Márcia de Sá Cavalcanti por entender que existenciais conserva melhor a força expressiva do termo *Existenzialien*, usado por Heidegger.

deve-se entendê-lo sempre como fenômeno de totalidade. O ser do ser-aí é constituído de momentos estruturais (sendo o “ser-em” um desses momentos) que resultam num fenômeno originalmente unitário, excluindo qualquer relação hierárquica ou mesmo primordial entre eles.

Além de a expressão composta indicar unidade indissolúvel, também representa um modo de ser essencial do ser-aí, vale dizer, a determinação ser-no-mundo não equivale a uma propriedade ôntica qual se possa assumir e negar conscientemente ou presenciá-la quando do seu acontecimento. Sendo ontológica, a referida expressão conjugada retrata uma condição insuperável. Apesar, contudo, de resumir uma totalidade indiscernível, é possível decompor ser-no-mundo em seus momentos estruturais; no tratamento desta decomposição reside o diferencial da analítica existencial em relação às outras concepções de análise, considerando que ao investigar seus momentos constituintes não perde de vista a referência destes momentos a um fenômeno de unidade.

Se antes apontamos para o projeto da analítica existencial e sua tarefa de descrever e interpretar o ser-aí, agora se trata de passar à análise de sua constituição ontológica denominada ser-no-mundo. A analítica existencial nos encaminhou à investigação de um ente particular, isto é, o homem sob o modo de ser do ser-aí. Com isso, então, alcançamos a compreensão deste ente como ser-no-mundo para, em seguida, mediante concepção de suas partes constitutivas (ser-em, ser-com) e análise da expressão conjugada, colocarmo-nos diante do ser-em como tal. Neste ponto, a analítica existencial deve responder a pergunta sobre como “é” o ser-aí no mundo, como ele encara e realiza a situação de fato da sua existência. A conclusão alcançada foi a de que o ser-aí se mantém quase sempre no modo da impessoalidade e, independente disso, está sempre disposto afetivamente, compreendendo tudo a sua volta e a si mesmo a partir deste permanente estado de ser afetado. Deste modo, tanto compreensão quanto “estar disposto por um determinado afeto” devem estar delimitados, em sua capacidade de abertura, pelo modo de ser impessoal.

Na expressão ser-no-mundo, Heidegger identifica três partes ou momentos estruturais que a realizam integralmente: o “em um mundo”, o ente que é e o ser-em como tal. Identificados estes momentos *Ser e tempo* trará longas análises de um deles, tendo por base sua relação com o ser manifesta, na cotidianidade. Em suma, nesta etapa da obra, o exercício triplo da analítica existencial consiste em significar o conceito de mundo, identificar e caracterizar o ente que “é” e determinar o sentido

profundo para ser-em ou como é ser em... Quando chega à conceituação do “ser-em como tal” a analítica se detém nos fenômenos do “aí”, os modos originários de como se dá o ser-aí, para revelar nestes fenômenos os existenciais *compreensão*, *disposição* e *discurso*. Doravante, nossa atenção se volta a um destes existenciais – a tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*)-sem deixar de reconhecer, porém, a íntima ligação entre os três. Enquanto modo fundamental de ser, a *compreensão* acontece em consonância com a situação afetiva e, simultaneamente, os dois guardam interdependência com o *discurso*. A tonalidade afetiva reflete a permanente imersão do ser-aí em algum afeto e aponta para uma das condições que se dá junto à *compreensão* “Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. Toda compreensão está sempre sintonizada com a tonalidade afetiva” (HEIDEGGER, 2005, p. 198). O ser-no-mundo enquanto ek-sistente está sempre diante de possibilidades de ser, as quais serão encaradas por ele, necessariamente, sob determinada situação afetiva.

De acordo com o sentido apropriado para a existência, esclarecido anteriormente, seria equivocado dizer que o ser-aí tem possibilidades, quando, no fundo, ele mesmo é suas possibilidades; ele mesmo as vivencia porque seu existir significa pôr em jogo a sua própria existência. Ser-no-mundo é uma estrutura dinâmica que, sendo (existindo), realiza possibilidades, não no sentido de cumpri-las, mas de torná-las reais à medida que, nesta estrutura, encontram seu fundamento. Numa caracterização negativa também poderíamos dizer sobre a relação desta estrutura com suas possibilidades. Esta não se trata de palco onde, por acaso, seriam encenados modos de ser escolhidos num leque de opções “o que é ser as suas possibilidades? Ser as suas possibilidades é compreendê-las” (LÉVINAS, 1997, p. 85). Compreensão é um existencial, portanto, um modo de ser ou estar postado no mundo, em nada se parecendo com algum significado ligado à cognição. Nessa medida, compreender uma possibilidade significa vivê-la, e jamais conhecê-la, visto não se resumir a um tipo de reflexão. Sendo assim, vê-se o quanto de intimidade reside entre os existenciais “compreensão” e “tonalidade afetiva”.

2.3 As tonalidades afetivas no projeto da analítica existencial

“Tenho apenas duas mãos e o sentimento do mundo”

Carlos Drummond de Andrade

O tema das tonalidades afetivas, a princípio, parece nos levar a uma esfera alheia à metafísica. Ao tomá-las, porém, em discussão, e acordo com a concepção heideggeriana, significa atribuir-lhes importância até então não verificada pelo pensamento tradicional. Em *Ser e tempo* as tonalidades afetivas são vistas como *fundamento ontológico da existência* (HEIDEGGER, 2005). Encontra-se aqui o principal distintivo desta concepção em relação à longa história do tema das paixões, afetos, emoções, sentimentos, conforme suas variadas denominações. Tantos são os nomes que julgamos ter de precisar apenas o que Heidegger designa por tonalidade afetiva. A afirmação também delimita o campo no qual iremos fazer a abordagem em prejuízo de qualquer concepção psicológica. De início, devemos afastar uma noção muito difundida, senso comum no interior da tradição que se voltou ao tema: os afetos são vistos como estados subjetivos passageiros, irrelevantes à compreensão do ser do ente no qual se manifestam. Em igual medida é preciso fazer oposição à consideração dos afetos como categoria menor, ao lado do pensamento e da vontade. Em relação a esta última noção, Heidegger se manifesta ao apontar a falta de progresso desde a antiguidade grega:

No entanto, não se atenta para o fato de que a interpretação ontológica fundamental dos afetos, desde Aristóteles, não conseguiu dar nenhum passo significativo. Ao contrário, os afetos e sentimentos passaram a figurar tematicamente entre os fenômenos psíquicos para, ao lado da representação e da vontade, formar a terceira classe. Eles se rebaixaram a fenômenos subsidiários. (HEIDEGGER, 2005, p. 193).

Deve-se, em oposição ao que tradicionalmente se fez com os afetos, proceder de modo a restituir-lhes a qualidade de fundamento ontológico do ser-aí. O caminho desta restituição passa necessariamente pelo descarte da ideia que se tem de serem os afetos atos reflexivos, modos de percepção subsequente ao pensamento. Como se vê, o tema remete diretamente à discussão com a tradição do pensamento e suas ideias fixas acerca da origem e relevância dessas manifestações. Esta tradição mostrava-se tão sedimentada o que, mais uma vez, e também quanto a este ponto, houve a carência de uma destruição. Para avançar e mostrar algo de novo é preciso remover antes falsas noções e apontar os equívocos que as sustentam. A discussão se situa em campo de disputa em que as opiniões da psicologia parecem predominantes.

A concepção antiga de homem como animal racional aparece como a raiz para uma série de mal entendidos acerca dos sentimentos. A humanidade do homem foi posta na racionalidade e neste nada há de mais contraditório à razão que os

sentimentos. Desde então os sentimentos, passaram a ser vistos de acordo com o que realmente não são: características secundárias para uma definição de homem. O discurso da ontologia fundamental, levado a cabo pelo subprojeto da analítica existencial, ao tratar das tonalidades afetivas situa-se, frontalmente, em oposição a esta tese que, numa forma acabada, remonta a Aristóteles; o dado essencial do homem posto na racionalidade chega mesmo a ser invertido:

Por razões que não podemos discutir agora, certamente tomamos com frequência este “ser para alguém de um certo modo” como algo indiferente no que concerne ao *que* temos em vista e àquilo *com o que* nos ocupamos e *que* vem a ser junto conosco. Contudo, este “ser para alguém de um modo ou de outro” não é nunca primordialmente a consequência e a manifestação paralela de nosso pensar, agir e não agir. Ao contrário, ele é – *grosso modo* – o seu pressuposto, o “meio”, no qual primariamente o pensar acontece. (HEIDEGGER, 2011, p. 88).

Frequentemente a dualidade pensamento-afeto é conhecida através de uma oposição entre razão e emoção; é tão comum a ideia de haver, para este par, certa hierarquia com o pensamento (racionalidade) ocupando a posição superior em prejuízo dos sentimentos (e da vontade) que apenas este traço característico da história da metafísica justifica a necessidade de diálogo aberto com os centros irradiadores de tal concepção, a psicologia em primeiro lugar, mais ainda, justifica a tarefa de sua contestação (destruição na verdade, como dissemos) destas velhas opiniões arraigadas. De acontecimentos “paralelos” às tonalidades afetivas foram elevadas à classe de existencial fundamental sob o qual “o pensar acontece”.

A relação entre razão e sentimentos é mais um tema que insere Heidegger no debate com a tradição do pensamento, mais uma vez as suas ideias neste domínio marcam uma ruptura fecunda à filosofia; tendo em vista que a principal interlocução neste debate se dá com a psicologia vejamos o que um dos fundadores desta nova ciência entende por tonalidades afetivas em comparação com as assimilações da ontologia fundamental.

O diálogo com a tradição tem no âmbito da psicologia seu alvo mais evidente; Contudo, as ideias de Scheler e Aristóteles também são consideradas em seus méritos e limites. Quanto ao pensador grego, o discurso de afinidade de Heidegger se justifica pela identificação de alterações não meramente fisiológicas verificadas no interlocutor quando apossado por alguma paixão que interfere na forma como este passa a encarar o mundo a sua volta:

As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudanças

nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários. (ARISTÓTELES, 2000, p. 05).

Esta passagem do livro II da *Retórica* está inteiramente entrevista em *Ser e tempo* quando se refere à mudança do ser-com no instante em que algum afeto se torna proeminente. As paixões referidas por Aristóteles influenciam, sobremaneira, o discurso desde a relação entre o interlocutor e o orador, da mesma forma que as tonalidades interferem nas relações estabelecidas pelo ser-aí. A tristeza que me abate não diz respeito a mim exclusivamente, mas a tudo que me cerca incluindo as pessoas das quais me aproximo. O aparecimento da tristeza, por exemplo, é como a sublevação de uma atmosfera envolvente que modula o espaço desde onde acontece. Esta tristeza manifesta não se resume às alterações na intersubjetividade. Além disso, denotam um conteúdo de sentido tão evidente quanto mais nos esforçamos (em vão) em querer localizar o lugar de sua ocorrência, a sua origem. Estar em toda parte e simultaneamente em lugar nenhum, aparecer e desaparecer inesperadamente²⁰ revela este conteúdo de sentido, mais ainda, elucida o caráter ontológico das tonalidades.

Para tornar mais explícito o sentido ontológico dado aos afetos, vejamos o caso oposto ao sentimento de tristeza. Quando alguém é tomado pelo sentimento de alegria necessariamente concebe as coisas (e pessoas) através deste estado que o domina, quer dizer, primeiramente, que aí está dada uma primeira condição de compreensão com a qual o ser-aí ajusta o modo como encara tudo a sua volta. Mas seria possível apontar onde reside a alegria que se manifesta? Sem dúvida o seu aflorar trata-se de uma ocorrência real, dá-se no mundo, apesar de não contar com um ente capaz de lhe deflagrar à medida da conveniência. Dizer de alguém que, tomado por algum afeto, passa a compreender o mundo desde este estado não provoca embaraço; porém se nos lançamos ao exercício de detectar onde está a alegria em causa começamos a emudecer para, em seguida, entendermos que aí se verifica uma tensão entre presença e ausência justamente por se tratar de horizonte de compreensão ao ser- aí. A emergência desta, como no caso de seu contrário- a tristeza, é como a disseminação de uma nuvem que encobre os entes e o próprio ser-aí fazendo com que, neste instante, as coisas se passem desde o ponto de vista da alegria. Sem dúvida cabe a

²⁰ Chegamos a nos questionar: temos sentimentos ou sentimentos nos têm? A questão não é de todo descabida e quem já a experimentou esteve próximo de entender o significado dado aos afetos como constituição ontológica.

cada um conhecer e manipular os meios que tornam para si a alegria presente. Posso conhecer o suficiente de situações ou objetos que, uma vez presentes, fazem aparecer o sentimento desejado a mim ou a outrem. Nada disso, porém, concede a qualquer um o controle absoluto sobre seus sentimentos ou dos outros. Contando que realmente conheço as situações condizentes com este ou aquele sentimento, de qualquer forma não sou o regente destas situações, pelo contrário, nestas sempre apareço como um ser lançado para seu interior, onde me serão apresentadas possibilidades. Uma vez inserido no interior de uma situação que se vive, é possível atingir a destreza necessária para manipulá-la com vistas à fruição de algum sentimento, a condição de estar-lançado (*Geworfenheit*), porém, não terá sofrido nenhum abalo. Saber tirar proveito das situações com a pretensão de atrair sobre si determinada tonalidade não indica que o ser-aí conseguiu escapar da condição de estar-lançado nem da afinação resultante de alguma tonalidade dela derivada. Se algum conhecimento houve foi somente o de que “estar afetado” (afinado em algum tom) é parte da estrutura do ser-aí. O controle de minhas próprias circunstâncias não está em minhas mãos; além disso, elas condicionam os sentimentos com os quais realizo certa compreensão de mundo, incluindo o sentido da circunstância presente.

Na frase “A tonalidade afetiva se precipita” (HEIDEGGER, 2005, p. 191)²¹ é preciso entender a indicação de uma impotência, pois isto significa que acontecem independentes de todo querer, muito mais ainda de qualquer reflexão. Por que eclodem no homem e nos são conhecidas suas qualidades ônticas acreditamos que existem sob nossa dependência deliberada “Podemos até mesmo registrar quanto tempo eles duram, como se intensificam e como perdem a sua intensidade, através de que causas são evocados e bloqueados. Tonalidades afetivas, ou, como também se diz, ‘sentimento’, são adventos que se dão no interior do sujeito. (HEIDEGGER, 2011, p. 84). A transparência quanto ao conteúdo, duração, intensidade, parece nos colocar numa posição de senhores diante das tonalidades que nos transpassam. Ora, isso é tão logo desfeito quanto nos voltamos a sua qualidade de existencial. Só então percebemos que os sentimentos nos *invadem*, tomam conta de nosso ser e, no entanto,

²¹ O que designamos aqui por “tonalidade afetiva” foi traduzido, nesta passagem, por “humor”. Já na tradução de *Ser e tempo* feita por Fausto Castilho fala-se em “estado-de-ânimo” para aludir ao mesmo fenômeno. Disposição afetiva também é um termo usado para falar das tonalidades afetivas (*stimmung*). À parte, todas as dificuldades inerentes à tradução, é preciso não perder de vista que o ser-aí está sempre afinado em algum tom, a tonalidade define a afinação qual ele se encontra, condição a partir da qual o mundo se lhe vem ao encontro.

não nos são próprios.

Uma elaboração retrospectiva mostra, para as conclusões da analítica existencial, a definição do ente que compreende ser. Ademais, sua interpretação revelou a constituição ontológica nomeada por ser-no-mundo. A tarefa dessa analítica ficou mais explícita e delimitada quando do aparecimento da expressão conjugada “ser-no-mundo”. Nosso interesse passou a focar, doravante, numa de suas partições possíveis (o ser-em), sobretudo, por que diz respeito ao “como” do ser-aí lançado no mundo, i.é, como está disposto no mundo tendo em vista a condição de ser-lançado. Quando foi necessário explicitar deste “como”, a analítica revelou no ser-aí os existenciais disposição, compreensão e discurso. Cumpre, agora, dar o tratamento devido às disposições afetivas, procurando delinear o seu alcance relativamente à questão central de *Ser e tempo*, da qual parte a necessidade de uma extensiva explicitação.

O específico das tonalidades afetivas é o fato de, por meio delas, o ser-aí se abre para si mesmo. Em se encontrando numa tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*, “se encontrar em...”) o ser-aí realiza a experiência de si mesmo, é o seu modo essencial de se dispor no mundo, nada mais significando além de: as tonalidades afetivas expõem o fato da existência, à medida que decorrem da condição de ser jogado ao mundo (*Geworfenheit*) outras palavras, a situação de fato da existência (= facticidade) vem à tona mediante tais tonalidades. Por conseguinte, dizemos que o ser-aí, quando do estado de alegria, passa a conceber o mundo desde aí, desde esta tonalidade que lhe sobrevém. Facticidade, na compreensão do ser-aí, remete a sua condição de estar-lançado, mas lançado para onde? Para quê? A resposta para estas questões nos revela uma distinção fundamental referente aos afetos. Em consonância com que já avançamos, a essência do ser-aí está justamente em não ter uma “essência”, ou melhor, “a ‘essência’ do ser-aí está em sua existência” (HEIDEGGER, 2005, p. 77). A condição de “lançado”, a princípio, não deve referir-se a nada, portanto, a frase “ser-lançado para...”, em relação ao ser-aí, somente pode ser completada desta forma: ser-lançado para o interior de possibilidades, desde as quais segue existindo, movimentando-se adiante (= lançamento). Enfim, nada há que possa se apegar, nenhum fundamento existe para justificar a deliberação de um direcionamento.

Cada uma das situações em que o ser-aí se envolve (ou melhor, é envolvido, visto que a sua situação é a de estar-lançado) no curso de sua existência, ele o faz

desde seu estado de afinação. A tonalidade que ora predomina é como uma determinação (não no sentido de *essência*, mas de condição insuperável) para o seu ponto de vista assumido. Certamente, entre a multiplicidade de afetos há aqueles que fazem da facticidade uma experiência explícita e inadiável, evento que reclama aceitação resoluto. Ora, o modo próprio do ser-aí vivenciar suas experiências é sentindo o peso de sua existência, responsabilizando-se por cada parcela de seus atos. Quanto a esta classificação, mais comuns são os afetos que fazem da facticidade, a responsabilidade pela própria existência, uma experiência a ser evitada e sempre postergada. Quando Heidegger fala de *Grundstimmung* está se referindo ao primeiro tipo. Deste, a *angústia* é o estado exemplar em *Ser e tempo*, enquanto o *tédio* é o foco da preleção de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*.

Tendo chegado a este ponto, convém considerar uma distinção importante quanto ao tratamento dado às tonalidades afetivas em geral. Até agora, nos referimos a elas de forma indistinta, como se apesar da diversidade formassem um conjunto unitário. Entretanto, não se deve perder de vista que as tonalidades afetivas se dividem entre aquelas que põem o ser-aí em relação a uma situação dada no mundo e aquelas que o remetem ao ente na totalidade, isto é, ao mundo como um todo de significados. O primeiro tipo diz respeito aos afetos cotidianos facilmente identificáveis em seu aspecto ôntico; ao segundo tipo, cabe a designação de disposições fundamentais (*Grundstimmung*). O específico deste segundo tipo é pôr o ser-aí em situação de lidar com o todo do mundo e não a uma situação pré-determinada, ou algum ente intramundano qualquer. O que está em questão, nestas disposições, é mais que uma parte, mas o mundo em si.

Admitindo que há uma variedade delas, as tonalidades afetivas fundamentais, objeto de maior atenção por Heidegger, são a *angústia* e o *tédio* profundo “[...] não há apenas uma única, mas diversas tonalidades afetivas fundamentais.” (HEIDEGGER, 2011, p. 77). Exemplo de tonalidade afetiva cotidiana, é também o medo como tema de análise no §30 de *Ser e tempo* para, em seguida, entrar em comparação com a tonalidade afetiva fundamental da angústia. Temor (*Furcht*) e angústia (*Angst*) iguais enquanto existenciais do ser-aí, têm a propriedade de abrir o ser-aí à compreensão, reciprocamente o estar-lançado e se encontrar numa situação condiciona a tonalidade, diz Greaves: “Nossas circunstâncias afetam nosso estado de humor, e nosso estado de humor, por sua vez, abre uma compreensão das circunstâncias” (GREAVES, 2012, p.

79). Dois casos de tonalidades, medo e angústia se diferenciam de forma que somente da angústia pode ser dito se tratar de tonalidade fundamental. O medo, modo determinado da disposição, possui uma estrutura básica: “O fenômeno do medo pode ser considerado segundo três perspectivas: analisaremos o que se teme, o temer e pelo que se teme. Essas perspectivas possíveis e copertinentes não são casuais. Com elas vem à luz a estrutura da tonalidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 195). Se este esquema é apropriado para caracterizar o medo e demais tonalidades cotidianas, o mesmo não acontece com as tonalidades fundamentais, a exemplo da angústia, uma vez que a estrutura da disposição fica incompleta. O medo conta sempre com um objeto correspondente (o porquê do medo é sempre algo constatável), e está sempre ligado a um porvir. Oras nada disso se verifica na angústia.

As tonalidades cotidianas se caracterizam por estarem sempre atreladas às circunstâncias determinadas no interior do mundo. As tonalidades afetivas fundamentais (caso da angústia) vão além: não estão ligadas a nada do mundo em particular (objeto, pessoa, situação etc), mas o mundo mesmo enquanto tal é o que se abre ao ser-aí angustiado. Na preleção de 1929, *Que é Metafísica?*, aparece, mais de uma vez, a afirmação de que a angústia revela o nada; porém, isso não muda seu caráter fundamental justamente por que o nada aí revelado não é nenhum ente. É preciso entender no trecho “O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente” (HEIDEGGER, 1999, p. 57) o estabelecimento do distintivo maior da angústia como tonalidade afetiva fundamental. Isso significa que ela não contém nenhuma determinação, mais ainda: sua origem é a própria condição de estar-lançado no mundo e nada mais. Com relação a sua estrutura característica, o que vale para as tonalidades cotidianas é indevido ser aplicado às tonalidades fundamentais; quanto as primeiras, em se tratando de fenômeno de fuga, na sua emergência o ser-aí é remetido para “fora de si”, para algum ente definido, responsável por fazer do mundo um ambiente familiar. As tonalidades fundamentais, no entanto, põem o ser-aí diante de si mesmo: retiram-lhe os entes com os quais, em sua cotidianidade mediana, balizava sua compreensão, restando apenas a realidade de um ente lançado cuja essência está simplesmente no fato de existir:

Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer a co-pre-sença dos outros. A angústia retira, pois, da pre-sença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública (HEIDEGGER, 2005, p. 251).

O ser-aí está sempre tomado por algum afeto. Este lhe perpassa mesmo na indiferença e isto se efetiva não por um ato de vontade, mas em virtude de ser um existencial. Na qualidade de tonalidades afetivas fundamentais os afetos não admitem deliberação. Eles jamais advêm ou são negados ao sabor das escolhas. Tendo em vista que somos destituídos de seu controle podemos dizer que sua origem situa-se fora do alcance das mãos; mais ainda: por que a realidade dos afetos não é a de simples sentimentos ônticos decorre disso a impossibilidade de sua manipulação mediante procedimentos clínicos, genéticos ou psicológicos. Ilustrativo é o caso do homem quando se vê abandonado pelo estado de angústia “Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era ‘propriamente’- nada. Efetivamente: o nada mesmo- enquanto tal- estava aí” (HEIDEGGER, 1999, p. 57). Não sente o homem o “bater à porta” da angústia, quando se lhe incide é impossível evitá-la pelo mesmo motivo que também é impotente em decretar seu fim. A alternância dos afetos, à parte qualquer decisão refletida, leva a constatar que “A tonalidade é tão pouco trabalhada pela reflexão que faz com que o ser-aí se precipite para o ‘mundo’ das ocupações numa dedicação e abandono irrefletidos” (HEIDEGGER, 2005, p. 191).

Sem origem exterior, por que inexistente um ente intramundano que funcione como meio para acioná-los, mas também sem brotarem internamente (mostra disso é que involuntariamente vêm e vão), os afetos nascem da própria situação de estar-lançado; está fora do alcance deliberar seu abandono completo, igualmente porque nos escapa a decisão de posse sobre algum afeto em particular. A proveniência, portanto, das tonalidades afetivas encontra-se no fato do ser-aí existir imerso em meio às suas possibilidades de ser que o mundo lhe oferece; possibilidades essas que serão assumidas ou negadas. “O *estar-lançado*²² é a origem e o fundamento necessário da afetividade. A afetividade só é possível onde a existência é entregue ao seu próprio destino” (LÉVINAS, 1997, p. 87).

Ser-no-mundo é permanecer afetado... Lidamos em nosso cotidiano com aquilo que nos toca, aquilo que se nos dirige e pode ser acessado por que encontra estruturas ontológicas que tornam o mundo descoberto. Aquilo que “toca” compõe o mundo do

²² A condição de estar inserido em meio às suas possibilidades de ser, Heidegger denomina *Geworfenheit*. Na tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcanti o termo alemão foi convertido para “estar-lançado” enquanto os tradutores portugueses de Lévinas preferiram “derrelicção” para representar o mesmo conteúdo.

ser-aí. A palavra “tocar” pode assumir significados variados. Tocar como interação puramente física concerne aos entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*), sobre eles se pode expressar, por exemplo, desta forma: a água está dentro do copo. Contudo, “não há nenhuma espécie de ‘justaposição’ de um ente chamado ser-aí a um outro ente chamado ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2005, p. 93). O tipo de relação que existe entre ser-aí e mundo tem propriedades muito singulares, o que se verifica entre os dois contem peculiaridades que não se encontram na interação de qualquer outro ente com o mundo. Também é possível que o fato de “tocar” se refira ao despertar de algum sentimento. Neste caso, é preciso haver, de um lado, aquilo que toca e, de outro, o ente aberto segundo o modo da tonalidade afetiva (*befindlichkeit*). Ao falar “lidamos com que nos toca” tínhamos por intenção apontar a estes dois entendimentos: a condição de indiscernimento entre certo ente e mundo, caracterizada acertadamente por ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), e que a forma deste estar no mundo é sempre marcada por alguma tonalidade afetiva. Interessava tornar clara e trazer à discussão uma distinção importante para o tratamento devido da tonalidade afetiva, observada entre os entes que possuem e os que não possuem o modo de ser do ser-aí. Sobre estes, pode-se dizer: “dois entes que se dão simplesmente dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos destituídos de mundo, nunca se podem tocar”, nunca um deles pode ‘ser e estar junto ao’ outro” (HEIDEGGER, 2005, p. 93)²³.

O mundo, aberto pela compreensão, se dá ao ser-aí desde a afinação proporcionada pelas tonalidades. Em virtude disso é razoável atribuir à tonalidade o caráter de apreensão. A analítica existencial enfatiza para os existenciais, a tonalidade afetiva e a compreensão a equivalência de ambas enquanto estruturas igualmente originárias; entretanto, as possibilidades de compreensão e interpretação inerentes ao poder-ser próprio do ser-aí estão condicionadas a abertura de mundo proporcionada pela compreensão. A apreensão, característica da tonalidade, no sentido de antecipação condicionante, diz respeito à constatação de que “a tonalidade afetiva já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...” (HEIDEGGER, 2005, p. 191).

²³ Em *Conceitos fundamentais da metafísica (mundo, finitude e solidão)* encontramos, desde o capítulo segundo da segunda parte, a enunciação e desenvolvimento de tese referente a constituição/destituição de mundo”. A tese lá exposta “a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo” juntamente com outros temas (como o das tonalidades afetivas fundamentais) compõem uma tentativa de salvaguardar os ganhos de *Ser e tempo* publicado dois anos antes.

O existencial em questão, o estar-lançado numa tonalidade, aponta para o estado contínuo de predisposição, de ser “afetável” do ser-aí. Os entes intramundanos se dão à compreensão do ser-aí quando aparecem ao ente dotado de predisposição. Como diz Heidegger: “Os ‘sentidos’ só podem ser ‘estimulados’ e ‘ter sensibilidade para’, de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque eles pertencem, do ponto de vista ontológico, a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 192).

Os entes nos afetam porque a condição para tanto já está dada, eles sempre nos advêm por ocasião de determinada atmosfera afinada. Encontrar-se entregue a certa “disposição para...” é o modo fundamental do ser-aí encontrar-se; é isso que se assume quando Heidegger diz:

Uma tonalidade afetiva, isto é, uma ex-posição ek-sistente no ente em sua totalidade, somente pode ser ‘vivenciada’ e ‘sentida’ porque ‘o homem que vivencia’, sem pressentir a essência da tonalidade afetiva, já sempre está abandonado a esta tonalidade que é desveladora do ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 1999, p. 164)²⁴.

Em meio às situações fáticas de seu mundo, o ser-aí se apresenta aberto à afetação por manter-se em permanente estado de predisposição, equivalendo a uma abertura por onde o mundo “acontece”. Há aí um encontro daquilo que se apresenta ao estímulo afetivo e do meio aberto (abertura), predisposto à afetação. No encontro, se evidencia um acontecimento análogo ao fenômeno físico da reflexão: alegria e tristeza, tomando dois casos concretos de tonalidades afetivas, derivam de uma interação, estão voltadas a algum ente intramundano, objeto da alegria ou tristeza, e também a si mesmas reflexivamente, *i.e.*, voltadas ao “lugar” (quem) onde acontece o alegrar-se ou entristecer-se. Onde se encontram, portanto, alegria e tristeza? Não no ente intramundano, nem mesmo em quem as sente como se lhe fosse uma propriedade, é o que está declarado em “Tonalidades afetivas são determinações marcadas por uma tensão originária entre ausência e presença. Elas estão incessantemente por toda parte e não estão, contudo, em parte alguma” (CASANOVA, 2013, p. 111). A condição para a disposição está dada pela existência do ente estimulante, objeto do afeto, e do ser afetável, predisposto.

Heidegger concebe as tonalidades afetivas do ponto de vista ontológico. Em

²⁴ O texto de onde se extraiu a citação (*Sobre a essência da verdade*) data de 1943 e consiste numa conferência, cuja primeira exposição se deu em 1930. Há quem o considere “o texto que demarca o início da viragem”. Assim, a presença de “ente na totalidade”, expressão recorrente na década de 1930, contribui para este entendimento; isso não tem importância por que em qualquer dos momentos de Heidegger, a estrutura das tonalidades foi sempre a mesma.

função disso, se procurarmos em sua obra a proveniência dos afetos, retrocederemos até chegarmos à condição de ser-lançado do ser-aí. Simplesmente o fato de ser no mundo dá ensejo ao aparecimento das tonalidades afetivas. Todas as determinações ônticas para os afetos derivam de sua origem ontológica, pertencendo, pois, ao ser-no-mundo sob a forma de modo de ser. São dadas, de fato, para o ser-aí, as formas de ser junto às coisas e ser com os outros. Em qualquer destas, a interação acontece mediante intervenção direta dos afetos.

De todas as delimitações possíveis para as tonalidades afetivas, as mais pertinentes se referem a sua origem e significado. Isso tudo não faz mais que proporcionar a sua definição. A generalidade da procura parece apontar à redundância de insucesso, a ser verificado cedo ou tarde, mesmo considerando a eficiência com que possa ser realizada. Acaso o problema fosse apenas de definição poderia estar resolvido pela afirmação: o ser afinado diz respeito ao “estado de humor” ou aos “sentimentos”²⁵. O que vale na conclusão sobre o dizer de Sartre serve, em igual medida, para as tonalidades nomeadas por Heidegger; em ambos os casos a circunstância (o ser angustiado) parece se resumir num estado passageiro, um acontecimento sem importância. É o que diz a aparência, bem vistas as coisas devemos aceitar que o homem é angústia tanto quanto também é tonalidade afetiva. Ao dizer do homem que ele “é”, como Sartre fez, o que está sendo contraposto é a idéia de que “o homem possui” (tem a tonalidade como uma posse) e também “o homem domina” (como se pudesse livrar-se). Onde quer que o apreendemos iremos encontrá-lo imerso numa tonalidade afetiva, inclusive a forma como iremos “encontrá-lo”, a concepção sua que iremos formar, passa necessariamente pela tonalidade que se faz presente.

Em se tratando de um “ser de existência”, o estado marcado pelos afetos acompanha o ser-no-mundo, justamente por que esta companhia revela sua condição.

²⁵ Se colocarmos a questão da origem das tonalidades a resposta vem imediatamente sem deixar espaço para dúvidas: o ser-no-mundo se dá ao modo da afetação, na medida em que está sempre envolvido por qualquer das muitas tonalidades; no entanto, qual a origem comum desta variedade? Ora, na célebre conferência *O existencialismo é um humanismo*, quando Sartre diz “O existencialista declara freqüentemente que o homem é angústia” (SARTRE, 1987, p. 7) confere a esta relação (homem-angústia) um sentido preciso, totalmente expresso nas palavras. Vale dizer: o homem “é”, não que detém sob seu comando. Nunca é demais ressaltar que Heidegger, mais de uma vez, se pronunciou contra a definição de sua filosofia nos termos do existencialismo, corrente filosófica em evidência na sua época, cujo representante maior era Sartre. Para ilustrar esta recusa de filiação vejamos um dos momentos em que se pronuncia a respeito da confusão entre o conteúdo de sua obra e os fundamentos do existencialismo: “Mas a frase capital do ‘Existencialismo’ não tem o mínimo de comum com aquela frase em *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 2010, p. 31-32).

Em se tratando de condição inseparável do ser-aí, fica evidente que as tonalidades afetivas não são estados irrelevantes, temporários, sem valor para uma abertura ontológica fundamental. O afeto jamais abandona o ser-aí e esta impregnação intransponível é que guia à análise existencial do ser-aí. Certamente, os afetos são percebidos com maior clareza quando exaltados. Nem por isso, estão ausentes quando não publicamente manifestos. Tendemos a aceitar sua presença apenas quando sua manifestação toma proporções que impedem de não percebê-lo, assim consideramos, por exemplo, a realidade da tristeza ou da alegria desde que ganhe forma por um comportamento indiscreto, tornando-se evento explícito. Sendo uma das estruturas ontológicas, as tonalidades não se realizam sob a dependência de publicidade; todavia é um equívoco pensar que existem em estado latente, uma vez que permanecem adormecidas até que sejam ativadas por um ente ou situação específicos (HEIDEGGER, 2005).

As tonalidades vêm à tona junto com o ser-no-mundo e nele encontram sua condição de existência. Esta condição de estar sempre imerso numa tonalidade nada tem de accidental para o ser-aí; no fundo é parte de sua constituição original. O fato deste envolvimento contínuo numa dada tonalidade resulta que o estar-lançado traz consigo embutida uma espécie de pré-compreensão do mundo. Ao ser-aí, o mundo já sempre se apresenta pré-compreendido por meio de determinado afeto. Por conseguinte, a condição afetiva do ser-aí revela a inviabilidade de um sujeito puro, que as tonalidades em sua constituição ontológica revelam previamente um resíduo formado por tal ou qual afeto, em cuja posse o sujeito já sempre se mostra interessado “O ser-no-mundo nunca é um sujeito puro porque nunca é um espectador desinteressado das coisas e dos significados” (VATTIMO, 1996, p. 39).

Estar afinado deste ou daquele modo, neste caso, revela no ser-aí seu caráter de susceptibilidade. A todo instante tomado por um afeto determinado, mesmo que seja a apatia, ser-aí se mantém numa contínua “tendência a...”. A assimilação do mundo, condicionada à natureza de determinada tonalidade afetiva, deriva do ser-aí estar em permanente estado de interesse, ter de fazê-lo desde as suas condições ontológicas e entre estas a que diz respeito às afinações que lhe são frequentes. Este interesse contínuo decorrente de suas estruturas originais atribui ao ser-aí, desde o início, uma pré-compreensão. Estando as tonalidades afetivas na base de toda compreensão, um raciocínio coerente apontaria nesta relação o desdobramento de uma determinação; uma pessoa tomada pela alegria teria automaticamente todos seus atos alinhados a esta

tonalidade afetiva de modo intransponível. É preciso, porém, observar uma sutileza: atos de compaixão podem ser verificados no interior de uma situação de ódio, constatação esta que contraria a noção de automatismo entre o que se faz com o que se sente. A disposição afetiva, sendo aberturado ser-aí, mostra que mesmo nestes casos em que se verificam atitudes de compaixão, o seu oposto foi considerado, caso seja a tonalidade presente. É evidente a possibilidade de agir contrariamente a tonalidade afetiva atual; contudo, o que não é tão claro é a impossibilidade de agir isento de qualquer tonalidade, menos ainda é a íntima ligação entre esta e a compreensão de mundo que influencia.

Seguindo as análises de *Ser e tempo*, chegamos à condição de que o ser-no-mundo contém modos de abertura, pelas quais o mundo pode aparecer ao ser-aí e assumir um sentido; aberturas são os fenômenos do “aí” da expressão composta ser-aí. Quando questionamos o “aí” do ser-no-mundo concluimos que ele é ao modo da tonalidade afetiva, da *compreensão* e do *discurso*. Os três existenciais têm a propriedade de expressar como o ser-aí está no mundo; fosse posta em forma de indagação, para a pergunta: como se dá efetivamente o ser-aí no mundo? Cumpriria dizer que se dá mediante os existenciais que lhe são próprios²⁶. Na condição de modo existencial, uma primeira aproximação da tonalidade afetiva nos revela se tratar de uma abertura constituinte do ser-no-mundo, como ser-lançado. Com efeito, atendo-se ao caráter ontológico, as tonalidades afetivas se mostram naquilo que de fato são: aberturas que permitem ser, apesar de quase sempre conduzirem a não ser. Paradoxalmente, as tonalidades afetivas, como modos de abertura, realizam-se muito mais sob a forma de fechamento. Elas abrem-se, então, para a condição de estar-lançado, de existir imerso numa situação de fato do ser-aí para, logo em seguida, operar uma espécie de desvio sendo, por isso, um fechamento. A propriedade da tonalidade de conduzir a presença a sua condição de facticidade efetiva-se um movimento que remete o ser-aí para o mais distante de si mesmo.

O procedimento ontológico fundamental, sob os auspícios de uma analítica existencial, atribui às tonalidades afetivas três características essenciais. A *primeira destas características* já foi mencionada acima quando tocamos na facticidade e poderia ser definida assim: “A tonalidade afina o ser-aí em seu estar-lançado e, na

²⁶ Ao investigar a existência do ser-aí, não podemos esquecer que Heidegger, buscando a totalidade do todo estrutural, chega ao ser do ser-aí como cuidado (*Sorge*). Deste modo, os existenciais compõem uma totalidade cujo ser é cuidado.

maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquivava” (HEIDEGGER, 2005, p. 190). Uma das qualidades das tonalidades representa o fato de abrir ao ser-aí a sua situação de estar-lançado, de remetê-lo a sua facticidade essencial por meio da qual surgem as possibilidades de ganhar-se ou perder-se. Neste primeiro aspecto ontológico da tonalidade, encontra-se para o ser-aí o seu estar-lançado, sua condição de estar sempre envolvido em situações com pessoas e objetos. Se, no entanto, esta abertura se mostra quase sempre como fuga isto se deve a que o ser-aí encara sua facticidade como um peso difícil de suportar. Abrir-se à facticidade remete à consciência da finitude e da responsabilidade sobre si mesmo e tudo isso aparece claramente para ser admitido, porém, sendo um peso, quase sempre é negado. Desta forma, a tonalidade afetiva que se encarrega pela abertura de mundo é a mesma que promove seu fechamento. Fuga neste caso, além de não possuir nenhuma conotação moral, se mostra como evento frustrado, pois mesmo quando o ser-aí escolhe não ser, ou melhor, pretende ser um ente simplesmente dado ignorando seu caráter de existente, a isto ainda permanece preso como um projeto seu sobre o qual tem responsabilidade. A fuga de si não retira o peso da responsabilidade em ter-de-ser, apenas representa um projeto diverso com o qual há que se envolver igualmente como se o fizesse contrariamente.

Encontrar-se jogado ao mundo vem à tona mediante as tonalidades afetivas na medida em que se mostram aberturas privilegiadas do ser-aí; as tonalidades afetivas encaminham à responsabilidade de ter-de-ser, uma vez que abrem o ser-aí ao seu estar-lançado, esta situação, porém, é quase sempre evitada. Esta fuga está ligada à obscuridade com que o ser-aí se vê envolvido na existência, sem saber da origem e destino de seu estar-lançado, somada a impossibilidade de escapar da responsabilidade ininterrupta por tudo que deverá assumir.

A segunda característica ontológica da disposição aponta para sua qualidade de existencial, mostra-se como estrutura fundamental do ser-aí, um modo de ser-no-mundo para o qual é ingênuo procurar por suas raízes ônticas:

Mesmo que o ser-aí estivesse ‘seguro’ na fé do seu ‘destino’ (*Wohin*) ou pretendesse saber a sua proveniência mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: a tonalidade afetiva coloca o ser-aí diante do fato do seu ‘aí’ que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável (HEIDEGGER, 2005, p. 190).

A tonalidade afetiva, sendo modo fundamental de ser-no-mundo, implica que toda ocupação do ser-aí acontece desde esta condição básica de sua existência. Há

pouco vimos que a tonalidade afetiva afina a facticidade do estar-lançado, agora apontamos o seu complemento: esta situação se dá sempre de modo interessado, com o ser-aí engajado desde um ponto de vista afetivo. Entende-se por que Heidegger enfatizava haver uma relação íntima entre os existenciais disposição e compreensão, intimidade que se resume no fato de todo poder-ser acontecer sob a influência de uma tonalidade.

Ainda há mais uma característica ontológica da disposição a ser considerada. Vimos que se trata de abertura privilegiada por onde o mundo abre-se ao ser-aí e com ele ganha forma e também que toda abertura se dá mediante a condição de afetado. Cabe agora perceber a familiaridade do mundo aberto; tudo se dará, então, em termos de contribui ou obstrui o projeto, guia das ocupações do ser-aí; este se movimenta sempre no interesse do seu ser (seu projeto essencial), portanto tudo o que lhe vem ao encontro no interior do mundo lhe diz respeito, influencia diretamente seu estar-lançado. A familiaridade das coisas em relação ao interesse, o estar envolvido numa situação de fato, molda as tonalidades fazendo com que o estado de ânimo seja de tal forma para aquilo que contribui e distintamente para os obstáculos. A relação, porém, entre o ser-aí afinado e os entes a sua volta nada tem de mecânico, de automático, diante do qual se poderia dizer que determinado ente (ou situação) é a causa do modo visível de “*encontrar-se em...*”. A tonalidade afetiva não afina o ser-aí, relativamente aos entes intramundanos, em sentido estrito de favorecimento ou desfavorecimento, no horizonte de seus interesses e projetos, como se criasse duas classes de relações possíveis.

Mas há, porém, algo de suma importância para o cumprimento desta pesquisa de acordo com o que foi proposto. As tonalidades afetivas possuem, além de toda descrição exposta, uma característica essencial, qual nos importa para adiante retratá-la na discussão sobre a linguagem poética. A qualidade básica das disposições é proporcionar ao ser-aí um meio de abertura de mundo por onde os entes que vêm ao encontro são modulados. Ao lidar com o tema a partir da tradição ficou claro que a tonalidade afetiva assume, com mais propriedade, a função de abertura do ente em comparação com o pensamento e a vontade. Enquanto estrutura ontológica, as tonalidades afetivas afinam o ser-aí, primeiramente, para si mesmo; a sua condição de ser lançado ao mundo vem à tona imediatamente por elas. Falando diretamente das tonalidades, Heidegger diz:

Elas remontam mais originariamente à nossa essência, só nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto ser-aí. Exatamente porque a essência da tonalidade afetiva consiste em não ser nenhuma manifestação paralela, mas nos remete para o

fundamento do ser-aí, ela permanece velada ou mesmo disfarçada para nós (HEIDEGGER, 2011, p. 89).

Teremos a oportunidade, tanto agora quanto mais adiante, quando chegarmos à linguagem poética, de explorar o sentido para “mais originariamente”; da mesma forma como o devemos fazer para a verdade de não serem (tonalidades e poesia) simples “manifestações paralelas”. É tão comum encontrar, para as tonalidades, a concepção de serem fenômenos secundários (paralelos) que o próprio sentido da frase carece de problematização. Quando alguém, a partir de uma situação com outra pessoa, consigo mesmo ou qualquer coisa do mundo, tem seu estado de ânimo modificado, entende-se que algo de novo aí apareceu. O contexto leva a julgar pelo significado da situação e somente um exame ontológico detido permite compreender que o “novo” já estava posto desde o início e, na verdade, é condição para o desenrolar da situação. Tonalidades afetivas, neste sentido, não são manifestações paralelas, indiferentes ao que se passa com o ser-aí em todas as relações que o envolve; pelo contrário, o ser-aí adentra a uma situação de fato desde sua tonalidade afetiva, o estado do seu essencial “*encontrar-se em...*” interfere no processamento da situação dada, da mesma forma como reciprocamente esta situação tem ressonância sobre a tonalidade. O dado primário é a presença de uma atitude de predisposição provocada por alguma tonalidade. Isso basta para contradizer a opinião que a entende como a expressão de um acontecimento secundário, que somente ganhou evidência por que o modo como o ser-aí reagiu em determinada situação fez surgir algo de novo ilustrado pela alteração da tonalidade afetiva com que se encontra.

A forma como em mim se dá a tonalidade deve ser levada em conta na compreensão que tenho do mundo à minha volta. Sem dúvida, esta tonalidade é capaz de cobrir a situação em que me envolvo com sua atmosfera característica, seja ela, a da alegria, tristeza, etc. O mundo não me impõe qualquer tonalidade e também não decido sobre elas como se pudesse determinar com qual quero estar agora ou depois; no entanto, tão evidente quanto isso é o fato de que toda situação do ser-aí está transpassada por alguma tonalidade. A questão “de onde veio ela então?” Além de já ter sido apresentada não é a mais conveniente no momento. Em boa hora, cabe perguntar: para onde ela nos leva? Só assim entendemos a realidade por trás de “mais originariamente”. As tonalidades afetivas fundamentais, excluindo qualquer intermediário, leva-nos, diretamente, ao contato com o que de mais essencial há em nossa constituição.

A tonalidade afetiva em nada se parece com um comportamento passivo, pois não se reduz a um puro sentir; sem dúvida os entes aparecem ao ser-aí com clareza e isso por si faz pensar que, no mundo fático, que é o seu a objetividade predomina. Esta objetividade inexistente se, por isso, entendemos uma situação de neutralidade em que se contrapõe com os entes que igualmente a ele habitam o mundo. Apreender o mundo objetivamente contradiz o que está concernido numa das estruturas do ser-aí, aquela que traduz o fato dele sempre “se encontrar em”, estar, a partir de uma tonalidade, “propenso a...”; é que pensamos ser objetivos quando destituídos de qualquer traço mundano, livres de condicionantes que possam modular nossa interação com os objetos e, com isso, impedir sua apreensão neutra. Se, portanto, para o ser-aí atingir objetividade deve ser um deus, ser de outro mundo, resta aceitar que esta qualidade está vedada justamente porque a condição desta objetividade – sair do mundo para captá-lo com neutralidade – é para ele, ser-no-mundo que é, impossível de realizar.

O *terceiro caráter ontológico* da disposição reflete uma abertura de mundo que influencia a *circunvisão*: o mundo que já se abriu numa totalidade vem agora ao encontro e passa a ser sentido de acordo com um interesse. Os objetos que vêm ao encontro e afetam tornam-se familiares na *circunvisão* mais originariamente pelas tonalidades afetivas que pela reflexão. O “aí” é antes mais configurado pela estrutura de “ser afetável” do ser-aí em comparação com os atos cognitivos. No fundo o conhecimento racional subleva-se de um estado de afetação. Os entes vêm ao encontro e formam o mundo da *circunvisão*, mas não encontram uma postura passiva, antes disso, somente podem vir ao encontro em razão de que encontram um ente previamente aberto numa tonalidade, marcado por uma abertura de ser originária por onde tais objetos podem ser e certamente serão acessados. Antes de toda reflexão os entes são recepcionados pela tonalidade afetiva do ser-aí, sempre encontra-no assim (aberto à afetação), postado com interesse que não se resume a um puro emocionar. Ao dizer, “Na tonalidade subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro” (HEIDEGGER, 2005, p. 192) o que se pretende é esclarecer mais uma de suas características.

De acordo com Casanova (2009) a exploração das disposições afetivas está ligada a um impasse teórico; o conceito de mundo, pressuposto de abertura do ente na totalidade, não se dá à representação devido a uma limitação lógica visto que

representá-lo somente aconteceria se o ser-aí pudesse ausentar-se de seu mundo e assim tomá-lo na totalidade. A estrutura ser- no-mundo inviabiliza o acesso teórico ao mundo. O acesso teórico ao conceito de mundo está limitado pela estrutura ontológica do ser-aí, mas este mesmo limite (a constituição de ser-no- mundo) oferece a condição de um acesso prático. Eis o que diz:

Heidegger tem absoluta clareza quanto à impossibilidade de um acesso teórico ao mundo enquanto um descerramento globalizante. No entanto, ele insiste de maneira igualmente clara na possibilidade de uma acesso prático a uma tal totalidade. Esse acesso, por sua vez, é pensado por ele a partir do conceito de disposição e de sua extensão no conceito de tonalidade afetiva. (CASANOVA, 2009, p.107).

Até agora lidamos com as disposições afetivas em conformidade com que foram concebidas no § 29 de *Ser e tempo*; no entanto o tema dos afetos aparece em dois momentos, justamente nas duas seções da obra. Na primeira seção (§29) foi explorada sua estrutura ontológica, ocasião apropriada para expor suas três características fundamentais, na segunda seção (§ 68) o objetivo de Heidegger era desenvolver a estrutura temporal das tonalidades afetivas. Atenta ele: “A tarefa consiste, porém, em de-monstrar a estrutura ontológica da consonância com a tonalidade em sua concreção existencial e temporal” (HEIDEGGER, 2005, p. 138). O que estava em jogo a esta altura era realizar uma interpretação originária do ser-aí, tarefa que prescinde da abordagem de sua temporalidade, haja visto que descobrir o sentido do ser somente é possível pela consideração do horizonte do tempo. Ao que importa é suficiente o tratamento dado ao encontrar-se *em* (*Befindlichkeit*) feito na primeira seção através da analítica existencial; nesta etapa, o ser do ser-aí foi descrito em suas diferentes estruturas constituintes, entre as quais está aquele que o apresenta desde sua condição de aberto à afetação.

Faremos, agora, duas considerações acerca do tema em discussão para reforçar o que já fora exposto e, sobretudo com vistas à proposta do trabalho: a contradição de Heidegger às teses tradicionais sobre as tonalidades e também destacaremos devidamente o fato de não serem manifestações paralelas.

Na base da tradição que se ocupou com o tema dos sentimentos (paixões, emoções) situa-se uma concepção insuficiente de homem. Ao nos remeter a origem desta concepção, encontramos a definição aristotélica de homem como “animal racional e político”. Por muito tempo a filosofia esteve animada pela ideia de homem através de uma habilitação exclusiva, a racionalidade, posta numa hierarquia acima da

vontade e dos sentimentos; mesmo os fortes ataques à razão promovidos no século XIX e primeira metade do XX pouco abalaram a certeza de ser o homem um animal distinto (e superior) aos demais por sua racionalidade.

Os maiores equívocos da tradição do pensamento relativos às tonalidades afetivas consistem em apreendê-las como se fossem entes e tivessem realidade independente do ser que as manifestam e, junto a isso, o entendimento de que são estados subjetivos verificáveis pela sua inconstância. Falamos das tonalidades afetivas como modos de ser de um ente especial. Este é o pressuposto necessário para não entendê-las como sendo mais um ente. Porque são modos de ser, a transitoriedade do seu acontecer faz com que pareçam eclosões da subjetividade e, no entanto, o contrário a isso é o dado conclusivo adequado. Há realmente uma objetividade nas tonalidades; objetividade esta impossível de negar e desde há muito encoberta pela concepção de homem legada pela tradição. Referimo-nos ao fato de serem modos de ser do ser-aí por onde o mundo a ele se abre mais originariamente que ao pensamento e a razão:

Com isto, temos o positivo no que concerne a primeira tese negativa de que a tonalidade afetiva não é nenhum ente: ela é positivamente um modo fundamental, *o jeito fundamental como o ser-aí enquanto ser-aí é*. Também temos agora a contratese para a segunda tese negativa de que a tonalidade afetiva não é o que há de mais inconstante, fugidio e meramente subjetivo: à medida que a tonalidade afetiva é o jeito originário, no qual todo e qualquer ser-aí é como ele é, ela não é o maximamente inconstante, mas o que dá ao ser-aí desde o princípio *consistência e possibilidade*. (HEIDEGGER, 2011, p. 88).

Sem dificuldade podemos perceber uma ocorrência cotidiana que, quase sempre, leva a um equívoco típico: os sentimentos aparecem em algumas ocasiões e são extintos por fatores determinados. Ora, isso leva a conclusão de serem tão somente eventos paralelos, derivados da situação que se vivencia.

Em boa hora, tocaremos brevemente no método fenomenológico tal como fora reelaborado por Heidegger. A fenomenologia se refere a como as coisas aparecem; sendo assim, tendemos a compreendê-la igualmente como fazemos com tantos outros métodos filosóficos. Todavia, estes “procedimentos” partem sempre da aceitação de trivialidade do objeto como aparece. Com isso, saem em busca de descobertas fundamentais (as que dizem respeito à essência das coisas) à parte sua aparição, pois esta se mostrou de todo óbvia. Àquelas que são denominadas “filosofias fundacionais”, tão ocupadas em descobrir a *essência última das coisas*, o mais

importante é “o que são” e não “como são” aquilo que nos aparece; este “como são” se apresenta, para elas, como problema resolvido dada a transparência com que se mostram. O impulso primordial da fenomenologia é se encaminhar para onde reina a trivialidade aos olhos do público; em virtude disso, seu desafio inicial é resistir à sedução (da tradição, dos hábitos, etc.) de juntar-se àqueles que veem o óbvio e aí permanecem numa paz inabalável: “O que é preciso não é a insistência de que se veja com os próprios olhos; mas sim que sob a pressão dos preconceitos, não se abandone o que se viu” (HUSSERL, 1981, p. 196). A concepção das tonalidades afetivas em termos de eventos paralelos, cuja realidade nada pode dizer do ser do homem, ilustra muito bem a atitude natural oposta ao modo fenomenológico de descrever o mundo. Tonalidades afetivas não são acontecimentos secundários sem importância, como parecem ao olhar habituado à trivialidade: “[...] elas remontam mais originariamente à nossa essência, só nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto ser-ai” (HEIDEGGER, 2011, p. 89).

Para retomar nosso objetivo, declarado na corrente pesquisa, colocamos as seguintes questões: Seria a poesia o meio possível de acesso e comunicação desta essência? O discurso poético é linguagem paralela à semelhança do que foi posto (e enfaticamente descartado) para as tonalidades afetivas? Esta aproximação da linguagem com os sentimentos, exatamente da poesia com as denominadas tonalidades afetivas talvez ainda seja entendida por muitos como um exercício forçado. Se for verdade, assim deverá permanecer até que se mostre o nexos que relaciona o discurso poético com o estar-afinado. A tarefa dessa mostra será responsável por realizar uma transformação, ao fazer do nexos encontrado um acontecimento inegável, em nada forjado, no interior da obra heideggeriana. De acordo com Benedito Nunes, a fala se abre à linguagem poética quando afinada por uma disposição fundamental: “Potencialmente, a fala, sempre que, numa tonalidade, já é poética; e a poesia se concretiza atualizando, num *Stimmung*, as possibilidades da abertura” (NUNES, 2000, p. 109). Temos aí uma indicação da intimidade entre pontos cuja aproximação parecia depender de esforço demasiado. Mas esta é apenas tese possível: a ela nos dirigimos para impedir sensação de arbitrariedade quanto à analogia que propomos. Pelo visto, a discussão sobre linguagem reforça o caráter de existencial às tonalidades afetivas qual vimos abordando, à medida que se realiza mediante uma tonalidade. Pela linguagem, a disposição ganha visibilidade pública, mostra-se como realmente é: um fenômeno

enraizado no estar-lançado do ser-aí: “Ouvimo-nos uns aos outros ouvindo a poesia ou vice-versa, porque a linguagem, como imensa rede dialógica em que somos colhidos, é a caixa de ressonância de uma disposição de ânimo [tonalidades afetivas]”. (NUNES, 2000, p. 109).

Certamente, com suficiente clareza enfatizamos que o ser-aí, ao contrário da aparência, não possui tonalidades afetivas ocasionalmente, mas a constante mudança no estado de ânimo, motivo da conclusão acerca da ausência temporária dos sentimentos. Faz mesmo é notar que ao ser-aí corresponde uma “*propensão para...*”, cujo conteúdo foi expresso pelo termo alemão *Befindlichkeit*. Apesar disso, deixamos espaço ao seguinte raciocínio: a proeminência da racionalidade faz sucumbir os sentimentos de tal forma que o reinado da razão resulta no desaparecimento da tonalidade afetiva como existencial constitutivo do ser-aí. A relação entre razão e sentimentos (paixões, instintos) traz um histórico problemático. No tratado de 1927, encontra-se a posição contrária de Heidegger a este raciocínio, posição mantida e reforçada por muito tempo. É ilustrativo o caso de uma conferência de agosto de 1955, quase três décadas após:

Muitas vezes e quase por toda parte reina a ideia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer disposição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de disposição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, predisposta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras (HEIDEGGER, 1999, p. 39).

Seguramente muitos pontos de vista foram reformulados no transcurso desse período, no entanto, isso não se aplica ao caso. A emergência da racionalidade de forma alguma anula o fato do ser-aí se encontrar sempre envolvido por uma tonalidade afetiva (disposição, no dizer da passagem).

Por isso se disse que a concepção de homem vinculada à tese de Aristóteles é insuficiente, visto que mesmo a reflexão conta com a presença de uma “disposição para...”. A insuficiência decorre do fato de não atribuir às tonalidades sua devida importância para interrogar o homem. Geralmente, procura-se dizer quando do exercício da razão que seu resultado foi alcançado sem nenhuma perturbação, dando a isso o sentido de imparcialidade. O que se encontra no dizer de Heidegger é que a racionalidade não se desenvolve contando com uma espécie de blindagem capaz de conter as influências das tonalidades. O mais racional dos cientistas ainda trabalha

segundo o modo de afinação que se lhe abate e sobre o qual inexistia a possibilidade de blindagem por que a afinação com que se encontra não lhe foi imposta de fora, mas é parte de sua estrutura constitutiva. Sendo assim, pensar no exercício de uma razão em que não se verifica, no mínimo, a “disposição para...” é pensar em algo sobre o qual não se constata o modo de ser do ser-aí.

Na sequência, apresentaremos a compreensão da psicologia empírica sobre as tonalidades afetivas; por se tratar de uma posição bastante distinta da conceituação ontológica promovida pela analítica existencial desenvolvida em *Ser e tempo*, acreditamos que isso contribui para dar maior evidência às características das tonalidades assumidas pelo “primeiro Heidegger” e, por conseguinte, contribui para que mais adiante possamos tocar diretamente no interesse central da pesquisa.

2.3.1 As tonalidades afetivas sob o ponto de vista da psicologia empírica

Com a intenção de dar maior transparência à concepção de Heidegger sobre as tonalidades afetivas, faremos a seguir uma breve digressão para tratar de como elas foram compreendidas pela psicologia empírica. Nosso objetivo, ao trazer à discussão a opinião da psicologia empírica, cujo representante emblemático é Willian James²⁷, é tornar possível a confrontação das posições divergentes para, com isso, reforçar o que há de específico em Heidegger sobre o tema. O confronto com tal corrente da psicologia se justifica à medida que sua distinção em face do tratamento ontológico se mostra de fácil constatação. Além disso, com frequência o que, à época, se entendia por tonalidades afetivas era uma variação do entendimento desta psicologia.

Em pauta, temos a posição de Willian James contida em um texto ilustrativo (seu artigo de 1884 *What is an emotion?*) que muito bem pode nos situar entre os pontos de vista da psicologia de seu tempo. De início, James vê-se na contingência de se pronunciar acerca de duas opiniões divergentes quanto ao lugar, o ponto no cérebro mapeado, desde onde seriam deflagradas as emoções. Diante da disputa refletida pela opinião de que as emoções se localizam numa parte do cérebro ainda não mapeada em

²⁷ Willian James (1842-1910) foi o fundador da psicologia funcionalista e do pragmatismo. Em nosso presente trabalho, ele foi requisitado estritamente como precursor de uma abordagem incomum para as emoções exposta em seu artigo de 1884. O propósito de tal requisição não é tanto aprofundar-se em sua obra relacionada às emoções, mas sim, por meio de confronto, tornar mais clara a proposta de Heidegger quanto às tonalidades afetivas.

oposição a tese de que se localizam nos centros motor e sensorial já conhecidos James mostrou-se favorável a segunda opinião:

O objetivo das páginas seguintes é mostrar que a última alternativa se aproxima mais da verdade, e que os processos emocionais do cérebro não só se assemelham aos seus processos sensoriais usuais, mas, na grande verdade, nada mais são do que a combinação de tais processos de forma variada. (JAMES, 1884, p. 12).

Os avanços da psicologia empírica conduziram a investigações que desembocaram em teses semelhantes às mencionadas acima. Pensou-se nas emoções como fenômenos passíveis de apreensão com base em procedimentos clínicos como o mapeamento do cérebro. Indubitavelmente, a ontologia fundamental não nega que são fenômenos constatáveis; porém, isso não equivale a dizer que podem se dar à observações laboratoriais. As tonalidades afetivas são constatáveis no sentido em que são reais suas manifestações singulares, bem como a mudança de um estado de ânimo para outro. O fato da possibilidade desta constatação em nada se parece com os resultados de uma observação ôntica: “Já percebemos que a assim chamada constatação objetiva de uma tonalidade afetiva é um empreendimento duvidoso, mesmo impossível” (HEIDEGGER, 2011, p. 78).

O tratamento fenomenológico das tonalidades afetivas difere dos demais por que procura investigá-los de forma independente aos processos científicos objetivos em nível de manipulação laboratorial. Desta feita, são duvidosos inclusive a alegação de que as emoções situam-se em alguma região do cérebro. Razões científicas levaram à localização das emoções no cérebro para logo depois investigar cientificamente como são afetadas as regiões cerebrais donde emergem. Processos fisiológicos acompanham as tonalidades justamente por que o ser- aí se dá nesta companhia, sem que possamos distinguir o que ocorre primeiro; não se trata, portanto, de saber se determinado processo fisiológico faz eclodir certa tonalidade ou esta é que está na origem de toda fisiologia. A busca por qual vai determinar o outro lança para bem longe a discussão conveniente sobre as tonalidades, quer dizer, abandona o âmbito da ontologia e se atém aos aspectos ônticos verificáveis. Quando Heidegger nos diz que as tonalidades afetivas são constatáveis, porém não se dão à observação quer com isso tão somente apontar para a impossibilidade de se captá-las mediante procedimentos quantitativos típicos de uma metodologia científica marcadamente positivista. Se precisamos mesmo falar em determinante para lidar com as emoções de um lado, e, suas manifestações fisiológicas por outro somos limitados pela

ontologia fundamental em ter que dizer: o ser-aí pode assumir variados modos de ser, no entanto não pode ser à parte o modo da disposição em alguma tonalidade. Estar em permanente estado de afetação é uma determinação do ser-aí à medida que se trata de um existencial que o constitui.

O campo de debate em que James atua mostra-se claramente alheio à ontologia; ademais, são pontos de vista que desconsideram o conteúdo existencial das emoções e travam disputa desde suas manifestações físicas aí permanecendo. As emoções são tomadas nestas teses por simples expressões corporais de estados psíquicos “Minha tese, pelo contrário, é que as mudanças corporais seguem diretamente a percepção do fato excitante, e que a nossa percepção dessas mesmas mudanças assim que elas ocorrem é a emoção”. (JAMES, 1884, p. 14). Desta feita, outra definição, consequência desta tese, resume-se na abordagem das emoções como sendo meros tomar consciência das alterações corporais. Tudo aqui se passa conforme uma relação causal: o meio interage com o organismo, então o cérebro (uma parte dele encarregada pela tradução dos estímulos nervosos) promove a alteração no organismo como resposta à interação. As emoções surgem como um tomar consciência destas alterações.

É bastante incômodo à ontologia fundamental, um artigo de dissensão explícito, a ideia, mesmo não declarada ou só timidamente anunciada, de que as emoções são algo que estão em nossa posse, um domínio de nossa existência sobre o qual temos pleno controle. Circunscrevê-las à tomada de consciência faz pensar que está ao nosso alcance o poder de manipulá-las. A conclusão obtida pela analítica do ser-aí de que lidamos com um existencial não foi alcançada pela investigação do sistema nervoso; entretanto, não se pode duvidar do fato de o homem viver a todo instante imerso em algum sentimento que o domina. Ele existe sob uma atmosfera afetiva que o influencia na compreensão do seu mundo.

Já no primeiro contato com a posição da ontologia fundamental sobre o tema somos levados a perceber que estamos lidando com algo muito distinto de simples percepções sensoriais, sentimentos próprios à subjetividade com os quais nos vemos envolvidos em cada instante ou mesmo manifestações provocadas por alterações fisiológicas. A ontologia fundamental, exposta através da analítica existencial, assume uma postura singular em meio a tantos enquadramentos à medida que define as tonalidades afetivas pela sua característica de modos de ser do ser-aí.

Com vistas à discussão acerca do “fracasso” de *Ser e tempo* e, por conseguinte,

da viragem (*Kehre*) passemos à questão do limite atingido pela ontologia fundamental.

2.4 A impossibilidade de se fundamentar ontologias históricas por meio da analítica existencial

Em *Ser e tempo* encontra-se um projeto que contém os desdobramento das pesquisas desde a questão suscitada pela dissertação *Da múltipla significação do ente em Aristóteles*, de Franz Brentano. Como vimos, o texto de 1927 persegue uma questão aberta pela ontologia fundamental e empreendida ao nível da analítica existencial. Acaso precisássemos nos pronunciar sobre os resultados obtidos pela obra que poderíamos dizer? Entre os críticos encontramos uma declaração que responde a pergunta de forma enfática, consiste em dizer que: “O verdadeiro resultado de *Sein und Zeit* foi o fracasso da Ontologia fundamental como analítica existencial” (MACDOWELL, 1993, p. 199). A consistência deste “fracasso” contém a justificativa da impossibilidade de criação de ontologias históricas contando apenas com o progresso de *Ser e tempo*. A interpretação de MacDowell, publicada após longa pesquisa sobre o filósofo nos anos de 1920, está sustentada na constatação de que “o sentido do ser não pode ser determinado a partir de uma análise do ser do ser-aí” (MACDOWELL, 1993, p. 199). Isso equivale a dizer que o sucesso da analítica existencial é insuficiente para se chegar ao ser, condição para a resposta sobre seu sentido. Sendo a busca pelo sentido do ser em geral a questão central de *Ser e tempo*, ou seja, o modo como foi operada esta busca passou pela análise de um ente privilegiado. Assim, da análise deste ente específico e privilegiado deveria surgir a conclusão tão almejada. A década de 1930 será testemunha de um *insight* decisivo: o ser é que determina, por uma dinâmica que lhe é própria, como se dará sua compreensão, não o contrário como pressupunha a analítica. Este- o ser- é primordial inclusive para o modo como o pensamento dele se ocupará.

Se, portanto, *Ser e tempo* está limitado desde seu objeto temático, motivo pelo qual sua questão metafísica inerente permanecerá frustrada, nem por isso é caso de desqualificá-lo inteiramente. A obra de 1927 acabou por representar o passo necessário para a conclusão do programa ali estabelecido “O fracasso da Ontologia fundamental foi, porém, algo de indispensável, pois, só seguindo até o fim da linha do pensar metafísico seria possível executar a viragem do pensar”

(MACDOWELL, 1993, p. 199).

Tornaremos esclarecido o acontecimento denominado pela crítica de “fracasso de *Ser e tempo*”, principalmente o fato da analítica existencial ter alcançado seu limite e, devido a isso, apesar de parecer contrariar a obra, ter se transformado em etapa necessária para o amadurecimento de questões que somente no Heidegger tardio são encontradas. Cabe recordar que o próprio filósofo tratou a analítica atribuindo-lhe um caráter de provisoriedade (ou de análise preparatória), coisa que, ironicamente, acabou acontecendo por motivo diverso ao intencionado.

Esta viragem, acima referida, é o que desenvolveremos no próximo capítulo quando abordarmos o fenômeno da viragem do pensamento realizada nos anos 1930, momento em que aparece, no centro do debate, a problemática do acontecimento-apropriador (*Ereignis*), como alternativa ao impasse que a ontologia fundamental esbarrou. O que chamamos de impasse nada mais é que a disparidade entre o modo de acontecer do mundo anunciado por acontecimento-apropriador e o acontecer do ser-aí na forma descrita e interpretada pela analítica.

Segundo Loparić (2006, p. 05) foi o contato com E. Junger que conduziu à admissão desta disparidade e, a partir disso, a aceitação da necessidade de reposicionamento da questão do ser:

A leitura de Jünger levou Heidegger às seguintes conclusões: 1) a fenomenologia da facticidade (do cotidiano) exposta em *Ser e tempo* é ingênua; 2) ela não representa um ponto de partida adequado para formular a questão do ser nos dias de hoje; 3) a técnica moderna é o sentido do ser na atualidade; e 4) o diálogo com Nietzsche era tarefa obrigatória para qualquer tentativa de compreender e ultrapassar esse sentido do ser.

Quando a técnica foi concebida como o sentido do ser do ente na totalidade, imediatamente o projeto contido em *Ser e tempo* chega a um impasse, pois ali prevalece à análise do ser-aí em sua cotidianidade “artesanal”, algo distinto da cotidianidade industrial predominante na atualidade. O contato de Heidegger com a obra de Ernst Jünger fora decisivo para a percepção desta virada²⁸, igualmente para a aceitação explícita de haver ingenuidade na analítica existencial quando buscava o sentido do ser no interior de um estado de coisas ultrapassado pelo modo de vida

²⁸ Os textos de Jünger mais influentes sobre a mudança de perspectiva operada sobre a cotidianidade (de início a análise da manualidade dos entes; depois a problematização da técnica na segunda fase) foram o artigo de 1930 “A mobilização total” e o livro de 1932 *Der Arbeiter* (O trabalhador). A partir da leitura destes tornou-se evidente o descompasso relativo ao sentido do ser inicialmente explorado pela análise do cotidiano do ser-aí para, em seguida, verificar que a cotidianidade se refere ao mundo da técnica.

industrial, técnico, já consolidado. Diagnóstico semelhante se encontra em Nunes (2012) quando fala dos modos históricos de essencialização da verdade do ser em comparação a sua forma atual identificada na racionalidade tecnológica:

Em vez de oficina, de *atelier*, como na visão artesanal de *Ser e tempo*, o mundo circundante se converte num empreendimento financeiro rentável, objeto de cálculo das fontes lucrativas que encerra e das potencialidades da força de trabalho que os homens podem oferecer em qualquer ponto do globo (NUNES, 2012, p. 219).

Esta disparidade entre o mundo da técnica e o contexto do ser-aí explorado em *Ser e tempo* será determinante para o fracasso do projeto estabelecido na obra. De acordo com a interpretação de Loparic, o confronto com Jünger resultou na necessidade de uma retomada crítica do programa consagrado em 1927, passando de ontológico-existencial para ontológico-acontecencial, mudança decorrente do fato de a “[...] técnica como verdade do ser não é a *acontecencialidade* do *Dasein*, mas a *acontecencialidade* do próprio ser ” (LOPARIC, 2006, p. 03. Grifo nosso). A temática da cotidianidade, onde o impessoal (*Man*) “de início e na maior parte das vezes” predomina, da manualidade dos objetos, contradiz o estado atual de consolidação da técnica. A tarefa então assumida de dar origem a um pensamento originário deve deixar de passar pelo “aí” do ser-aí em benefício de um pensamento concentrado na técnica, operando por um movimento de recuperação (passo de volta, retorno aos gregos antigos) e superação (destruição da história da metafísica). A consequência do contato com Jünger, nesta leitura, é aquilo que recebeu a denominação de *Kehre*, viragem no programa inicial face à dinâmica do ser, seguida pelo pensamento sobre ele incidente. A denominação diz respeito a uma mudança radical e estrutural presente em todos os escritos a partir de seu aparecimento. Tal é a questão de fundo que nos ocuparemos na sequência.

Muitas são as interpretações da viragem. Acima apontamos uma delas; entretanto, o que se tem por indiscutível é a sua ligação direta com os resultados da ontologia fundamental, ou melhor, com seu resultado “fracassado”. Falar em viragem impõe, devido a isso, a necessidade de discorrer sobre o sentido e o motivo do “fracasso” de *Ser e tempo*. A viragem define fases no pensamento heideggeriano e precisa ser levada em conta quando se propõe pesquisa a temas não circunscritos a uma única fase.

Vimos, por ora, as principais características das tonalidades afetivas, digamos, a estrutura que lhe concerne, sejam elas tonalidades fundamentais ou não. O modo

ontológico como foram abordadas pela analítica existencial tornou-se mais nítido à medida que apresentamos o tratamento que receberam da psicologia empírica. Contudo, a analítica da existência do ser-aí alcançou seu limite, devido ao qual se falou em “fracasso”. Este é precisamente o assunto a seguir: o tal “fracasso” e, por conseguinte, a necessidade de refazer a questão levantada em *Ser e tempo*.

3. REPOSICIONANDO A QUESTÃO

3.1 O chamado “fracasso” de *Ser e tempo*

Falar em “fracasso” em referência a *Ser e tempo*, de qualquer forma, parecerá sempre uma expressão exagerada e para amenizar esta impressão imediata é conveniente retirar da palavra toda carga de negatividade nela embutida. Precisamos, neste momento, mais que em qualquer outro, estarmos atentos à observação do gesto metódico da fenomenologia, especialmente quando insiste na necessidade de se afastar os preconceitos sobre o objeto analisado. Para começar, “fracasso” aqui está completamente destituído de moralidade, quer isto dizer que não reflete um juízo de valor moral. O adjetivo apenas reflete uma constatação comparativamente ao que foi intencionado. Em virtude disso, seria um grande erro atribuir à palavra o sentido de um julgamento. O mesmo se pode dizer se a palavra for tomada como sinônimo de “falência”. Entre os pesquisadores é consenso a existência de um projeto para dar conta do objetivo central de *Ser e tempo*; este projeto, que gira em torno da questão do ser (*Seinsfrage*), de forma alguma entrou em falência depois de publicada a obra; esta observação alerta a termos que precisar o sentido de “fracasso” para não confundi-lo com falência (e conseqüente abandono) daquilo estimado primeiramente em 1927. Haveria contradição se fosse assumida a falência e, ao mesmo tempo, insistência na questão mobilizadora, algo notável inclusive nos textos mais tardios. Ponderando as conquistas e os deméritos, é inegável a repercussão e alcance de *Ser e tempo*, um clássico da filosofia contemporânea, indispensável à compreensão de nossa época, um livro com conteúdo denso e atraente mesmo quando se lhe imputam a insígnia de “fracassado”.

É importante também notar, dada a clareza da expressão, que não se trata de “fracasso” de um conceito ou de uma parte da obra, nem mesmo se refere ao fato de seu inacabamento tendo em vista o que fora anunciado em seu §8, mas, sim, de todo o projeto aí estabelecido, qual deverá a partir desta constatação passar por uma reestruturação, como de fato aconteceu sob a designação de viragem (*Kehre*). Tal parágrafo (§8) concebe a obra na forma de um tratado composto por duas partes, cada uma contendo três seções com objeto específico de análise, desde então anunciados. Com sumário decidido e publicado, vê-se na obra a presença de um projeto diretriz articulando as seções de cada parte e as partes entre si. Comparando este dado com o

fato de partes da obra terem sido deliberadamente suprimidas começamos a entender (e aceitar) o que a denominação quer expressar. Só começamos, pois o fracasso mesmo não se refere à mutilação da obra, mas ao que a tornou inviável em sua raiz, no programa que assume juntamente com o aparato conceitual elencado para sua execução.

Reduzir o peso característico desta palavra (fracasso) à observação de supressão de alguns trechos, sem entrar em seu mérito, é o resultado de exercício contrário ao método fenomenológico, pois se contenta com o mais superficial quando devia prosseguir em busca de justificativa livre de preconceitos; pensar em oposição a este procedimento natural é mais acertado e, neste caso, é razoável aceitar que dado o “fracasso” a obra não pôde continuar, convinha ser interrompida. Em nota à sétima edição (1953) Heidegger faz uma observação precisa sobre a inconclusão da obra de 1927 “Após um quarto de século, não se pode acrescentar a segunda metade sem se expor de maneira nova a primeira” (HEIDEGGER, 2005, p. 23). Com estas palavras, o filósofo aceitou publicamente o estado em que o texto se encontrava; já antes havia se manifestado a respeito, porém desta vez cassou toda esperança de uma retomada para concluir o programa descrito no sumário.

Há muitas teses acerca do tema e sua consequência na interrupção do programa exposto no §8, inclusive o próprio Heidegger se posiciona sobre esta ocorrência; é o que se verifica numa passagem de *Carta sobre o humanismo* (texto de 1947) onde se lê “A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viragem fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica” (HEIDEGGER, 2010, p. 30). A linguagem da metafísica, conforme os textos a partir da década de 1930, pode ser entendida como a história do “esquecimento do ser”²⁹. Esta linguagem contém um traço característico observável em qualquer ponto da chamada “tradição”. Para se combater esta tradição não se deve utilizar as armas forjadas por ela mesma. É o caso do uso da linguagem que lhe é própria, talvez seja esta a conclusão decisiva à viragem. Levando-se em conta a declaração, tal esquecimento seria o responsável pelo “abandono” do programa à medida que o processo de singularização do ser- aí, perpetrado pela analítica existencial, ilustraria o típico operar da tradição metafísica qual se quer destruir. Vejamos a (in)coerência deste raciocínio.

²⁹ A obra *Ser e Tempo* foi publicada em 1927, mas o tema expresso por *esquecimento* aparece também em *Que é metafísica?* (1929), *Que é isto-a filosofia?* (1955), *A constituição Onto-teológica da metafísica* (1957). Há, porém, quem considere que o tema está embutido em todos os escritos de Heidegger, pois assim, entende a tradição metafísica visando superá-la.

A história do pensamento, a partir de Platão, adquiriu como característica central a “entificação do ser”. Levando em conta a influência de suas ideias para a filosofia e a ciência ocidentais podemos dizer que somos herdeiros diretos do platonismo, mais que isso, somos herdeiros do modo grego de pensar e produzir conhecimento; com eles adquirimos o hábito de perguntar primeiramente “o que é?”, assumindo esta pergunta como original e a mais importante. O que deveria ser apenas o impulso inicial, a indagação “o que é?” se consolidou como sendo a principal. Carregamos, então, o aprendizado do modo de questionar de forma a aceitar como dado comum a todo objeto do conhecimento o fato de que ele “é”. O que perdemos de vista é que este modo de conhecer equivale a apenas um dos muitos caminhos que poderíamos ter seguido. Se o tomamos por único, isso reflete o grau de comprometimento assumido com o modo grego de conhecer, expresso inicialmente por Sócrates, Platão e Aristóteles.

Na linguagem da metafísica são relevantes as diretrizes “o que é?” ou “quem é?”, por isso comete grande equívoco de partida “Pois no *quem?* E no *quê?* Já temos em vista algo que possui caráter de pessoa ou que possui caráter de objeto” (HEIDEGGER, 2010, p. 29). A entificação do ser é o ponto de crítica e necessidade de superação, basta ver que por este caminho é impossível obter resposta satisfatória para a pergunta pelo sentido do ser em geral. Esta pergunta sobre o sentido do ser moveu os esforços de *Ser e tempo* que, partindo de uma analítica existencial, procurou, em virtude da análise das estruturas de existência de um ente privilegiado, chegar a uma resposta; entretanto, o que ficou constatado pela analítica do ser-aí foi que o sentido do ser não pode ser atingido sob a mediação de um ente.

Ao expor a forma grega de questionar KAHLMEYER-MERTENS (2015) se reporta, a partir da entificação característica dos gregos, a começar por Platão, ao processo que deu origem ao conceito de verdade como predicação, correspondência entre o enunciado e a coisa:

A questão pela essência do ente como o *quê* aponta que sua compreensão essencial já é algo que pode ser determinado como um isto sobre o que podemos predicar; que cada ente possuiria em essência a qualidade de um “quê”, expresso pelo vocábulo filosófico tradicional “quididade” (*quidditas*, em latim; *Washeit*, em alemão) (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 136).

Em “o que é isto?” (*tí estin*, em grego) está declarado o estatuto de ser da coisa, inclusive a possibilidade de sua predicação, qual seria verdadeira caso houvesse

correspondência.

Só faz sentido falar em destruição da história da ontologia, um dos pilares do projeto maior estabelecido em *Ser e tempo*, se começarmos a tornar evidente a natureza contraditória do método de investigação estabelecido primeiramente por aquela tríade de pensadores. É preciso, portanto, atacar a objetificação do ser, expediente recorrente a partir dos gregos clássicos. O pensamento sobre o ser não pode se resumir a questão sobre o ser de um ente específico. O que se deve fazer é deixar exposta a não exclusividade do caminho consolidado; sendo assim, há que se tomar o conhecimento derivado do impulso “o que é?” como tão somente um caminho possível, não único, tampouco o mais eficiente ou mais adequado.

Heidegger chama a atenção para o fato de termos adotado não só o modo grego de questionar, mas também o objeto sobre o qual recai a questão metafísica: o ser de um ente determinado:

A palavra *philosophía* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto – a *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-européia. A batida expressão “filosofia ocidental-européia é, na verdade, uma tautologia (HEIDEGGER, 1999, p. 29).

Incorporamos o método juntamente com o objeto há tempo suficiente para deixarmos de perceber se tratar de uma possibilidade; para dar vida a opção dos gregos outros caminhos precisaram ser enterrados. Platão não hesitou quando isso foi preciso para estabelecer a sua tradição filosófica. Com frieza, declarou abertamente a sua necessidade de cometer “parricídio”. Propor a destruição de um caminho de pensamento, tão amplamente arraigado, guarda semelhança com esta atitude: ambos pensadores, ao apontar os vícios do passado, resolveram caminhar longe da sombra de uma tradição.

Duas considerações sobre este modo de fazer filosofia produzido pelos gregos e carregado pelo Ocidente como herança tornam evidentes do que se trata o esquecimento, bem como qual seu erro original.

Quando se parte de “o que é?” está-se reclamando uma delimitação, no fundo se persegue um conjunto de distintivos suficientes à diferenciação de algo em relação a tudo o mais, a tudo igualmente passível de ser atingido pela indagação inicial. De forma mais simples a pergunta, tão naturalmente incidente sobre os entes, espera de nós a conquista de uma definição, o que é absurdo em se tratando do ser. Aproximar-se do ser mediante o método da filosofia clássica, como exposto, é o primeiro passo

para a permanência no obscurantismo contido no estado denominado por Heidegger de “esquecimento”. Devemos considerar, inclusive, que a indagação no âmbito da metafísica ocidental produzida na esteira das ideias de Platão não tem implícito apenas a reclamação de uma delimitação para o ser; tem, além disso e mediante o raciocínio condizente com os entes, a suposição de que o ser é algo.

Eis, então, onde se encontra a origem do procedimento característico da metafísica ocidental: o pressuposto da entificação do ser. A atitude em vista do conhecimento, ao assumir este pressuposto, transforma-se em metafísica. Esta é uma consequência direta da tendência à entificação, cujo acontecimento pode ser observado facilmente na história da filosofia; dizer sobre algo “isto é” contém embutido à premissa da possibilidade de delimitação daquilo que é. A trajetória do esquecimento do ser foi toda pavimentada sob a ideia do ser como coisa, algo passível de uma definição.

O que se designou por “esquecimento do ser” está diretamente relacionado à diferenciação entre ente e ser; deixar de observar esta diferença é a base deste esquecimento, podendo levar com facilidade ao engano de se tomar o ser de um ente pelo ser ele mesmo e isso redundaria em caso de entificação, coisa que Heidegger criticava na história da metafísica como seu principal equivoco. A respeito da distinção entre ser e ente encontramos:

O ser é mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo do homem que qualquer ente, seja este uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo de Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante (HEIDEGGER, 2010, p.34).

Entre o “ser mais próximo” e “encontrar-se o mais distante” intervém a atitude do esquecimento. Fazer oposição a tal atitude não implica ir à caça do ser em lugares mais secretos possíveis.

Considerando a reflexão sobre a história da metafísica, identificada como a história do esquecimento do ser, tendo ainda considerado o que fora dito com relação à linguagem utilizada por tal tradição é coerente (porém, não acertada) a conclusão que aponta no processo de singularização do ser-aí a mesma tendência de entificação tão criticada. O erro consiste em desconsiderar que o ser-aí não foi tomado isoladamente, mas, sim, como ser-no-mundo. A conclusão, no entanto, apesar de sua evidente plausibilidade, parece-nos um tanto forçada, chega mesmo a causar a impressão de que primeiro veio a sentença do “fracasso” em seguida foi-se à caça de

alguma evidência que pudesse sustentar tal veredito. O interesse pelo ser-aí em nenhum momento foi amparado estritamente pela busca da essência (o ser) do homem; fosse este o problema já teria sido resolvido e exposto repetidas vezes, quando se disse que a essência do ser-aí é constituída por sua existência ou que não a tem, dada sua condição de jogado ao mundo. De qualquer forma a consideração de Heidegger sobre a linguagem da metafísica contém um “quê” enigmático; nas suas palavras transparece a intenção de amenizar os resultados alcançados por *Ser e tempo*. Responder pelo “fracasso” com a alegação de debilidade da linguagem parece querer desviar o foco além de se mostrar uma justificativa difícil de aceitar; com relação a esta alegação:

Estamos, entretanto, convencidos de que mais eloquente do que essa justificativa é a evidência de que aquele projeto filosófico, no estágio em que chegou, deparou-se com a impossibilidade de prosseguir na tentativa de estabelecer uma correspondência ontológica entre certo modo de acontecer do mundo e o ser-aí fenomenologicamente descrito a partir de sua existencialidade (KAHLMEYER-MERTENS, 2014, p. 183).

Seguindo a mesma linha de argumentação, somos levados a concluir que a metafísica (caso não se ocupe em determinar o sentido do ser em geral) é um empreendimento inevitavelmente fadado ao fracasso. O desenvolvimento de uma ontologia fundamental foi anunciado na condição de tornar viável a metafísica. O que foi posto em jogo pela tarefa de constituição de uma ontologia fundamental passa pela determinação do ser de um ente particular, mas vai além e se mostra a condição de qualquer ontologia. A tradição metafísica ao estudar o ente enquanto ente deu origem as mais diversas ontologias; a ontologia fundamental quer dar base a estas investigações, o ente particular que investiga possui primados que lhe dão precedência em relação aos demais entes. Escreve Heidegger: “Assim, a compreensão do ser, própria do ser-aí, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de ‘mundo’ e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 40). A analítica do ser-aí, portanto, é o caminho de onde poderão originar-se as demais ontologias.

Vimos que a analítica existencial se ocupa com o ente que compreende ser – o ser-aí – Isso põe em questão a possibilidade de uma ontologia, haja visto que nos textos tardios de Heidegger encontramos afirmações apontando para o obscurecimento do ser quando da emergência do ente; exatamente este é o discurso de crítica à tradição metafísica ao considerar somente o ente em detrimento do ser.

Neste sentido, a alegação de debilidade da linguagem da metafísica seria justa até enquanto se torne compreensível e transmissível por alguma linguagem o que o próprio Heidegger chamou de diferença ontológica.

Certamente *Ser e tempo* não negligenciou esta diferença, apesar de não nomeá-la nestes termos, atitude percebida a partir de 1928 com *Sobre a essência do fundamento*: “Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao ente em seu ser e ao ser do ente. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica)” (HEIDEGGER, 1999, p.119-120).

Estando presente este pressuposto tão importante, mesmo que de forma não declarada, cabe perguntar, a propósito da distinção entre ser e ente, se esta é passível de se dar a alguma forma de linguagem. O que está em discussão é mais que a eficiência da língua, é a condição de existência da metafísica. A exposição desta diferença, além da necessidade de se tornar evidente, precisa se mostrar factível ao nível da linguagem “A diferença ontológica é, se assim se quer, a condição de possibilidade da metafísica, o lugar onde ela se mantém”³⁰.

O projeto de elaboração de uma ontologia fundamental, por esta ótica, parece limitado justamente por uma de suas bases: o sucesso da analítica existencial mostraria o ente que compreende ser em sua transparência. Simultaneamente para esta realização o ser foi obliterado. A diferença ontológica deve ser comunicável para que a metafísica seja possível; apesar disso, consideramos que o limite alcançado por Heidegger no final da década de 1920 não se resume a uma questão de linguagem³¹.

³⁰ Heidegger, M., *Vier Seminare*, Frankfurt am Main, 1977, p. 65.

³¹ Este impasse foi observado por Wittgenstein sob a influência de Schopenhauer. A filosofia de Arthur Schopenhauer levanta a questão da possibilidade da metafísica da seguinte maneira: tudo no mundo é regido pelo *princípio de razão* (espaço, tempo e causalidade), como a metafísica lida com aquilo que escapa a este princípio a sua atuação situa-se além desta regência, a nada disso está submetida; porém, a metafísica se realiza enquanto discurso e como tal acontece sob as determinações do tempo, do espaço e da causalidade. Se se fizer linguagem deverá abdicar de sua propriedade e conformar-se com o *princípio de razão*, para se realizar precisaria negar a si mesma. Como compatibilizar acessos excludentes? Para a filosofia analítica de Wittgenstein sobre o que não se dá à linguagem deve-se calar, no caso de Heidegger esta renúncia não se verifica. Ao tratar da história do termo ontologia, conforme foi usado por muitos filósofos, em texto de transição Heidegger exprime em qual sentido foi tomado na elaboração de *Ser e Tempo* e deixa entrever sua confiança na capacidade da linguagem “Neste caso, ‘ontologia’ significa o esforço de traduzir em linguagem o Ser mas através da questão, o que há com o Ser (não apenas com o ente como tal)” (HEIDEGGER, 1966, p. 83). De forma mais contundente encontramos em Carta sobre o humanismo ratificação para este ponto de vista em favor da linguagem: “Tudo depende do fato de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar conseguir esta linguagem. Talvez a linguagem então exija muito menos a expressão precipitada do que o devido silêncio. Contudo, qual de nós, contemporâneos, quereria pretender que as suas tentativas de pensar estivessem familiarizadas na senda do silêncio? (HEIDEGGER, 2010, p.54).

Se a explicação contida em *Carta sobre o humanismo* mais confunde que elucida, vale observar que para os críticos o determinante do fracasso independe do que o autor possa dizer, mostrando-se transparente pela consideração da obra e seus desdobramentos posteriores. Para Casanova (2013), o resultado problemático a que Heidegger chegou está em dois pontos “Em primeiro lugar, a dificuldade de encontrar um ponto de conexão entre a temporalidade *ekstática* do ser- aí humano e a temporalidade do ser” (CASANOVA, 2013, p. 142). Para começar, o projeto esbarrou no obstáculo de conciliar o tempo *ekstático* do ser-aí com a temporalidade de acontecimento do mundo. Além disso, “essa dificuldade associa-se, então, a uma segunda, que aponta para uma sobrecarga ontológica extrema do ser-aí singular” (op. Cit. p.143).

Tendo sido verificado que o projeto anunciado em *Ser e tempo* alcançou certo limite, fazendo com que a pergunta que visa responder tenha que seguir por caminho diverso para manter a possibilidade de sua resposta, é o caso de procurarmos entender o significado da “mudança de rumos”, qual se observa no início dos anos 1930.

3.2 O acontecimento da viragem (*Kehre*) na década de 1930

A trajetória de todo filósofo contém algo de certo: amadurecimento intelectual, relevância para algumas questões novas, manutenção e aprofundamento das antigas, agora vistas por ângulo diverso. Tudo isso compõe uma vida de pesquisas e, junta a ela, uma obra que avança em conquistas (e frustrações) rumo a seu acabamento sólido. Então se percebe que aí acontece um desenvolvimento original, a maturação de um pensamento sem que isso, no entanto, signifique melhoramento contínuo. Geralmente se entende que quanto mais avançamos numa investigação, melhor (ou mais verdadeiro) é o conteúdo proposto; certamente o senso comum possui méritos, mas no caso presente, abordagem de uma obra extensa e influente, o que se deve evitar primeiramente é o dito “argumento de autoridade”.

Com frequência, encontramos para a obra consolidada uma divisão em duas fases, uma marcada por apontamentos principiantes e outra por exames mais experientes com aprofundamento do que fora antes anunciado sem o devido preparo. Com base na cronologia dos acontecimentos, a produção da juventude contrapõe-se às

elaborações da idade adulta. Mas a segmentação também pode resultar em mais de duas fases, isso é menos comum. Tudo depende do critério que se adota para a interpretação.

Devemos ter sempre em mente que a obra terminada de um pensador nunca é feita de recomeços exclusivos, como se a todo instante estivesse abrindo campos de pesquisas destituídos de história e iniciasse sem qualquer bagagem; isto não acontece, sobretudo porque, para ele é impossível dar as costas à tradição com tudo que comporta, desde as experiências práticas de vida até seus embates teóricos. Mesmo a negação de certo entendimento alheio sobre alguma questão permanecerá em seu interior como uma voz reclamando reconsideração. Sem dúvida ele se mantém em permanente diálogo consigo mesmo, está sempre na contingência de ter que lhe dar com as aquisições constituintes de sua própria história. Os avanços e recuos provenientes deste debate solitário dão unidade a seu trabalho, sua obra formará um conjunto unitário, por maiores que sejam os esforços alheios de se mostrar elementos soltos.

Sobre a filosofia de Heidegger recai a consideração de compor uma obra segmentada por fases, ao menos dois momentos de sua produção, explicitamente distintos, são identificados, marcas de evidente mudança no seu pensamento. A constatação destes momentos, bem delineados a cada pesquisador do tema, é nomeada por viragem (*Kehre*) e corroborada pelo filósofo, com a devida ressalva a ser apresentada adiante, quando retomaremos uma das manifestações de sua autointerpretação da mudança ocorrida na forma do seu pensamento, verificada na década de 1930. Muitos são os aspectos exteriores desta viragem. A sua face aparente é o ponto onde se encontram a maior parte dos debates.

Existe uma grande diferença entre readequar o pensamento à questão que o funda e divergir da forma como inicialmente fora feito em relação a esta mesma questão. No primeiro caso, por mais segmentada que seja uma obra não encontramos vestígios de contradição; de outra forma as divergências flagrantes autorizam a identificação de fases contraditórias. O acontecimento da viragem consagrada à filosofia heideggeriana representa um caso emblemático do primeiro tipo e tem sido debatida entre os críticos quanto a sua efetividade, a questão motivadora, fundamento que a sustenta, etc. Há pouco consenso sobre estes dados factuais; inexistente, inclusive, acordo sobre qual texto inaugural, aquele em que aparecem os sinais indiscutíveis de afastamento da posição original. O primeiro e mais evidente destes sinais, segundo

Stein (2001) é o “silêncio de Heidegger sobre a fenomenologia”, o que pode ser observado pelo “desaparecimento, ao menos nominalmente, dos exercícios fenomenológicos nas preleções desde 1929” (STEIN, 2001, p. 317).

As especulações sobre a viragem vão além destes fatores e atingem a preocupação com o que ocuparia a centralidade do segundo Heidegger: para alguns pode ser a discussão sobre a técnica, mas também a linguagem, a diferença ontológica, o acontecimento- apropriador (*Ereignis*) e a verdade (*alétheia*) encontram amparo.

Todos estes dados formam sua aparência; cabe rever, em virtude disso, uma advertência de autoridade sobre a preponderante discussão destes aspectos superficiais “No lugar do infundado e interminável falatório sobre ‘a viragem’ seria mais aconselhável e produtivo investigar antes e resolutamente o mencionado ‘estado-de-coisas’” (RICHARDSON, 2007, p. XI). A relação do homem moderno com o ser é que deve guiar a discussão e esta de forma alguma deve ser pautada por dados biográficos, suposta conversão pessoal, preferências do momento, etc.

A viragem já era uma questão discutida com Heidegger ainda vivo; o próprio se pronunciou algumas vezes sobre o assunto, na tentativa de desfazer mal entendidos. Ao tematizar o sentido daquilo nomeado pelos críticos e pelo próprio Heidegger de “viragem,” um fato torna-se evidente, na forma como vimos percorrendo: os grandes pensadores fazem da filosofia um recurso apropriado ao problema que têm, sendo necessário eles operam uma adequação no único sentido legítimo, fazendo com que o pensamento dobre-se ao real. Quando uma teoria mostra-se equivocada deve-se encontrar nela mesma os motivos do erro; a desigualdade entre ser e pensar resolve-se pela intervenção no pensamento. Este é que carece de revisão para poder dar conta de uma realidade problemática.

Numa destas pronúncias, uma carta-prefácio, o foco era justamente manifestar-se sobre a então disseminada “viragem” identificada em sua obra. A obra *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* que contém o prefácio (a princípio, uma carta endereçada ao autor) foi publicada primeiramente em 1963, sob a autoria de William Richardson. Desde então, a divisão proposta em relação à obra de Heidegger muito tem influenciado os pesquisadores; Heidegger acompanhou o desenvolvimento do texto e mantinha correspondência com seu autor. A carta-prefácio originalmente se direcionava a duas perguntas: 1- “Como realmente se deve compreender sua primeira experiência da questão do ser em Brentano?” 2-

“admitindo- se que no seu pensamento aconteceu uma viragem, como esta pode ter acontecido, ou, em outros termos, como é preciso pensar um tal acontecimento nele mesmo?”. Vê-se que para responder a estas perguntas Heidegger tinha que passar necessariamente pela questão da viragem, ou seja, devia se pronunciar acerca de sua própria trajetória de pensamento.

A interpretação de Richardson definia a existência de Heidegger I e II; contava com grande divulgação e aceitação nos meios filosóficos quando o pensador em questão interveio diretamente sobre a divisão:

A distinção que você fez entre ‘Heidegger I’ e ‘Heidegger II’ é justificada apenas com a condição de que se tenha constantemente em mente: só através do que foi pensado sob o I torna-se acessível, em um primeiro momento, o que está para ser pensado sob o II. Mas o I só se torna possível se for contido no II (RICHARDSON, 2007, p. XI).

Em termos mais simples, o primeiro faz sentido enquanto pré-condição para o segundo, e este somente se entende pressupondo o primeiro. Posto nestes termos, é evidente que lidamos com uma circularidade sem graves implicações; em vista disso, é preciso admitir que a leitura de Richardson sobre a obra de Heidegger, apesar de sua grande influência, não chega a ser consenso entre os pesquisadores³². No apontamento de uma relação de interdependência vem junto a defesa do todo, formado por partes complementares. Segue disso a certeza de frustração nas produções que procuram imprimir a segmentação um caráter conflituoso em se tratando de partes divergentes. Conforme manifesto, os primeiros escritos formam a base a partir da qual foi possível permanecer na questão, mas agora sob uma perspectiva diferenciada. O não reconhecimento do que foi anunciado neste trecho da carta dá margem as mais diversas interpretações, isto é, das mais autênticas às totalmente arbitrárias. Pode uma pesquisa obter sucesso no apontamento de uma segmentação em partes divergentes quando o pensamento percorrido se pronuncia contraditório? Tomando o cuidado de não acatar esta pronúncia como uma revelação divina inquestionável decidimos pelo caráter dubitável das interpretações que falam sobre ruptura.

Com efeito, devemos nos movimentar equilibradamente entre dois pontos: sem incorrer em ingenuidade aceitando facilmente o discurso de acordo com sua

³² CASANOVA (2009), para efeito de exemplo, chega a se referir à tese de Richardson, a que fala de um Heidegger fenomenólogo da primeira fase e um Heidegger pensador do ser, na segunda fase, como “simplesmente insustentável”. Cf. nota de rodapé (CASANOVA, 2009, p.149).

autoridade adquirida simplesmente por proceder da parte envolvida na discussão; em contrapartida não podemos nos portar diante desta declaração com indiferença, como se tivesse o mesmo peso caso fosse proferida por outrem. Heidegger se posicionou sobre isto que tanto lhe diz respeito; contudo, há recusas muito bem trabalhadas. Sendo assim, o critério decisivo, para ser o mais objetivo, só pode consistir em mergulhar nos registros e dar-lhes a interpretação mais honesta.

Se pensarmos a viragem como um dado bibliográfico nosso equívoco consequente terá sido manifestado já na partida. Heidegger reconhece a viragem, mas nega tratar-se de dado intrínseco e acontecimento predeterminado em seu método; afirma, antes, uma determinação exterior para justificá-la. Ao situá-la externamente passa a concebê-la como problema seu e dos críticos de sua obra. “Giro”, expressão da viragem na carta citada, deve traduzir, desta forma, o pensamento voltado à mudança de um estado-de-coisas. Por que este estado denota um “giro” apareceu a viragem no pensamento de Heidegger e demais aqueles que atentaram à mudança na relação homem-ser. Por um instante lidamos com a impressão de uma fragilidade como toda segmentação mal compreendida impõe, mas agora cabe vislumbrar a dimensão de magnitude de um pensar que se anuncia em movimento, tanto quanto se faz dinâmico o ser. O excepcional ganha força na discussão do tempo, devido ao reconhecimento deste dinamismo. “O pensar do ‘giro’ é uma viragem (*wendung*) em meu pensamento” (RICHARDSON, 2007, p. XI). , entenda-se: a viragem impôs-se ao pensamento e está consignada nos conteúdos expressos pelos títulos *Ser e tempo* e *Tempo e ser*.

A parte admitida em dívida na obra de 1927 faz falta, neste sentido, dentro de um contexto ampliado, visto a unidade maior se dar entre as perspectivas contidas por estas expressões. A inexistência da terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo*, admitindo-se justificativa, é prejuízo maior em relação à unidade comprometida com *Tempo e ser*. É preciso partir daí, desta lacuna, para alcançar clareza sobre a viragem, pois que não se resume em interrupção injustificada; antes representa o indício de uma mudança radical. O acontecimento de uma viragem seria, inclusive, algo previsível no caminho de uma proposta que identifica uma transformação na relação do homem com o ser, devendo primeiramente conter o sentido do ser para num segundo momento expor a história de sua verdade. A supressão da parte responsável pela conclusão da obra depõe contra o objetivo anunciado, mas a favor de um novo compromisso. O texto inexistente acabou assumindo o papel de ponte ligando dois

momentos de um pensamento dedicado a um desafio. Há muita especulação sobre este texto nunca visto e, para prevenir de não engrossarmos estas interpretações, ficamos apenas com o indicativo eloquente de sua supressão deliberada. Neste caso, é bastante elucidativa, se meditada com zelo, a declaração do próprio Heidegger a respeito desta contensão: “É aqui que tudo se torna confuso” (HEIDEGGER, 2010, p. 30). É uma afirmação esclarecedora, visto tornar-se realmente confuso o impedimento da publicação da parte que, ao oferecer a determinação do ser pretendida pela ontologia fundamental, seria a conclusão para a qual toda obra fora elaborada. Havia um custo implicado na viragem de *Ser e tempo* para *Tempo e Ser* e este seria liquidado pelo texto “retido”, mas não o foi justamente porque “o dizer suficiente desta reviravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica” (HEIDEGGER, 2010, p. 30).

No centro deste impasse, se assim podemos designá-lo, está a necessária exploração da temporalidade, horizonte de compreensão do ser. De início, o projeto girava em torno do sentido, logo se chegou ao entendimento de que todo sentido recai na dimensão temporal, portanto, agora, trata-se de determinar o significado desta temporalidade – este devia ser o conteúdo do texto retido.

Seria compreensível acaso houvesse uma mudança de estratégia com vistas a sanar este problema; quando alguém se propõe a alcançar determinado cume e dá um direcionamento inicial á caminhada, não conta prejuízo se, a certo ponto, vislumbrar um percurso alternativo, mais favorável ou passagem obrigatória. É mesmo imposto para algumas conquistas seguir no sentido de inescapável progresso em espiral. Ao fim, postado lá onde tanto se fez para estar, é devido um olhar retrospectivo seguido da indagação: por que afinal foram precisos tantos descaminhos? Importa-nos estes descaminhos, pois sua clarificação diz algo de inquestionável sobre o motivo das idas e vindas na filosofia ora questionada.

A lacuna em *Ser e tempo* está ligada à insuficiência das categorias metafísicas em oferecer uma determinação da temporalidade. O desafio apontado desde o título, a relação entre as noções de ser e de tempo, mostrando-se mais alto que tais categorias podiam alcançar conduziu a uma necessária mudança no programa original. A parte encarregada de dar unidade à obra, o percurso a partir do tempo em direção ao ser, não pôde germinar, pois que foi plantado no terreno infértil da metafísica tradicional. A impotência dos recursos somente poderia ser sentida no instante em que a discussão da temporalidade tomasse o centro da pauta; uma coisa foi claramente percebida por

Heidegger: o fracasso na determinação da temporalidade pode fazer de *Ser e tempo* uma contribuição à história da subjetividade moderna e não um passo decisivo para sua almejada superação. Se não for tomado o devido cuidado, a analítica do ser-aí sai da esfera de compreensão do ser para se transformar em mais uma construção da subjetividade. Seria a consequência do fracasso em relação à problemática do tempo.

Vê-se o que está em jogo devido à lacuna registrada: o “pensar que abandona a subjetividade” fica comprometido em sua meta se não contar com a exposição do horizonte de todo sentido, a temporalidade. Só então, quando estiver resolvido este impasse, poderá se falar de ser-no-mundo devidamente, pois esta expressão conjugada carrega, quanto ao tempo, a dimensão da finitude subsidiária mediante a qual é legítimo falar de sujeito e subjetividade. Nosso ponto de vista adquire maior firmeza quando notamos, quanto ao ponto discutido, agirmos conforme um dos mais eminentes alunos de Heidegger e testemunha de seu desenvolvimento intelectual: Hans-Georg Gadamer. Com propriedade, Gadamer (2007) defende a unidade de pensamento do seu mestre (apesar de contar com “tantas voltas e viradas”) nos termos em que já apontamos antes; de nossa parte não poderíamos nos sentir mais certos. No entanto, o apontamento de unidade adquire autoridade caso venha a apresentar de onde retira sustento, é preciso tocar no ponto firme encarregado da articulação das partes. Há que se lembrar, neste momento, a necessária inserção de um debate em seu contexto histórico, neste caso, a longa tradição iniciada pela distinção entre *res cogitans e res extensa*, no interior deste debate Gadamer situa a proposta filosófica de seu mestre: “De qualquer modo, pode-se manter em vista, desde o princípio, a direção da meta desse pensamento: a superação da subjetividade do pensamento moderno” (GADAMER, 2007, p. 109).

O existencial ser-no-mundo foi requerido inicialmente com vistas a resolver o problema da dicotomia cartesiana, a partir da qual tornou-se lugar-comum falar de sujeito e objeto independentes. Heidegger reconhece que sua filosofia dedicada a este tema específico já fora o empreendimento de grandes pensadores, os quais não contaram êxito simplesmente devido à carência de recursos conceituais; entende-se, com isso, a recorrência de um leque de conceitos exclusivos forjados pelo alemão. Entre os que melhor simbolizam esta necessidade é ser-aí (*Dasein*). Sendo claro para Gadamer o móvel decisivo do pensamento heideggeriano desde 1924, este não hesita, num dos frequentes passeios, em indagar diretamente se já não havia sido contemplada e ultrapassada a questão no século XIX. Assim:

Perguntei a Heidegger se a sua tentativa de superar o subjetivismo do pensamento moderno já não tinha sido afinal empreendida por Hegel. Heidegger respondeu: Com certeza, seus esforços iam nessa direção, mas faltava-lhe a possibilidade conceitual para se libertar da coercitividade do conceito greco-cartesiano de sujeito ou do conceito de consciência (GADAMER, 2007, p. 19).

Falta das possibilidades conceituais, foi isso que, não somente a Hegel, mas a outros grandes pensadores, impediu que se superasse o subjetivismo moderno. A filosofia que se propõe a tal empreendimento deve contar com novo aparato conceitual. Isso significa que novos conceitos deverão ser descobertos. Tendo isso em mente, não é de se estranhar o cuidado que Heidegger tem com as palavras, inclusive com a criação de novas ou o uso de preexistentes em sentido renovado.

A disposição de Gadamer diante do conjunto da obra é evidente, seu mestre procurou pensar fora da subjetividade moderna e contra esta, fato responsável por provocar idas e vindas (viragens) parecendo, às vezes, estar distante demais ou em confronto direto. A viragem consiste neste caminhar tortuoso, ora produzindo algo novo para dar conta de novos problemas surgidos no interior da questão unitária, ora recorrendo ao passado e recuperando o aprendizado da época de formação. É compreensível a insistência de Gadamer para que não se subestime o peso da formação católica adquirida na juventude; isto se deve ao seguinte fato: a viragem não representa tanto o abandono de um dado presente em favor de uma construção futura. Com maior propriedade está ligada a um constante recuo na tentativa, nunca abandonada, de realizar o objetivo de partida. Desta forma, viragem pode encontrar tradução adequada em “é preciso retornar à questão original”. Na língua alemã, a expressão “caminhos da floresta” contribui à compreensão da viragem à medida que “ sugere que esses caminhos não conduzem a nenhuma meta e que se precisa tomar sobre eles o caminho de volta” (GADAMER, 2007, p. 113). Este retorno contínuo denota o operar de um pensamento que se debate num ambiente escuro, jamais penetrado, tentando encontrar a saída; a situação impõe que se prossiga sempre Tateando pelas paredes e, quando do aparecimento de obstáculo suficiente à conclusão de se estar perdido, é preciso deliberar, nesta hora, pelo retorno ao ponto de origem.

Há muitos equívocos em torno do real significado embutido no “retorno” ou “passo de volta” quando se referem à trajetória do pensamento heideggeriano, o mais frequente refere-se a ideia de um certo reavivamento histórico do paradigma pré-

socrático, indicativo maior de toda tarefa a que se propõe a filosofia de Heidegger. Chegar a esta opinião, por um lado, mostra uma pista certa e, simultaneamente, um grave erro de conclusão. Todo mal entendido poderá ser desfeito se se tornar clara a distinção de onde se origina, pela sua incompreensão, o engano de tratar o objetivo primordial de Heidegger na forma de puro esforço de renascimento da experiência grega antiga.

A distinção mencionada é aquela conhecida pelos nomes de pensamento metafísico, a ser superado, e pensamento originário, a ser edificado a partir da tarefa de retomar o impensado da experiência grega original. A gravidade do equívoco deriva do fato de tomar a ontologia fundamental como um projeto de reforma da filosofia, qual deveria ser reiniciada sob as bases intocáveis do pensamento grego pré-socrático. Este reformismo na forma de um puro renascimento nostálgico dos primeiros pensadores ocidentais em nada comunga com o sentido próprio de “passo de volta”. De qualquer forma a expressão conserva o sentido de crítica á tradição metafísica³³ e procura reabilitar aquilo que ficou para trás:

O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento* da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *lethe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai (HEIDEGGER, 1999, p. 189).

No lugar de uma recuperação gratuita deve-se entender no “passo de volta” o exercício de diálogo com a história do pensamento ocidental considerando seu princípio de acerto centrado na questão do ser. Por que os gregos antigos mantiveram uma experiência com o ser o retorno a eles é legítimo, tanto quanto a superação da metafísica responsável por relegar ao esquecimento esta experiência fundamental. O termo originário da expressão “pensamento originário” aponta à necessidade de construção de um novo modo de pensar que nega os dualismos característicos da metafísica tradicional por consequência da questão unitária mais digna de meditação: o sentido do ser. Os pré-socráticos mantinham-se na companhia permanente desta questão sem, no entanto, o empenho decidido em proporcionar-lhe uma resposta exata, não tendo a preocupação de circunscrevê-la; por isso, não dispunham dos conceitos que, produzidos ulteriormente, pretendem a sua definição. Retorno

³³ Crítica, acerto de contas, é o que se pode extrair resumidamente de passo de volta; “Para nós o caráter do diálogo com a história do pensamento não é mais o sobressumir (*Aufhebung*), mas o passo de volta” cf. HEIDEGGER, 1999, p. 189.

permanecerá sempre recorrente enquanto houver um impensado no interior do pensamento que se ocupa com a experiência do ser, antes de se preocupar com apenas uma face do ser que se mostra: o ente. Reconhecida a impossibilidade de apreensão definitiva, ao ser cabe tão somente sugestão e vislumbramento.

O pensamento originário como empreendimento maior da filosofia retira do fracasso, a cada vez renovado, da metafísica tradicional em dizer o ser quando se diz tão somente o ente. Neste sentido, “originário” mais se prende ao futuro que ao passado. Preparar este futuro implica em fornecer inicialmente os fundamentos em que se levantará um modo novo de se pensar e, mais que isso, viver a experiência do ser.

Retirando do termo suas conotações indevidas, resta o significado do trabalho de Heidegger: ao contrário de voltar às origens e promover um renascimento da filosofia o filósofo alemão se empenha em propor o princípio de uma experiência de pensamento exclusiva, cujo modelo demandaria voltar às origens para reviver a dignidade da questão aí presente, recuperando nela o que ficou inexplorado.

Esta palavra – retorno – se pretende retratar o movimento de um pensamento. Deve-se apontar para este ponto recorrente. Contudo, consentimos à palavra não o significado simples de um “passo de volta”, ainda que possa estar verificado, mas a recuperação de um tema (o tempo) para conferir-lhe um sentido ainda inexplorado; retornar, assim entendido, está associado com mais coerência a um movimento que retrocede para tomar melhor posição e poder avançar. As razões para o aparecimento da viragem, melhor, a razão compreensível deve apenas ser colocada. Passo de volta, retorno, é tudo imposição do modo de manifestar o ser, a necessidade da volta aparece quando da percepção de que o ser mostra-se velando, sendo os gregos antigos os primeiros a viver esta experiência nomeando-a em seguida por *Alétheia*. Tempo e ser reflete a viabilidade de se encarar a questão do sentido do ser pelo fato de seu mostrar-se ou ocultar-se.

Na discussão sobre a viragem no pensamento heideggeriano, Nunes (2012) também recorre ao sentido de “passo de volta”, referido falar em “direção contrária”. Este retroceder não se compara com um caminhar retrospectivo, exercício nostálgico de quem pretende reformar a História da filosofia; seu valor está no apontamento para uma época em que o ser era tratado à maneira dos pensadores-poetas, tais como Anaximandro, Heráclito e Parmênides “A verdade do ser, de que os pensadores poetas se aproximaram, concebendo a *phýsis*, eis o que a Metafísica esquece em sua

omissão da *diferença*” (NUNES, 2012, p. 216). A preocupação com a verdade do ser, de onde procedem palavras tão carregadas de significado como *logos* e *Alétheia*, é o que carece de recuperação; o pensamento sintonizado com esta carência, desde quando a percebe e se encaminha a resolvê-la, toma a forma de uma viragem, deixando de se orientar pela busca do sentido do ser em nome da História de sua verdade. Dessa forma, o retorno aos pré-socráticos seria justificado porque entre estes pensadores-poetas não se percebe qualquer iniciativa de essencialização do ser, símbolo maior de uma época marcada pelo esquecimento da diferença ontológica. A viragem designada pelo passo de volta está comprometida com o princípio da Metafísica, numa tentativa de refazer seu salto decisivo, quando saiu do modo de pensar o ser dos pensadores-poetas para o pensamento do ser desde sua essencialização:

O significado completo da viragem é tentar a direção contrária a esse olvido, tanto no sentido do futuro quanto no do passado. As transformações futuras do homem dependeriam da possibilidade de ultrapassar o esquecimento da *diferença* – de ultrapassar, portanto, a Metafísica, pela recuperação interpretativa do que não foi inteiramente pensado e do que ainda pode ser pensado (NUNES, 2012, p. 218).

As muitas formas pelas quais o ser foi esquecido correspondem à diversidade com que foi substantivado (a que nos referimos essencialização); o esquecer se deu diferentemente em cada época e esta variação faz parte de como foi interpretado a cada momento, no fundo, as interpretações variadas do ser retratam sua história. A cada vez substantivado, o ser e sua história, iniciando por Platão, refletem o processo variado de essencialização da verdade. A história do ser é a história de sua verdade e esta não se compõe de atos voluntários³⁴. A viragem, por este ponto de vista, nada tem de idiosincrasia daquele que a propõe, tampouco se mostra pura lamentação sobre o caminho seguido pelo pensamento pós-socrático; portanto, a viragem diz respeito mais ao futuro (retomar, doravante, o pensamento originário desde onde ficou impensado) que ao passado (saudosismo, nostalgia de uma época “perdida”).

A conclusão sobre o significado da viragem tornou-se possível a Gadamer quando, juntamente com Gerhard Krüger, questionou sobre “quando, onde e como” apareceu pela primeira vez a exposição da diferença ontológica. A resposta de

³⁴ “Destinação histórica” é o termo com que Heidegger vai ilustrar a forma como o ser se mostra a um povo numa determinada época; o “esquecimento”, de como o ser foi concebido à cada época, faz parte da destinação. É o que se depreende “a metafísica é a história das características (formas) do ser, quer dizer, visto desde o ponto de vista do *Ereignis*, a história do subtrair-se do que destina em favor das destinações de toda presentificação do que se apresenta, dada no destinar” (HEIDEGGER, 1999, p. 287).

Heidegger elevou a questão a sua complexidade pertinente; todavia, por mais que tenham permanecido confusos os ouvintes um aprendizado novo se fez presente.

Desta feita:

Essa história ensina o que foi se tornando cada vez mais claro para mim nas últimas décadas: o fato de a assim chamada “viragem” de Heidegger não ter sido outra coisa senão um retorno a sua intenção propriamente dita, à intenção que ele já tinha antecipado na jovem confrontação interior com Husserl (GADAMER, 2007, p. 20).

Talvez ainda permaneça a impressão de fragilidade numa filosofia que delibera a favor de um caminho replanejado na direção do mesmo problema; nada mais estará pendente caso fique entendida a expressão da relação entre o pensamento unitário e seus métodos diversos “ no conceito de ‘viragem’ reside o seguinte: é o caminho que conduz o pensamento e que leva à sua viragem” (GADAMER, 2007, p. 114).

Insistimos contra a ideia de que a segmentação (no presente caso, a divisão da obra em Heidegger I e II) é, por si só, motivo para alegação de contradição, pois quanto mais prosseguimos mais se apresentam nitidamente as razões que nos são concedidas por um exame dedicado. Começa a ficar claro, por exemplo, o motivo da exploração do tema das tonalidades afetivas. As tonalidades afetivas possibilitam a fuga da subjetividade predominante na modernidade, pois não contém exclusivamente o ser pensante (*res cogitans*), nem representa um dado objetivo do mundo, assentando em seu significado a ligação indissociável de ser e mundo.

De acordo com que foi previamente assumido em relação à mudança de perspectiva na filosofia de Heidegger chegamos ao mais interessante: avançamos tão dedicadamente a ponto de transparecer uma ânsia em decodificar com precisão o próprio de cada um dos dois momentos do pensamento em questão.

A filosofia se diferencia da arte em muitos pontos e talvez o maior deles seja o fato desta não contentar-se com contemplação puramente, mas que a todo custo almeja alcançar uma explicação terminal. A exploração da viragem tem, para nós, um limite: no lugar de realizar uma investigação exaustiva, estaremos satisfeitos ao deixar claro, no seu interior, a relevância das tonalidades afetivas, passo preliminar imprescindível rumo à condição de concluir sobre a relação entre as tonalidades afetivas fundamentais e a linguagem poética, nos termos e propósito antes estabelecido. Convém, portanto, restabelecer nossa pretensão e Gadamer é quem nos auxilia neste exercício quando mostra a porta por onde entrou a necessidade heideggeriana de discorrer sobre os afetos “Ele (Heidegger) leu a *Retórica* e, com

isso, abriu-se para ele a significação existencial da doutrina dos afetos. É justamente no segundo livro da Retórica aristotélica que é apresentado o modo como o discurso alcança os outros por meio da estimulação de seus afetos” (GADAMER, 2007, p. 30-31).

Onde parece constar uma declaração de isenção, deve-se entender a clareza sempre presente sobre o objeto requerido. Não obstante, por mais aprofundado seja um estudo sobre a viragem, haverá, de qualquer forma, elementos não esclarecidos; tendo isso em vista procuramos seguir o caminho da descrição no lugar de sermos polêmicos. Contudo, da mesma forma que não é possível neutralidade científica, também não pode haver isenção no tratamento de uma questão filosófica; sendo, o quanto menos comprometidos estivermos com a viragem e sua amplitude, mais estaremos liberados para seguir ao encontro de nosso objetivo.

Para equilibrar, em contrapartida aos nossos passos antecedentes característicos, talvez, de cautela excessiva, demasiado zelo intimidativo, encontramos entre os críticos os elementos componentes da viragem bem delineados, proferidos com segurança. De acordo com Giacóia é possível circunscrever o determinante da viragem :

Os estudos intensivos sobre Nietzsche e o enfrentamento (*Auseinandersetzung*) com o escritor, filósofo e entomologista alemão Ernst Junger (1895-1998) a respeito do niilismo, suas causas, evolução, consequências e a possibilidade de superá-lo, constituíram um fator decisivo para a viragem (*Kehre*) – o momento de viragem na obra de Heidegger, em que seu pensamento experimenta uma mudança de perspectiva, abandonando a analítica da existência de *Ser e tempo* para assumir a forma de uma meditação sobre a história da verdade (*alétheia*) do Ser (GIACOIA, 2013, p. 18).

Tudo nessa passagem está presente, o motivo, o momento, a consistência. Por mais objetiva que seja a declaração, ainda permanecemos indagando por que Nietzsche e Junger foram decisivos. Resta pendente uma demonstração de coerência entre os dois períodos de Heidegger e estas duas influências, ditas decisivas. No caso do niilismo, se nada for acrescentado para ilustrar porque seu estudo impunha a tarefa de repensar o programa iniciado na obra de 1927, padecerá de gratuidade; outro conceito em seu lugar poderia cumprir o mesmo efeito. O aparecimento desta novidade, com relação ao que vimos apresentando, soa imediatamente como um ganho para, em seguida, mostrar-se o deslocamento do problema. Um tal modo de proceder corre o risco de jamais alcançar sua meta, pois aceita os desvios da

diversidade de interpretações e, com isso, não segue numa linha reta mas gira em círculos. Sigamos despreocupados, sobretudo por que trazer à cena fatores decisivos sem mostrar por que o são não nos cabe, nem mesmo é o problema que nos acompanha. No fundo, precisamos relativizar: um pensador comprometido com seu objeto repudia o expediente das tergiversações, declara abertamente seus objetivos, propõe soluções definitivas, dessa forma, nunca avança sob um caminhar cambiante com base em afirmações temerárias, duvidosas. Demérito seria a inconveniência da solução apresentada, nunca o modo resolutivo explícito a cada passo. Grandes problemas reclamam atitudes grandiosas, ao mesmo tempo dispensam movimentos inseguros; as razões já foram postas, agora Giacoia situa cronologicamente o fim do primeiro Heidegger “ que se encerra em torno de 1935, com a chamada viragem” (GIACOIA, 2013, p. 42).

O ponto máximo de obstinação não está na cronologia dos fatos que compõem a viragem, nem mesmo na defesa de ter sido o enfrentamento do niilismo o fator decisivo; ora, certamente esses são pontos de vista muito fortes e de nossa parte nada há para acrescentar. Julgamos, todavia, que a constatação de datas, e demais dados temporais quaisquer, não possuem valor explicativo na questão abordada. O discurso que se apresenta para contestar a metafísica, sob a alegação de ater-se exclusivamente aos entes, não pode ele mesmo desaparecer numa nuvem de dados ônticos. O mesmo não acontece quando se diz, da viragem, tratar-se de acontecimento já previsto no interior de *Ser e tempo* “Pode-se mesmo considerar que o programa completo de *Ser e tempo* já contemplava, em seu interior, a necessidade de determinada inflexão em seu percurso, de uma viragem (...)” (GIACOIA, 2013, p. 50).

O conhecimento de fatos ulteriores cria a cada um a confortável condição que permite falar em dados previstos. Sempre contará com certo grau de aceitação a teoria que sustenta, para o evento “b”, sua ocorrência em virtude de já estar contido no evento antecedente “a”. Mostrando-se altamente enigmático, para um pensamento composto de duas partes, prefere-se dizer da segunda se tratar de desenvolvimento já antes previsto quando seria adequado debruçar sobre suas próprias razões. Fica, então, por esta via engessado um pensamento dinâmico, mostra-se mecânica uma filosofia versátil e desafiadora. O segundo Heidegger é uma decorrência do primeiro. Tal é a conclusão mais consequente em relação ao que foi manifestado na carta-prefácio. É inaceitável que no lugar de “decorrência”, posto na afirmação anterior, queira se fazer passar “realização de uma tarefa prevista” supostamente equivalente; de forma igual,

a leitura de *Ser e tempo*, assumindo previamente a existência de uma lacuna predeterminada, além de imprópria pode acarretar um equívoco no entendimento dos textos em sua unidade e consistência.

Recuperando um ponto, a obra de 1927 é o ponto significativo da primeira fase, nela não se encontra o extraordinário, presente apenas na segunda; seu programa completo, é sabido, contemplava uma parcela dedicada à temporalidade do ser (*Tempo e ser*) em contraste com a temporalidade inerente ao ser-aí (*Ser e tempo*). Primeiramente, contudo, devido a seu inacabamento, a viragem não deve ser vista como dado intrínseco deste texto. Seu advento liga-se a outra situação e confere sentido à produção filosófica como um todo. A demanda de uma inflexão resume o surgimento de um imprevisto, alcançado no limite do objetivo de *Ser e tempo*.

No que avançamos neste capítulo, procuramos deixar algo em evidência: o que se denominou “fracasso” está na origem da recolocação da pergunta pretendida em *Ser e tempo*. A viragem, longe de se tratar de atitude voluntarista, impôs-se ao pensamento que se encaminhou a pergunta pelo sentido do ser e, a certa altura, deparou-se com a impossibilidade de resposta através da exploração de um ente particular. O projeto de constituição de uma ontologia fundamental assentado no ser-aí chegou ao limite; permanecer na pergunta implica em pensar o ser nele mesmo, não mais desde o ser- aí, pois, apesar da sobrecarga que lhe recai, não dá conta de explicar o fundamento das ontologias históricas. Com a viragem, novas abordagens foram requisitadas, a discussão sobre a linguagem ganhou proeminência e com ela a poesia. É o que veremos a seguir.

4. O LÓCUS DA POESIA

4.1 Do acontecimento-apropriador (*Ereignis*)

Depois de passarmos pelo “fracasso” de *Ser e tempo*, pretexto para o pensamento característico da “viragem”, chegamos ao conceito de acontecimento-apropriador (*Ereignis*)³⁵, uma das noções mais centrais do Heidegger da década de 1930. Neste período, o texto que geralmente é apontado como referência é *Contribuições à filosofia (do acontecimento- apropriador)*, conjunto dos mais variados textos, conferências, cartas, etc., cuja redação tem início em 1936 e término em 1938. Em *Contribuições*, encontram-se temas concernentes a *Ser e tempo*, bem como discussões que se tornarão freqüentes no chamado “segundo Heidegger”; por isso ele é tido como chave para a compreensão da viragem do seu pensamento.

Sendo esta tarefa presente, é preciso dizer que estamos diante de um daqueles casos em que a palavra carrega um conteúdo fundamentalmente expressivo; além do termo lidamos com a referência para determinado acontecimento, cuja essência, inclusive, é questionada sobre a possibilidade de se dar à representação da linguagem (escrita ou falada). A riqueza significativa da palavra, porém, deve ser recebida de forma a não causar excessos, atitude tão importante quanto o seu contrário, a subestimação. Quando, no § 44 de *Ser e tempo*, Heidegger discorreu sobre a noção de verdade e com olhar retrospectivo discutiu o significado para *Alétheia* logo se viu pressionado à tarefa cautelar de dizer: “A adução desses testemunhos deve resguardar-se de uma mística desenfreada das palavras” (HEIDEGGER, 2005, p. 288), advertência esta que reiteramos para o caso em questão.

Sem dúvida, acontecimento-apropriador é uma palavra-chave; decifrar seu significado, partindo-se de uma tradução tida como correta, representa o que há de mais improdutivo. A palavra, como tantas outras do linguajar heideggeriano, possui um conteúdo que a ultrapassa. É preciso, todavia, ter em mente que do estudo deste

³⁵ Numa nota de rodapé, Márcia de Sá Cavalcante Schuback, ao traduzir o texto *A caminho da linguagem*, fala do sentido usual da palavra em alemão e esclarece sobre sua etimologia “A palavra alemã *Ereignis*, acontecimento apropriador, é uma palavra bastante corriqueira no alemão e significa comumente acontecimento, evento. A palavra é composta de *er* = prefixo de intensificação e *Eigen* = próprio. O verbo *ereignen* significa tornar próprio, apropriar. A palavra *Ereignis* está associada, em sua etimologia, à antiga palavra *Eraugen*, *Eraugnis*, termo usado, por exemplo, por Herder, que se compõe de *er* = o mesmo prefixo de intensificação e *augen*, verbo formado a partir de *Auge*, que significa olho, olhar. (HEIDEGGER, 2003, p. 209). Devido ao conteúdo complexo que deve carregar há quem opte pela não tradução do termo; Ernildo Stein traduz por “acontecimento apropriador” (SCHUBACK In HEIDEGGER, 1999). Esta também é nossa opção.

conceito depende a compreensão da obra heideggeriana como um todo, não apenas de sua fase tardia. É o que se conclui:

A *Ereignis* é o cerne daquilo que é pensado por Heidegger, aonde levam todos os caminhos, (...): àquele da língua como dito, aquele da luta entre mundo e terra, aquele do deus por vir, aquele da diferença ontológica pensada como “*Austrag*” etc (DUBOIS, 2004, p. 10).

O desenvolvimento do pensamento ocupado com o ser segue em direção ao acontecimento-apropriador e, ao atingir seu auge, dá sentido à trajetória cheia de vicissitudes. De fato, é tal conceito que remete ao cerne de seu pensamento maduro e, devido a isso, não surpreenderia se encontrássemos a possível opinião que o entende como a resposta definitiva, tão procurada para a questão suscitada desde suas intuições iniciais e exposta no tratado de 1927. A avaliação assim emitida estaria correta apenas na identificação do ponto alto na trajetória de um pensamento; seu erro, porém, decorreria de fazer deste auge a fonte de autoridade donde emanariam verdades que prescindem de exame. Sem cuidado, o pensamento do acontecimento-apropriador assume a forma de revelação inquestionável, resposta para todas as perguntas deixadas em aberto ao longo de décadas de reflexão. A ingenuidade aí verificada também estaria presente acaso fosse julgado que *Ereignis* é o nome escolhido para designar ser; se o caso fosse de sinônimos a crítica feita reiteradas vezes à Metafísica seria indevida, por que haveria equivalência entre o dizer do ser posto desta maneira e aquela de Platão, Aristóteles e tantos mais³⁶. Atento às diferentes nomenclaturas usadas pela tradição metafísica para designar “ser”, e para que sobre o acontecimento-apropriador não recaia o peso de se tratar de mais uma das suas objetivações característica, na conferência *Tempo e ser* encontramos:

“Ser enquanto o *Ereignis*” – outrora pensou a filosofia o ser enquanto ideia, enquanto *enérgeia*, enquanto *actualitas*, enquanto vontade,

³⁶ Se *Ereignis* fosse a opção de Heidegger para “ser” a entificação estaria sendo renovada, justamente o que se quer evitar; mais ainda, como se verá a palavra aponta para um outro começo da filosofia, livre sobretudo desta objetivação. “O ser do ente consiste na entidade. Esta, porém – a *ousía* –, é determinada por Platão como *idéia*, por Aristóteles como *enérgeia*” (HEIDEGGER, 1999, p. 33). O acontecimento-apropriador não representa para a filosofia de Heidegger o que *idéia* o faz para Platão, ou *enérgeia* para Aristóteles; ademais é para reescrever uma história que o pensamento do *Ereignis* foi requerido, não para reforçá-la. A reescrita, entretanto, está vinculada à superação do erro característico desta história: o esquecimento do ser. No pensamento do *Ereignis* está embutido o reconhecimento deste erro e, mais importante, sua proposição quer ser o passo original da superação. Na terceira das seis seções que compõem o seminário de 1962 “Tempo e Ser” encontramos: “A metafísica é o esquecimento do ser e, isto quer dizer, a história do ocultamento e da subtração daquilo que dá ser. A penetração do pensamento no *Ereignis* significa, deste modo, o mesmo que o fim desta história da subtração. O esquecimento do ser se ‘sobressume’ com o despertar no interior do *Ereignis*” (HEIDEGGER, 1999, p. 287).

sempre a partir do ente, e agora – poder-se-ia dizer – pensa o ser enquanto *Ereignis*. Assim compreendido, *Ereignis* significa uma explicação derivada do ser, a qual caso apresente foros de legitimidade, representa a continuação da metafísica (HEIDEGGER, 1999, p. 266).

Apesar da palavra não encontrar equivalente adequado ao modo da filosofia³⁷, ao menos se conhece aquilo a que não corresponde. Muitas vezes uma definição negativa (de que não se trata) contribui para nos aproximarmos da definição positiva (do que falamos, afinal).

Como na passagem, atribuir a uma reflexão a denominação de “pensamento do ser enquanto o *Ereignis*” pode levar a distorção, contando que não se entenda adequadamente o sentido da palavra “enquanto” no interior da expressão. Seu significado corrente está atrelado a ideia de identidade, de acordo com que fora enunciado um dos princípios da lógica formal. Mais apropriado é dizer sobre este mesmo pensamento, Heidegger em sua produção tardia, que procura se ocupar com a história do ser; só então a idéia de acontecimento-apropriador torna-se familiar, consoante à pretensão de dar a ela a responsabilidade pela tradução desta história. É possível falar em história do ser quando lhe retiramos os resquícios historiográficos, ou melhor, quando não a entendemos sob a forma de sequência cronológica dos acontecimentos.

Acontecimento-apropriador acena para a *história do ser* desde o evento de apropriação (ao mesmo tempo uma expropriação) entre homem e ser. Em que medida se pode dizer do ser que possui história? Se buscamos a essência desta devemos saber que:

No destino do ser, a história do ser não é pensada a partir de um acontecer, que é caracterizado através de uma evolução e de um processo. Pelo contrário, define-se a essência da história a partir do destino do ser, a partir do ser enquanto destino, a partir daquilo que se nos remete, ao retirar-se. Ambos, remeter-se e retirar-se, são um e o mesmo. Não de duas maneiras distintas. Em ambos rege de um modo diferente o perdurar mencionado anteriormente, em ambos, isto é, também na retirada, aqui até ainda mais essencialmente (HEIDEGGER, 2000, p. 95).

O “remeter-se e retirar-se” corresponde ao mostrar e ocultar simultâneos, característicos do “dá-se” do ser, é o próprio evento qual o acontecimento-apropriador

³⁷ Este é o ponto de vista de Márcia Sá Cavalcante Shuback encontrado no prefácio de *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger*, livro de Peter Trawny; “A palavra *Ereignis* é mais um dos termos intraduzíveis da filosofia, não obstante o seu uso corrente na língua alemã, significando ‘evento’ ou ‘acontecimento’” (SHUBACK In: TRAWNY, 2013, p.10). À parte seu uso corrente, Heidegger se apropria da palavra para apontar ao “dá-se do ser”, ao seu modo de acontecer.

quer exprimir; o que acontece no acontecimento (*Ereignis*)? O ser como verdade sob o ponto de vista do seu acontecimento. Certamente a questão levantada sobre a relação entre ser e história seria muito distinta se estivesse voltada para um ente determinado. A resposta, porém, deve ser buscada contando de início com o descarte do tratamento usual dado aos objetos da História. Desses, os objetos da História (melhor, historiografia), diz-se que possui história levando em consideração o conjunto de registros acumulados.

Acontecimento-apropriador, enquanto palavra-guia do pensamento heideggeriano a partir de meados dos anos 1930, denota o evento que resume a história do ser sob a forma de envio, um destino do Ocidente, noutras palavras: “O elemento historial da história do ser determina-se por meio do caráter de destino de um destinar, e não em função de um acontecer entendido de maneira indeterminada” (HEIDEGGER, 1999, p. 256). História do ser, neste sentido, não é mais que o conjunto das destinações do ser, ora retratado de uma forma, ora visto distintamente; apesar da variedade, algo de comum equipara estas destinações em que o ser foi concebido: o processo de objetivação (substantivação), qual foi apontado como o distintivo da metafísica, seu erro maior. O pensamento do acontecimento-apropriador, de acordo com o início da metafísica, pretende retomar esta mesma história e proporcionar-lhe um recomeço. Um pensar renovado, amparado na necessidade de se desvencilhar do velho expediente metafísico da entificação e dotado de linguagem capaz de dizer sem o recurso da representação.

Em sua história o ser já foi tomado como *ideia*, *enérgeia*, conceito absoluto, posição, vontade de potência. Cada um destes conceitos representa uma época histórica na medida em que o ser encontrou ressonância nestas palavras para o seu apelo. O que está posto nestes conceitos são as tentativas de se compreender o ser desde sua aparência através dos entes. Ao apelo do ser respondemos pela entificação de tal forma que sua história se refere aos modos de como promovemos essa entificação. Colocar-se à “escuta” do ser, estar aberto a sua verdade, portanto, requer a rejeição dos recursos da tradição alinhados com o privilégio dado aos entes. Deve-se perguntar pelo ser num movimento distinto daquele desenvolvido em *Ser e tempo*, quando um ente privilegiado foi requerido para elucidar a pergunta pelo seu sentido. Este é o foco do assim chamado “segundo Heidegger”.

O procedimento da representação, proveniente da atitude de entificação do ser,

já foi apontado como algo característico da tradição metafísica a ser superado. O apelo do ser, do qual agora se diz, não é mais aquele dirigido ao ser-aí, no sentido de que este saia do modo impessoal de existência e assumia seu ser propriamente. A analítica existencial de *Ser e tempo* descreve a inserção do ser-aí nos fenômenos da decadência (*Verfallen*), enfatizando o falatório (*Das Gerede*), a ambiguidade (*Die Zweideutigkeit*) e curiosidade (*Die Neugier*). Ao ser-aí, o apelo não pedia nada mais que se responsabilizasse pela sua condição de estar-lançado, e tomasse como parâmetro de suas ações a realidade de ser-no-mundo que tanto lhe concerne. Atender ao apelo do ser correspondia a “escapar das garras” da decadência, refutar a sedução da massificação em nome de sua essência mais íntima: a *ex-sistência*. O caráter finito desta essência, a finitude da *ex-sistência*, é o que menos se fazia ouvir naquele apelo. Cada situação vivenciada pelo ser-aí foi declarada uma oportunidade renovada para ganhar-se ou perder-se, ou melhor: postar-se à escuta do ser e atender lhe o apelo ou ignorá-lo e nada fazer. De onde partia o apelo é o que pode diferenciar o pensamento vinculado a *Ser e tempo* e o pensamento do acontecimento-apropriador. A “voz do ser” antes expressa na fala do mundo sob a mediação do ser-aí deve agora falar em nome do próprio ser. A seguinte construção: “O homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, é a casa do ser; nela morando, o homem *ex-siste* enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a” (HEIDEGGER, 2010, p. 38), só poderia mesmo ser dita numa fase em que no lugar de falar em “sentido do ser” (Heidegger de *Ser e tempo*) se falaria em “verdade do ser” (Heidegger do acontecimento-apropriador).

Aquilo que fala corresponde ao comum-pertencer de homem e ser, cuja marca é o acontecimento do velamento e desvelamento simultâneos unindo a ambos.

Quando Heidegger insiste em que a técnica moderna é o destino histórico do Ocidente tem como uma de suas pretensões indicar a atualidade da representação do ser, a sua configuração presente, mas sem dar a isso a conotação de uma fatalidade. Do ser se diz: “dá-se ser”, o mesmo vale em relação ao tempo³⁸. No “dá-se” (*es gibt*) revela-se um destino que faz história com base em certa configuração dos entes, ao mesmo tempo exposição e contração, envio e retração “O pensamento estará no interior e diante daquilo que endereçou, como destino, a diversas figuras do ser

³⁸ É o que se quer dizer com a frase “o tempo apenas se temporaliza”, quando abertamente pronunciada ou simplesmente insinuada. Veja-se, por exemplo: “Não podemos dizer do tempo que é isso ou aquilo. Daí o uso do termo tempo (*Zeit*) transformar-se em verbo: *Zeitigen*. O tempo que não é isso ou aquilo, ‘se temporaliza’”. (NUNES, 2007, p. 70).

epocal. Mas isto que destina enquanto acontecimento- apropriador é em si mesmo não-histórico, ou melhor, livre de destino” (HEIDEGGER, 1999, p. 287). História do ser, da forma como o pensamento do acontecimento-apropriador quer expressar, não acontece no sentido de cumprimento de predeterminações, é o que se deve entender por “livre de destino”. Em *Ser e tempo*, seu significado é completamente outro, está ligado ao acontecimento do ser-aí, coisa distinta de “envio” (que é também retração) como agora, no pensamento do acontecimento-apropriador passa a ser entendido. No § 74 da obra, encontra-se o que àquela altura se entendia por destino: “Este termo designa o acontecer originário do ser-aí, que reside na de-cisão própria, onde ela, livre para a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida” (HEIDEGGER, 2005b, p. 190).

Ao se referir à história do ser o que se tem em mente é a forma primordial de sua manifestação; neste sentido, a metafísica definida por Heidegger com base na ocupação com o ser do ente não dá conta desta manifestação. A metafísica evocada é aquela que comporta uma tradição de pensamento cujo paradigma é o esquecimento do ser³⁹. O que se concebia como parte da filosofia antes da viragem (*Kehre*) mostra-se agora como o modo mesmo do fazer filosófico em correspondência com o dá-se do ser. Na “história do ser”, encontramos um fenômeno ligado ao acontecimento da verdade. No fundo, seu conteúdo apenas diz: história do ser em sua verdade. O mostrar-se do ser define a maneira pela qual o ente deve aparecer e quando assim o faz acaba por encobrir o próprio ser⁴⁰. Acontecimento-apropriador é a denominação que resume a história do ser com base no evento de desvelamento e ocultação simultâneos. Estando determinadas as condições sob as quais o ente deverá aparecer, também o estão as condições em que o ser se retrai. O que se sobressai na constância deste envio- retração é a verdade, mas não uma forma qualquer de verdade. Das muitas formas com que a verdade foi entendida, apenas como *alétheia*, consoante ao seu aparecimento entre os gregos, consegue captar o movimento apontado.

Trazer à discussão o que foi denominado pelos gregos por *alétheia* implica em atentar inicialmente para a observação de Heidegger quando, em 1958, afirma que a

³⁹ Cf. nota 02, p.01.

⁴⁰ Heidegger, em *Introdução à Metafísica*, dá o exemplo de um pedaço de giz: “em sua aparência, o giz corresponde à massa branca, de formato e peso tais, etc. Tudo isso diz respeito ao ente e, não obstante, seu ser é inaparente. Onde se esconde então o ser? Sem dúvida terá ele que pertencer ao giz, de vez que o giz é” (HEIDEGGER, 1966, p. 72). Este movimento de mostrar-se ocultando diz respeito ao ser do ponto de vista da verdade do seu acontecimento, ocasião para se falar em *Alétheia* enquanto linguagem que capta e traduz o evento.

palavra “se tornou uma pedra de tropeço porque a gente se atém apenas a essa palavra isolada e à sua etimologia, em lugar de pensar a partir da coisa, para onde apontam o desvelamento e a desocultação” (HEIDEGGER, apud STEIN 2001, p.93). Na direção desta afirmação, cabe advertir que, para *alétheia*, o caminho de exploração de sua etimologia nada acrescenta; o que importa é tornar exposto o estado de coisas para o qual se deu a invenção do nome.

Em relação ao estudo de determinado conceito nada mais conveniente que dar à pesquisa (ao menos em seu início) o caminho recomendado pelo criador de tal conceito. Num seminário proferido em 1969 ao se referir à “*cuestión del Ereignis*”, Heidegger diz: “O texto aconselhado para abordar esta questão é a conferência *O princípio da Identidade*, que mais valeria a pena ouvir que ler. Um dos bons caminhos para se chegar ao pensamento do acontecimento-apropriador é dirigir o olhar à essência de *Gestell* (estrutura de localização), enquanto uma passagem da metafísica para um outro pensamento (‘uma cabeça de Jano’), pois *Gestell* é essencialmente ambíguo”⁴¹

A identidade trabalhada pela conferência citada diz respeito à relação entre homem e ser. Sua proposta vai além do tratamento de um princípio lógico e pretende alcançar uma elaboração adequada para elucidar a atualidade desta relação.

Ser e pensar pertencem ao mesmo. A identidade que aqui se manifesta é uma propriedade do acontecimento-apropriador. O mesmo brota do acontecimento-apropriador, ele é acontecimento-apropriador. Enquanto o homem brota com o ser do acontecimento-apropriador, eles se dão mutuamente, eles se correspondem (STEIN, 2011, p. 174).

Homem e ser assumem identidade diversa àquela representada pelo princípio da identidade conforme fora concebido como regra fundamental do pensamento; entre ambos reina um intrigante comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*), a base do qual o homem se distingue por que está aberto ao apelo do ser, enquanto este encontra no homem ouvidos ao seu apelo. Escreve o filósofo: “O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente, nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar (HEIDEGGER, 1999, p. 177).

Se esta é, contudo, nossa tarefa atual devemos nos orientar por aquilo que a

⁴¹ Os *Seminários de Le Thor*, onde se encontra a declaração, foram realizados nos anos de 1966, 68 e 69 na *Provence* (território francês) a pedido de Beaufret.

palavra traduz. Então, o caminho deferido nos leva a um primeiro obstáculo, uma advertência importante capaz de reduzir as expectativas de se chegar ao sentido indiscutível do termo. Ao lidar com sua etimologia em *O princípio da Identidade*⁴² o filósofo conclui: “A palavra acontecimento-apropriador deve, agora, ser pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento. Como palavra-guia assim pensada, ela se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra-guia grega *lógos* ou a chinesa *Tao*” (HEIDEGGER, 1999, 180).

A dificuldade está implicitamente exposta na conferência quando se refere ao evento de uma apropriação. Justamente este sentido de evento é que está proposto no seminário de 1957. Sob esta orientação, seguimos em busca do conteúdo pretensamente expresso por “evento”. A princípio parece termos trocado de ocupação sem adiantar nenhum passo, assumindo uma palavra em prejuízo de outra, qual parece ter sido contemplada simplesmente com sua saída de cena. Entretanto, evento denota o entrelaçamento de ser-aí e ser.

Um dos sentidos para *Ereignis* é, conforme uso corrente em alemão, acontecimento; daí se falar em acontecimento-apropriador como evento da unidade entre homem e ser⁴³. Heidegger chega ao tema desta unidade a partir da interpretação de um fragmento de Parmênides “O teor de uma das proposições de Parmênides é: to gàr autò noeín estín te kaì einai ‘o mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser’” (HEIDEGGER, 1999, p. 175). Mas o que realmente acontece, cuja expressão acontecimento-apropriador quer representar? No fundo, a expressão, para não cair em discurso ôntico objetificante, nada quer representar, melhor, visa mesmo à superação do pensamento que se realiza pela representação. A negação deste modelo é, enquanto princípio para um novo processo de pensamento, bem adequado, pois o representar se faz onticamente e, com isso, se aliena da comunidade de ente e ser qual o acontecimento-apropriador se atém. A dificuldade é evidente e justifica, inclusive, a resistência em traduzir o termo alemão. Pois bem, se lidamos com o fenômeno de apropriação de homem e ser devemos proceder de modo a conservar a

⁴² O texto “*O princípio da Identidade*” compõe junto com “*A constituição onto-teo-lógica da Metafísica*” o seminário proferido em 1957 na cidade de Todnauberg chamado *Identidade e Diferença*.

⁴³ Se recorrermos à definição técnica, característica dos dicionários “o termo mais geral para um acontecimento é *Ereignis*, de *sich ereignen*, ‘acontecer ocorrer’. As palavras vêm de *auge*, ‘olho’, e até o século XVIII eram grafadas *Eraugnis*, *eraugnen*, lit. ‘colocação/colocar diante do olho, vir-a-ser/tornar-se visível’ – o que Heidegger sabia (ACL., 260/129). Heidegger também usa *Ereignung* (*eraugnung*), ‘acontecimento- apropriador’ que é similar a *Ereignis*, porém mais verbal. As palavras ficaram associadas a (*sich*) *eignen*, ‘ser apropriado, pertencer’, *aneignen*, ‘apropriar-se’, e *eigen*, ‘(o seu) próprio’, desde que alguns dialetos pronunciaram *au* da mesma forma que *ei*” (INWOOD, 2002, p. 2).

dinâmica do movimento e isto significa fugir ao tradicional instrumento da representação “Este preponderante comum-*pertencer* de homem e ser é por nós teimosamente ignorado enquanto tudo representarmos em sequências e mediações, seja com ou sem dialética” (HEIDEGGER, 1999, p. 177).

Que se preste atenção à ressalva feita na afirmação de que a dialética é frequentemente julgada não apenas capaz, mas adequada para dar conta do movimento; a história do método dialético de pensamento está ligada à observação das transformações incessantes na natureza. Se a dialética foi a resposta para a transitoriedade das coisas, naturalmente seu método deveria ser conveniente para se compreender a mútua apropriação de homem e ser. Isso não acontece: o motivo de tal desamparo não está tanto no método, mas no instrumento da representação. Ademais, entre homem e ser falamos do acontecimento de uma apropriação recíproca, unidade na diversidade, e nada sequer insinuamos sobre a transição de um para outro.

Voltando a afirmação contida na passagem citada, qual deve ser, portanto, o primeiro passo para reescrever a história da ignorância (teimosa) em que insistimos? Sem dúvida, a criação de um novo pensar será iniciado “pelo fato de nos distanciarmos da atitude do pensamento que representa” (HEIDEGGER, 1999, p. 177-178). Recusar esta atitude está em consonância com a dinâmica daquilo que deve ser dado à representação; acontecimento- apropriador diz respeito a singularidade do envolvimento entre homem e ser, ao evento dinâmico que não é fusão, nem cristalização. A coerência desta recusa salta aos olhos tão claramente que emudecemos ao tentar refutá-la. A segurança desta posição, no entanto, se perde quando pensamos na possibilidade de fuga da representação. Desta forma, ficamos embaraçados quando temos que relacionar o acontecimento-apropriador com a linguagem, sem recorrer ao modelo de pensamento adaptado à representação. Diz Heidegger: “Pensar o acontecimento (- apropriador) como acontecimento-apropriador significa trabalhar na edificação deste âmbito dinâmico. O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento o recebe da linguagem” (HEIDEGGER, 1999, p. 181). A proposta dá margem a duas interpretações: a) a linguagem não é representação; b) há uma forma de linguagem apropriada àquela atitude de recusa.

Em termos mais precisos, e para adiantar o foco da próxima discussão referente à essência da linguagem (o *pathos* da linguagem poética), apresentamos o impasse claramente: ao considerar que linguagem acontece, necessariamente, pela via

da representação temos que aceitar a sua incapacidade em dizer o ser, à medida que somente o que “é” (o ente) cabe numa representação. Esta conclusão automática conduz ao entendimento derivado de que “não é possível pensar, em última instância, em nenhuma linguagem que pudesse efetivamente dizer o seer⁴⁴, uma vez que essa linguagem o transformaria, imediatamente, num ente entre outros”⁴⁵. Aparentemente o impasse é insolúvel, entretanto, perseverando na relação do acontecimento-apropriador com a linguagem verificamos que não se sustenta. O que está em jogo é a possibilidade de haver uma forma de comunicação que, sendo a linguagem do ente, é também e, simultaneamente, a do ser; para tanto, Heidegger descarta a necessidade de invenção de nova modalidade de linguagem.

A questão sobre o conteúdo da palavra nos remete para o principal texto da segunda fase de Heidegger que expõe o pensamento de *Contribuições à filosofia- do acontecimento- apropriador*. Compilação das reflexões realizadas entre 1936 e 1946, o trabalho é composto por 281 textos e aceito por muitos críticos como a mais importante produção do filósofo na fase tardia. É em seu interior que encontramos “O ser se dá como acontecimento- apropriador”. Dizer do ser que ele “se dá” impede o equívoco de se concebê-lo enquanto algo que é, além disso aponta à sua maneira de doar-se à base da diferença com o ente. Assumir que o ser “se dá” reflete a transição entre pensar o ser por meio do ente (no caso de *Ser e tempo*, um ente identificado pelos privilégios ôntico-ontológicos que possui) e pensar o ser nele mesmo, do ponto de vista do seu acontecimento. O evento designado por *Ereignis* diz respeito ao “dá-se” do ser; doação que preserva o ponto de vista de *Ser e tempo* (só o ente “é”) na medida em que não se atém à objetividade, nem a subjetividade. Em “se dá” a objetividade foi suspensa por que o ser da doação não contém substância, quer dizer, que acontece de forma alheia à objetividade, em relação a isso conferimos o caráter de objeto, realidade dada aos sentidos, ou exatidão. A subjetividade foi ultrapassada,

⁴⁴ Na fase tardia de sua produção, para diferenciar o ser - alvo da pergunta posta em *Ser e tempo* - e o ser da questão metafísica pós viragem (*Kehre*), Heidegger deixou de usar *sein* (traduzido por “ser”) em favor de *deseyn* (traduzido por “seer”). Segundo Marco Casanova (2002) “o termo “seer” remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger para diferenciar a pergunta metafísica pelo *Ser* e o pensamento interessado em colocar uma vez mais a questão acerca do sentido do *ser*. Enquanto a Metafísica, desde o seu primeiro começo, com Platão e Aristóteles, compreende o ser como o ente supremo (*ón tos són*), o pensamento imerso no outro começo da filosofia aquiesce radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização. Para acompanhar essa diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no étimo originário do verbo “ser” em alemão. Surgem, assim, os termos “*Sein*” e “*Seyn*”. Nós traduzimos esses termos, respectivamente, por “ser” e “seer”, em função do fato de a grafia arcaica de ser em português ser feita com duas letras ‘e’” (CASANOVA, 2002).

⁴⁵ Cf. CASANOVA, M. A linguagem do acontecimento-apropriador, IN: Nat. hum. v.4 n.2 São Paulo, dez. 2002.

isso por que a forma do “dá”, presente na formulação citada, dispensa a necessidade do sujeito legado pela tradição metafísica, do eu substantivado ou do eu dotado de essência pré-definida.

O que nos salta aos olhos, de imediato, quando da leitura desta segunda fase é a ausência do ser-aí da maneira com que fora privilegiado pela analítica existencial. Nossa tarefa, a partir de agora, consiste na definição do lócus da poesia. Para tanto é preciso ilustrar o caminho por onde a problemática envolvendo a linguagem se tornou mais intensa e com ela a discussão sobre as possibilidades da poesia. A viragem no pensamento, observada na década de 1930, trouxe à questão conduzida por *Ser e tempo* novos elementos: conceitos novos, palavras com significados redefinidos, temas de filosofia antes apenas mencionados, etc. A questão em torno da qual gravita a atitude assumida com a viragem permanece a mesma, significa que somente faz sentido nela perseverar se o aparato conceitual que se dispunha for “atualizado”. Assim, para WERLE (2005, p. 34):

A mudança que ocorre no pensamento de Heidegger logo após *Ser e tempo*, e que permite que se imponha um diálogo com a poesia e a linguagem, é motivada pela busca sempre mais intensa de um solo propício para o desenvolvimento da questão do Ser, este que era de fato o tema central de *Ser e tempo*, mas que foi ofuscado pela analítica existencial.

Desta forma, a ocupação com os temas da linguagem e, junto a ela, a poesia, foi subsidiada por uma questão que abrange ambos os temas e os ultrapassa. Maior que o interesse pela especificidade da poesia está a intenção de encontrar nela a linguagem que diz o ser, que transcende, portanto, o espaço dedicado aos entes; mais que signos (palavras do poema), situa-se o sentido que se dá por meio da poesia. A viragem desde quando apareceu o tema explícito do acontecimento-apropriador é o reflexo de um contexto em que se impôs a necessidade de lidar com a linguagem, não a linguagem do homem (instrumento de comunicação), mas a do ser ele mesmo. Surge, então, a carência de uma linguagem originária, ocasião conveniente para tratar da essência da poesia, como se verá adiante.

4.2 O *pathos* da linguagem poética no Heidegger tardio

Chegamos ao estágio em que devemos fazer a discussão da essência da linguagem, exatamente o *pathos* da linguagem poética. De saída, é preciso dizer que o

tema da arte não apareceu seguindo suposto movimento de saída do lugar secundário para, depois de estabelecida a viragem (*Kehre*), ganhar a relevância observada a partir do começo da década de 1930. A preocupação com a arte pode ser encontrada até mesmo em 1927, ano de publicação de *Ser e tempo*. O que não pode ser negado é o fato desta discussão, nos momentos em que aconteceu, ter prescindido, por completo, do aparato conceitual característico da Estética moderna. A atenção dispensada à arte se justifica por estar inscrita numa questão maior, declarada em *Ser e tempo* e independente do debate em torno do *belo artístico*. É a *questão do ser* que, novamente, direciona o desenvolvimento da análise sobre tal tema. Desta sorte, entre as últimas palavras do suplemento ao texto *A origem da obra de arte* encontramos “Todo o ensaio de ‘*A Origem da Obra de Arte*’ se move, conscientemente e, todavia, sem o dizer, no caminho da pergunta pela essência do ser. A meditação sobre o que a arte é está inteira e decisivamente apenas determinada pela questão do ser” (HEIDEGGER, 1977, p. 72). Longe de representar uma ruptura temática, a arte, sobretudo a poesia, deu segmento ao caminho estipulado bem antes das primeiras interpretações sobre a linguagem poética.

O trabalho, neste ponto, será desenvolvido tendo em vista as palavras de Heidegger quanto à proximidade admitida entre *poesia* e *pensamento*. É evidente que criar poemas e produzir uma reflexão filosófica são atividades distintas, a aproximação faz sentido porque aquilo que se observa de comum no pensar da filosofia e no poetar do poeta é justamente o tema ora posto. A semelhança constatada entre o pensar e o poetar servirá de pista inicial para se atingir a essência da poesia. Impossível negar que discorre, sobretudo a partir da década de 1930, sobre a obra de arte, no entanto, com base nesta simples constatação, afirmar que criou uma Estética é totalmente incorreto.

Na declaração “A essência da arte seria então o pôr-se-em-obra da verdade do ente (*das sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*)” (HEIDEGGER, 1977, p. 27) o conteúdo fundamental da obra de arte foi retirada da beleza e posta na verdade; este deslocamento é suficiente para uma defesa segura da ausência de uma Estética, posto que seu tema predominante é o belo, já em Heidegger a obra de arte está ligada ao acontecimento da verdade. Para tratar da história do ser, enquanto acontecimento de sua verdade, a poesia foi requerida.

Certamente, verdade aqui não tem o sentido de adequação, certeza ou

conformidade; estes são os sentidos assumidos em determinados momentos da história da metafísica e igualmente criticados por Heidegger, especialmente quando discute a noção de *Alétheia*. Acontecimento, por sua vez, indica aquele sentido expresso por acontecimento-apropriador (*Ereignis*). A verdade, de acordo com que está vinculada à arte, carrega o sinal de um acontecimento e isto apenas aponta a historicidade como uma de suas características essenciais. Acontecer, no sentido de instaurar um mundo histórico, eis o que é próprio da verdade revelada na obra de arte. No lugar de se entender a eclosão de uma fatalidade, é preciso ver no “acontecimento da verdade” a marca do destino de um povo histórico. A pergunta pelo modo como se dá a verdade encaminha à discussão da relevância da arte conforme se observa nos textos heideggerianos a partir dos anos 1930 “Mas como é que a verdade acontece? Respondemos: acontece em raros modos essenciais. Um dos modos como a verdade acontece é o ser-obra da obra” (HEIDEGGER, 1977, p. 44). Referir-se à verdade atribuindo-lhe o caráter de “acontecimento” retira-lhe a possibilidade de dado absoluto; a verdade acontece historicamente. Eis, aqui, toda a diferença com o que precede, mais ainda, o filtro pelo qual se deve avaliar a obra, não mais sob o critério do belo. Na obra de arte acontece um dos modos fundamentais em que a verdade se dá. O acontecimento da verdade instaurado pela obra de arte é histórico, equivale dizer, não é dado absoluto.

Ao assumirmos estes termos, parece que, em oposição às concepções anteriores, a verdade lançada na História ficou dotada de grande flexibilidade, adquirindo uma qualidade negativa. Esta aparência é desfeita quando questionamos a forma mesma do referido acontecimento “porque a verdade é a reciprocidade adversa entre clareira e ocultação [...]” (HEIDEGGER, 1977, p. 49). O movimento de um mostrar-se através do velamento parecia confiscar o sentido da palavra, no entanto, é sua característica central. Clareira (*lichtung*) é o que permite ver, quando o faz, entretanto, fica ofuscada. A clareira, contudo, não pode ela mesma ser um ente como aqueles que nela são desvelados; não estando livre de encobrimento, a clareira enquanto espaço do aberto em que os entes se dão, nada tem de imutável. Os entes que se mostram no aberto, a verdade, por assim dizer, já sofreram assimilações diversas. O ser “se dá” no ente e nesta doação acontece de um lado um vir à tona, de outro um imergir no velamento. Em “reciprocidade adversa” se poderia entender o evento de contradição, qual seria compreensível pela dialética; todavia, quando acima abordamos o comum-pertencer de homem e ser a dialética foi declarada irrelevante. A forte ligação que

temos com a tradição ocidental de pensamento faz pensar que o evento de um claro-escuro seja produto da irracionalidade. O princípio lógico da não-contradição, tão caro a este pensamento, fica violado quando nos referimos ao acontecimento de um mostrar e esconder simultâneos. Como algo pode estar *à mostra* e *oculto* ao mesmo tempo? Tal raciocínio, ou melhor, a reflexão sobre a verdade que se mostra ao se velar, não poderia mesmo estar vinculado ao modo típico de pensar da metafísica tradicional. Somente um pensamento novo (não renovado, visto que se trata desde o início, conforme o título do § 6 de *Ser e tempo*, da “tarefa de uma destruição da história da ontologia”, não de sua reforma) poderá comportar a concepção de verdade que se mostra ao mesmo tempo em que se esconde.

Nas últimas palavras de *Que é isto – a filosofia?* Nota-se o que há de comum entre pensar (filosofia) e poetar:

Mas pelo fato da poesia, em comparação com o pensamento, estar de modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sobre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poetar. Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois ‘moram nas montanhas mais separadas’ (HEIDEGGER, 1999, p.40).

Apesar de parecer muitos distantes, poesia e filosofia estão sempre muito próximas. Sem dúvida, o que aqui se fala de poesia está direcionado a uma certa concepção de linguagem. Linguagem, arte, filosofia são todas formas do pensamento. Quando se realiza através do dizer originário, a linguagem se faz poesia, à semelhança do pensamento que se atém ao ser e desta forma se realiza enquanto filosofia. Ao dizer que ambos (pensar e portar) estão “a serviço da linguagem” fica exposto que a poesia interesse enquanto modo privilegiado de dizer o ente e não em virtude de sua beleza.

Quando seguimos o desenvolvimento da filosofia de Heidegger, passando pelas fases de sua produção (como fizemos) e chegamos ao debate sobre poesia ficamos com a impressão de termos sido conduzidos a um desvio. O texto de “*A origem da obra de arte*” (1936) causa a impressão de fuga da pergunta primordial acerca do ser. À primeira vista o pensamento parece ter se desencaminhado, seguiu rumo ao inusitado. A preocupação com a arte, a colocação explícita da arte como tema da sua filosofia, apareceu tardiamente em sua obra, mais ainda o foco na poesia. O principal texto de sua primeira fase contém apenas um único registro a

respeito, este proferido muito timidamente. Além de único, naquela ocasião a concepção de poema ainda não era diferenciada da noção de poesia, conforme apareceu posteriormente “Por isso temos em *Ser e tempo* somente uma única menção ao discurso poético, uma vez que Heidegger, naquele momento, lidava com um conceito de poesia oriundo do universo da teoria literária enquanto setor ôntico regionalizado” (WERLE, 2004, p.32-33). Do registro presente no tratado de 1927, nada conclusivo, é impossível se extrair as razões pelas quais posteriormente a mesma poesia ganhou a relevância observada. Nesta fase, as referências à poesia acontecem devido a ela estar inserida num tema maior: a *discussão da linguagem*. O tema da linguagem, presente em *Ser e tempo* (§.34), tornou-se prioritário depois da viragem (*Kehre*). Muitas são as insinuações da fase inicial, porém só tardiamente a discussão sobre linguagem assumiu contornos explicitamente relevantes, passando de assunto recorrente a questão intransponível.

Chama atenção o fato de a poesia adquirir a proeminência verificada nos últimos textos. Ficou claro, conforme exposição anterior, que a obra de Heidegger, apesar da viragem admitida por ele próprio, não contém uma ruptura radical que dê origem a duas partes conflitantes. Ainda que haja a “viragem” (*Kehre*) o pensamento sempre seguiu o mesmo rumo, cujo guia foi a problemática ontológica. A questão que nos salta primeiramente é sobre o lugar que a poesia ocupa neste percurso. Qual, portanto, a sua essência, a razão que a tornou relevante?

De acordo com Werle (2004) a relevância da poesia enquanto forma privilegiada da linguagem foi impulsionada pelo tema do “mistério” presente no final da conferência *Sobre a essência da verdade*. Quando a conferência fala do mistério está aludindo ao âmbito daquilo que não se dá à representação⁴⁶ e, no entanto, constitui a meta do pensamento. Neste texto, em que muitos críticos entendem como inaugural da segunda fase da filosofia heideggeriana⁴⁷, o que está em causa é a essência da verdade; em seu curso aparece o (des)velamento do ente e com isso a noção grega de verdade traduzida por *Alétheia*, definida a partir do evento da mostra e ocultação simultâneos:

A exigência de dar conta desse mistério fica colocada como uma

⁴⁶ Veja-se, por exemplo, a passagem “No deixar-ser desvelador e que simultaneamente dissimula o ente em sua totalidade acontece o fato de que a dissimulação aparece como aquilo que está velado em primeiro lugar. Enquanto existe, o ser-aí instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade original. A não- essência original da verdade é o mistério” (HEIDEGGER, 1999, p.165).

⁴⁷ Para mostrar um caso: “A viragem já emerge, seminalmente, na consciência de Heidegger, a partir de 1930, e, precisamente, na sua consideração *Sobre a Essência da Verdade*” (STEIN, 2001, p.318).

tarefa a ser concretizada. Será a partir daqui que a reflexão sobre a linguagem e a poesia entrará em cena, de sorte que é nesse campo que Heidegger buscará encontrar os meios para dar conta do que não é meramente representacional, mas digno de pensamento (WERLE, 2004, p.37).

Acima, nas palavras de *Que é isto – a filosofia?* foi exposta a relação de “oculto parentesco” entre *pensar* e *poetar* devido a ambos estarem a serviço da linguagem. Estar a serviço da linguagem significa que ambos possuem um cuidado especial com a língua que os aproxima e os mantém numa vizinhança não forjada entre um discurso que pretende dizer a *verdade* e outro ocupado com a *beleza*. Contudo, se ainda carecemos de declaração mais incisiva, podemos retomar o dizer de *Introdução a Metafísica* “Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia” (HEIDEGGER, 1966, p.66). O texto desta citação situa-se na transição para a filosofia madura, nele se observa o ensaio de uma elevação da importância da arte. A suspeita de um desvio temático, conforme acima levantamos, fica desfeita com esta identificação à medida que a “filosofia” a que se refere diz respeito ao pensamento originário que pode superar o modo tradicional da Metafísica. Mais de uma vez Heidegger se manifestou em relação ao que se passa com o pensamento e a poesia e aquilo que os torna semelhantes. Além das passagens já expostas, contidas nos textos da maturidade, encontramos mais uma declaração afim; nesta, vê-se como a discussão sobre arte (linguagem poética) está inserida no interior da questão do ser “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o ato de consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam” (HEIDEGGER, 2010, p.08).

Além da relação entre linguagem e pensamento se tornar mais clara, ela agora adquiriu novo porte: mais que proximidade, entre filosofia e poesia prevalece identidade. É preciso precaver-se contra o significado usual para identidade. Há pouco, quando levantamos a discussão do acontecimento-apropriador (*Ereignis*), vimos que Heidegger dá a palavra um sentido distinto de equiparação; identidade, neste caso, não necessariamente implica em igualdade e diferença em desigualdade “Poesia e pensamento encontram-se somente e enquanto permanecerem na diferença de seus modos de ser. O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico” (HEIDEGGER, 2002, p.170). A palavra “vizinhança” por vezes é usada para designar a proximidade característica entre

poesia e pensamento. Estarem “a serviço da linguagem” é o que as tornam, em sentido restrito, idênticas devido ao privilégio que possuem na condição de modos de dizer; ao mesmo tempo em que, em razão de tal privilégio, convivem na proximidade também se mostram distantes, visto que “moram nas montanhas mais separadas”.

O parâmetro que aproxima poesia e pensamento (filosofia) está ligado ao tratamento que dão ao ente “No poetar do poeta, como no pensar do filósofo de tal sorte se instaura um mundo, que qualquer coisa, seja uma árvore, uma montanha, uma casa, o chilrear de um pássaro, perde toda monotonia e vulgaridade” (HEIDEGGER, 1966, p.66). Isto é suficiente para introduzirmos o essencial contido na linguagem da poesia e que tanto se prende às intenções do Heidegger tardio: é como acontecimento instaurador da verdade que a entende. Instaurar a verdade tem o sentido de abertura de mundo e isso mostra que o desenvolvimento do tema da linguagem no Heidegger tardio recupera elementos já contidos em *Ser e tempo*; basta notar que naquela obra o discurso foi qualificado como um dos existenciais constitutivos do ser-aí ou, como vemos ali: “Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão” (HEIDEGGER, 2005, p.219)⁴⁸.

Sem dúvida o tratamento dado a linguagem não é o mesmo nas duas fases do filósofo. *Ser e tempo* é desenvolvido na direção de descrição e análise do “aí” do ser-aí tendo em vista o tempo como horizonte; na segunda fase o “aí” (o ente) é questionado na possibilidade de manifestação da sua verdade, evento proporcionado pela linguagem. De acordo com o que vimos sobre a viragem (*Kehre*) a questão movente permaneceu a mesma, porém saiu do sentido do ser em geral para se ocupar com a problemática do ser tendo em vista a verdade do seu acontecimento. Deste modo, a viragem inclui um olhar mais concentrado ao fenômeno da linguagem, é o que diz o texto de 1947 *Carta sobre o humanismo* “Se, todavia, a verdade do ser se tornou digna de ser pensada pelo pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível” (HEIDEGGER, 2010, p.15). Por “outro nível” devemos entender a recusa em ingressar naquelas discussões sobre linguagem a partir do subjetivismo característico da metafísica moderna, fundamento para a criação de

⁴⁸ Na tradução de Fausto Castilho a mesma passagem assim se encontra: “O discurso é existencialmente de igual originariedade que o entender” (cf. HEIDEGGER, 2013, p.453). Preferimos a tradução usada no texto porque deixa aparecer mais claramente que os existenciais compreensão (*Verstehen*) e disposição (*Befindlichkeit*), sendo originários, se expressam por meio de outro existencial, igualmente originário, o discurso (*Die Rede*). Os três compõem a estrutura de abertura do mundo própria ao ser-aí, conforme explorado pela analítica existencial.

uma filosofia da linguagem. A linguagem possui um conteúdo de verdade e não deve ser reduzida ao comércio de signos linguísticos. O acento no entendimento da linguagem deve recair neste conteúdo de verdade, muito além de sua função representativa. Enquanto for predominante a função representativa impregnada à linguagem, permanecerá o homem na opinião de que tem a linguagem e não o contrário. Escapar ao esquema típico das filosofias da linguagem implica em promover uma inversão; é que atualmente a linguagem encontra-se de tal forma corrompida que a vemos como simples “(...) instrumento de dominação sobre o ente” (HEIDEGGER, 2010, p.16). É preciso, portanto, devolver a linguagem à sua dignidade e isso apenas pede que a concebemos como aquilo que de fato é: a casa do ser. A inversão consiste em aceitar que não somos senhores dos entes, mas sim os pastores do ser.

Com relação ao dito parâmetro, o tratamento que dizer e pensar dão ao ente corresponde a sua exposição primordial “Poesia e pensamento são modos da saga do dizer. Chamamos de saga do dizer a proximidade que traz poesia e pensamento para uma vizinhança. Nela presumimos a essência vigorosa da linguagem” (HEIDEGGER, 2003, p.157). Saga do dizer é o fator de aproximação na medida em que é a essência da linguagem válida para as duas formas originárias de (des)encobrir o ente e revelar o mundo. Pelos modos da saga do dizer os entes tem a possibilidade de se manifestarem. A linguagem, assim compreendida, tem abrangência ampla, contempla ao mesmo tempo poesia e pensamento e está muito além de ser simples instrumento de comunicação “Saga, *sagan* significa mostrar: deixar aparecer liberar clareando-encobrendo, ou seja, pro-piciando o que chamamos de mundo” (idem p.157). “Saga do dizer”, conforme a expressão, aponta ao processo de atribuir ser às coisas, a linguagem dá ao ente seu ser no instante em o põe à mostra mediante uso das palavras. Saga (*die sage*) é puramente (*die zeige*):

Heidegger designa agora o ser da linguagem como a saga(*die Sage*), termo que não deve ser pensado como a enunciação de qualquer mensagem particular, mas sim no sentido especial da capacidade indicativa ou mostradora da própria linguagem, isto é, enquanto a mostraçãõ (*die Zeige*) que garante todo mostrar (DUARTE, 2005, p.14).

Atendo-se a tarefa de elucidar o lugar da linguagem poética cabe, desde agora, assumir a característica que a torna relevante, a sua essência: por ela, a poesia, o inefável contido no ente ganha a luz do dia. O ente aparece pela linguagem e devido a

ela; há, portanto, proximidade indiscernível entre o dizer da poesia e o acontecimento da verdade. Com a linguagem poética se dá o “dizer projetante” pelo qual o ente é desfeito da ocultação e vem à presença. Quando Heidegger em *A origem da obra de arte* diz “O dizer projetante é Poesia” (HEIDEGGER, 1977, p.59) quer com isso apontar ao essencial desta linguagem, a sua maneira de nomear de forma que o ente não só ganhe nome como também saia da ocultação. A abertura do ente, seu vir à presença, está vinculada à linguagem. Pela poesia o mundo é inaugurado.

Sem dúvida a poesia é uma forma de linguagem, quanto a isso em nada difere de tantos outros usos da palavra escrita ou falada. Para encontrar seu diferencial o olhar deverá estar voltado para alguma particularidade no dizer, um artifício que somente a ela concerne. Por enquanto o mais importante já foi exposto: o que, a primeira vista, não se dá à palavra ganha transparência pela poesia, por ela o intraduzível vem à luz e ganha a publicidade da palavra. Dar a poesia algum privilégio significa ter encontrado nela um talento especial que a torna elevada. Já passamos pelo motivo desta elevação, porém o fazemos mais uma vez, agora mais claramente: a poesia alcança pela linguagem aquilo que no ente simplesmente não se dá à palavra, isso nada mais diz além de “O dizer projetante é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo” (HEIDEGGER, 1977, p.59). Referindo-se diretamente ao que procuramos, convém assumir que a essência da poesia é a promulgação da verdade pela realização do desvelamento do ente. Projetante, neste caso, implica em trazer ao âmbito do aberto, movimento em que ente e ser se mostram e se velam mutuamente. Este mesmo movimento implica, e nisso reside à especificidade do dizer projetante, no recurso a uma linguagem distinta daquela estritamente vinculada à função comunicativa. A linguagem referida no dizer projetante se distingue por que não está limitada em assegurar entendimento do mundo a partir da nomeação “Trata-se de uma linguagem não mais compreendida da maneira usual, como aquela que serve para a comunicação, a conversação, enfim, como mero suporte de sentido” (SARAMAGO, 2008, p.207).

A linguagem poética, enquanto instauração da verdade, situa o ente no espaço em que predominam o dizível e o indizível. Isso só pode acontecer se da linguagem e do pensamento for abandonada exclusividade da representação. Certamente, se o indizível pudesse estar contido numa representação deixaria de sê-lo. Suporte de significado diz respeito ao caráter instrumental da palavra, no entanto a palavra que se

faz poesia expressa uma verdade que não se dá à representação. Num quadro de Van Gogh todo o necessário à sua interpretação está contido no quadro mesmo, tudo está tão claramente presente e, entretanto, o quadro diz muito mais que o simplesmente pintado. Às expensas do ser o ente aparece, assim se poderia concluir em favor da linguagem poética; quem assim o fizesse deixaria de notar que desde o ser o ente pode ser nomeado e com isso vir ao aberto, entre ambos prevalece o co- pertencimento e não a contradição.

Consoante ao talento de dizer o indizível, acrescentamos comentários sobre a poesia de Georg Trakl; Heidegger a ela se refere apontando a ocorrência de grande polissemia “A linguagem da poesia é essencialmente polissêmica e isso de um jeito muito próprio” (HEIDEGGER, 2003, p.63). O uso variado das palavras, às vezes enquanto sinônimo, mas também com o sentido mais inusitado, encontra-se em todo aquele que escreve; polissemia apenas significa que “[...] branco e preto, vermelho e prata, ouro e escuro, dizem a cada vez múltiplas coisas”(HEIDEGGER, 2003, p.63). Sem o devido cuidado, a profusão de sentidos em que as mesmas palavras aparecem pode resultar em confusão, discurso incompreensível. Não é este o caso por que “O tom polissêmico da poesia de Trakl provém do recolhimento, ou seja, de uma consonância que, tomada em si, permanece indizível” (HEIDEGGER, 2003, p.63).

Poesia (*Dichtung*)⁴⁹, tendo em vista o trazer à luz dos entes, vai além de uma arte das palavras, abre-se sobretudo ao desvelamento da verdade. Por aí se vê a diferença frente a linguagem ordinária; bem mais que fonte de significados a *Dichtung* vai além e se notabiliza pela revelação da verdade. O desvelamento da verdade se dá na obra de arte de forma poemática; sendo assim, a poesia compreendida pela produção de versos, está incluída em algo maior que também é poético: *Dichtung*. Em seu dizer projetante a poesia dá visibilidade aos entes através da nomeação que os proporciona originariamente. É muito comum assumir na linguagem o instrumento para comunicação, reduzindo-a à sua função comunicativa. A constatação deste reducionismo pode ser alcançada pela observação das palavras ocidentais para designar o fenômeno da linguagem: língua, “langue”, “language”. A articulação da

⁴⁹ Importante notar que *Dichtung* não corresponde ao significado de poesia como se conhece amplamente. Heidegger diferencia *Dichtung* (do alemão *dichten*: aproximar, concentrar, colher, juntar) de *poesie*. Enquanto o termo *poesie* está ligado ao sentido comum de poesia, *Dichtung* vai além do sentido estritamente literário. Em referência a poesia de Hölderlin sempre emprega *Dichtung* e não *poesie*. Fazendo uma comparação entre os dois “Esse termo (*Dichtung*) chega inclusive a ultrapassar os limites da própria arte, constituindo uma crítica à noção moderna de técnica [...]” (WERLE, 2004, p25-26).

língua parece resumir o comum destas determinações; por elas o essencial da linguagem quase se define pelo movimento da língua (e demais órgãos ligados à fala: boca, cordas, etc). Quando isso acontece o que está em questão é a linguagem ordinária, característica do ato de comunicação. Porém, quando Heidegger aborda a linguagem poética é de outro tipo que está falando; significa que não negligencia esta diferença, apenas não resume a linguagem àquela função ordinariamente conhecida e vai muito além disso. A poesia ganha, desta forma, um tratamento elevado, diferenciando-se em relação aos modos de comunicação estritamente ligados a transmissão de significados. É por ela que o mundo se abre “Onde nenhuma linguagem advém, como no ser da pedra, da planta e do animal, também aí não há abertura alguma do ente e, conseqüentemente, também nenhuma abertura do Não ente e do vazio” (HEIDEGGER, 1977, p.59). Dizer que se trata de linguagem originária tem mais o sentido de “ato inaugural de nomeação” e menos de ser a primeira forma de comunicação. Trazer o ente ao espaço do aberto, dar-lhe visibilidade, portanto, mostra que acabou de ser nomeado. Nomear, neste caso, vai além de simplesmente atribuir um nome, pois quando o ente se dá à palavra é sinal que se tornou aparente. É preciso afastar do termo “originário” o preconceito de uma forma primitiva de comunicação.

Essa concepção de linguagem originária faz entender por que o último verso do poema *A palavra* de Stefan George é tão discutido na segunda das três conferências que compõem *A essência da linguagem* “Nenhuma coisa existe onde a palavra falta”⁵⁰. Segundo a interpretação heideggeriana deste poema, Stefan George está aludindo à debilidade da linguagem e, devido a isso, declara renúncia “Triste assim eu aprendi a renunciar / Nenhuma coisa existe onde a palavra falta” (GEORGE *apud* HEIDEGGER, 2003, p.176).

Contudo, “porque a renúncia é uma forma de dizer [...]” (IDEM) tem-se que o rigor da linguagem é de tal ordem que o próprio silêncio é uma forma (não deficitária) de dizer. Se renúncia equivale a silenciar, temos que a renúncia do poeta não equivale a abandono, recusa da linguagem, mas a sua afirmação. Neste caso, a

⁵⁰ Em alemão: *Kein Ding sei wo das Wort gebricht*. Benedito Nunes traduziu conforme citamos acima; no entanto, na conferência *A essência da linguagem* traduzida por Márcia Sá Cavalcante Schuback encontramos: Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar (Cf. HEIDEGGER. 1977.p.124). O próprio Heidegger num gesto de “ousadia” transforma o verso para “Nenhuma coisa é onde falta a palavra”. Mais que uma questão corriqueira de tradução, está presente na discussão deste verso a possibilidade mesma da linguagem; não por acaso a conferência se ocupa com a atitude de renúncia proferida pelo poeta antes do verso final.

atitude declarada diz respeito a concepção que antes possuía sobre a relação da coisa com a palavra. Sendo assim o poema não remete à ideia de falibilidade da linguagem, mas sim ao seu rigor.

A frase “Toda a arte, enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade do ente como tal, é na sua essência Poesia” (HEIDEGGER, 1977, p.58) de forma alguma pretende reduzir as manifestações artísticas variadas à arte da palavra. Seu sentido está relacionado a abertura do ser do ente. A linguagem poética consiste no pôr-se-em obra da obra; a obra de arte se mostra como o suporte da verdade desvelada pela abertura do ente. A precedência atribuída à poesia deriva de sua correlação com aquilo que está na base de toda experiência artística: o pensamento. Em certo sentido se poderia mesmo dizer sobre as modalidades de arte (música, pintura, escultura, etc) que todas se iniciam enquanto arte poética “Mais diretamente do que qualquer outra arte, a poesia participa, pela palavra, que constitui a sua matéria, do trabalho preliminar e mais primitivo do pensamento, como obra da linguagem” (NUNES, 2012, p.248).

Em suma, podemos dizer que “A essência da arte é a poesia. Mas a essência da poesia é a instauração da verdade” (HEIDEGGER, 1977, p.60). O que faz da verdade aquilo que ela é, revela-se na forma de um acontecimento histórico que ganha expressão através da poesia. Em tal concepção se encontra o mesmo que o dito no seguinte verso de Hölderlin:

Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra⁵¹.

Talvez possa, inclusive, ter sido daí extraída. Habitar poeticamente, como se encontra no verso, deve ser entendido como o manifestar da essência da poesia em toda atividade humana. Este verso contempla a constituição da essência da poesia, “poeticamente” aponta diretamente a esta essência: o ser-aí histórico acontece poeticamente. O dizer da poesia se dá em sintonia com o acontecimento-apropriador, é daí que, enquanto linguagem, extrai seu fundamento. A poesia é, por conseguinte, porta-voz de um povo histórico à medida que instaura a verdade para este povo; em seu dizer, apenas expõe como verdade o acontecimento histórico de um povo “Desse

⁵¹ HÖLDERLIN *apud* Heidegger, 2002, p.168.

modo, a poesia somente diz o que já é poético, de sorte que, para atingir o seu alvo, nunca poderá estar alheia aos homens, nunca poderá ser a realização de um sujeito autocrático e aparecer como resultado de uma total e livre criação” (WERLE, 2004, p.60). É evidente que tal concepção não se aplica a qualquer poesia, sobretudo aquela que se resume em produto da literatura. Tal passagem se refere ao discurso poético, conforme se encontra no trabalho de Hölderlin e sobre o qual Heidegger extrai a sua concepção de poesia. Por esta via, a poesia não se dobra às inclinações pessoais de que apenas produz poemas. O “fazedor” de poemas nunca se ocupa em poetizar a própria poesia, por isso jamais lhe caberá o título de “poeta dos poetas”. Poesia, para Heidegger, não representa um atributo pessoal do produtor de poemas; como Werle (2004) aponta: “O discurso poético vai ser para Heidegger essa potência que buscará combinar e diferenciar a distância e a proximidade, o estranho e o próprio a fim de que o ser histórico de um povo possa ser pensado em toda sua extensão” (p.40). É evidente que a grandeza da tarefa não condiz com qualquer modalidade de linguagem.

O que se tem em vista por esta ótica é o trabalho exemplar de Hölderlin, chamado por Heidegger de “poeta dos poetas”. Considerada âmbito de instauração da verdade, tudo o que diz respeito ao ser-aí (histórico) se resume em poesia, inclusive as demais modalidades artísticas ficam a ela reduzidas. Arquitetura, escultura, música, etc., antes de se mostrarem campos artísticos independentes estão todos na dependência de uma linguagem originária, proporcionada pela poesia. É possível, portanto, falarmos de uma essência poética das artes em geral, desde que seja excluído o equívoco de um mero reducionismo.

No verso de Hölderlin, além de “poeticamente”, deve-se dar atenção ao sentido de “habitar”. Antes, precisamos conciliar duas coisas: o homem habita, o homem habita poeticamente. Parece que nos referimos a pessoas distintas, num caso prevalece o sentido genérico e noutro o particular. A aparente ambiguidade decorre do fato de geralmente entendermos poesia enquanto atividade estritamente literária. Entendida desta forma, objeto da literatura, seu sujeito é bem conhecido e pode ser visualizado na figura dos escritores, em decorrência disso, o modo como o humano “habita esta terra” fica reduzido às idiossincrasias de alguns iluminados. Ao trabalho destes, na medida em que criam o novo, bem se aplicaria o conteúdo da palavra

poiesis definida pelos gregos antigos: construir, produzir⁵². Dar nova forma ao já existente, fazer aparecer o novo, isso é o que está compreendido em *poiesis*; do seu significado deve-se excluir a atividade da criação a partir do nada, reservada aos deuses. A palavra, de acordo com Nunes (1999):

Significa um produzir que dá forma, um fabricar que engendra, uma criação que organiza, ordena e instaura uma realidade nova, um ser. Criação não é, porém, no sentido hebraico de fazer algo do nada, mas na acepção grega de gerar e produzir dando forma à matéria bruta preexistente, ainda indeterminada, em estado de mera potência (p.11).

No mesmo sentido, e com novo acréscimo (a noção de *téchne*), KAHLMEYER- MERTENS (2013) se refere à apropriação heideggeriana da *poiesis* grega: “Embora o verbo *poieîn* e o substantivo *poíesis* expressem tradicionalmente produção, Heidegger praticamente o assume como sinônimo de *téchne* que, como sabemos, é indicativo de uma atividade mais genérica”⁵³.

A reabilitação da poesia foi iniciada por Aristóteles⁵⁴ e alcançou com Heidegger a definitiva efetuação. Em *A origem da obra de arte*, numa tentativa de delimitar a “coisidade da coisa”, um par de sapatos foi analisado, um par de sapatos pictórico, tema de quadro do pintor Van Gogh. O quadro de Van Gogh não se torna obra de arte porque reproduz um par de sapatos realmente existente: esta ideia (“em boa hora superada”, como diz Heidegger) faz parte do pensamento estético alinhado à filosofia de Platão. Se à obra corresponde o pôr-se- em-obra da verdade, esta posição não deve estar vinculada a um ente particular. O quadro, em se fazendo obra de arte, recorre à essência do ente sapato; está, portanto, tencionado a erigir a verdade sobre tal ente e de forma nenhuma a copiar sapatos reais. O ser do ente retratado é o plano de fundo que perpassa toda obra, realizar a abertura do ente em seu ser é o que dá a obra o título de arte. O par de sapatos de camponês pintado por Van Gogh não pertence a nenhum camponês. O motivo do artista, determinante para a realização da pintura, em nenhum momento foi o ideal de imitação. A arte está, antes do mais, comprometida com a verdade e por esta se deve compreender o desvelamento do ser do ente “A obra de arte

⁵² Este é o sentido pelo qual Aristóteles diferencia duas esferas da atividade humana. O livro VI da *Ética a Nicômaco* distingue os âmbitos da *poiesis* (fazer, criar, produzir) e da *praxis* (ação): “Entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois fazer (*poiesis*) e agir (*práxis*) são coisas diferentes...” (ARISTÓTELES, 1996, p.219). Vê-se que originalmente a poesia (enquanto derivada do grego *poiesis*) não representava a atividade voltada à criação de versos, mas correspondia a produção de qualquer artefato.

⁵³ Cf.

⁵⁴ No livro X da República, Platão expulsa os poetas da cidade, acusando-os de disseminarem o erro. Trataremos da questão no próximo tópico.

abre à sua maneira o ser do ente. Na obra, acontece esta abertura, a saber, o desocultar, ou seja, a verdade do ente” (HEIDEGGER, 1977, p.30).

Além de erigir a verdade em obra, a arte realiza algo mais, tão importante quanto: a verdade instaurada se dá na forma de um acontecimento histórico. Se o quadro de Van Gogh foi o recurso para falar da ligação entre arte e verdade, um templo grego agora é chamado para tratar do caráter histórico da verdade revelada na obra. O templo perdeu o contexto quando da sua criação, está removido daquele cenário em que despontou como obra de arte. Desta observação se poderia concluir equivocadamente que a conjuntura predominante estabelece suas próprias verdades; ao que compete a arte convém observar que “Levantando-se em si mesma, a obra abre um mundo e mantém-no numa permanência que domina. Ser obra quer dizer: instalar um mundo” (HEIDEGGER, 1977, p.34-35). O templo criado instala o mundo no seio do qual se apresenta enquanto obra de arte.

O sentido de poesia trabalhado por Heidegger vai além da noção grega de *poiesis* e também não se define exclusivamente pela criação literária de versos; poesia, cujo paralelo se encontra no pensamento, é definida por um tipo de dizer originário que desvela os entes. Sua essência mais se atém a revelação da verdade (*alétheia*) que a criação/produção. Por esta via, a noção grega de *poiesis* cabe à poesia (*Dichtung*) conforme Heidegger a entende, pois “A pro-dução conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma pro-dução, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao des-encobrir-se” (HEIDEGGER, 2002, p.16). Todavia, o verso de Hölderlin se refere a algo mais amplo que um simples fazer literatura (“poeticamente”) e um estado ocasional da existência (“habitar”). Para Heidegger “Quando Hölderlin fala do habitar, ele vislumbra o traço fundamental da presença humana. Ele vê o ‘poético’ a partir da relação com esse habitar, compreendido nesse modo vigoroso e essencial” (HEIDEGGER, 2002, p.167). É evidente que para atingir este entendimento sobre as palavras em jogo foi preciso, além de seguir a orientação de voltar-se “para o poema de onde elas provêm”, libertar-se do pensamento que a tudo representa. Nem habitar aqui carrega o conceito de espaço, nem poeticamente se relaciona a linguagem característica da literatura.

Até agora tudo o que se disse sobre a linguagem poética só é compreensível se dela forem retirados os preconceitos que lhe são recorrentes. Com sentido trivial fala-se da poesia em referência a um estilo de discurso ocupado com a fantasia, seria um

típico dizer apropriado ao mundo encantado. Desta forma, não seria mais que um artifício de entretenimento. Todavia, o reconhecimento que fizemos à obra inicial de Heidegger quanto a concepção elevada que deu à disposição afetiva vale em igual medida para a poesia. A ontologia fundamental subverteu o significado dos afetos legado pela tradição dando-lhe um tratamento ontológico em oposição a ideia então difundida de que eram eventos secundários. A ontologia fundamental ao se desenvolver na forma de analítica existencial dotou os afetos de um conteúdo de sentido para além de suas manifestações aparentes. A elevação dos afetos ao posto de sua real importância encontra paralelo na poesia discutida nos textos a partir da década de 1930.

Mas o que há de especial nesta forma de discurso, motivo que justifica sua valorização? Heidegger, em contato com a poesia de Georg Trakl, contribuiu com a resposta quando pôs em pauta o verso “Algo de estranho, a alma na terra” presente no poema *Primavera da alma*. Da frase, a princípio destituída de qualquer sentido profundo, se pode extrair o essencial da poesia, a prova de que não se trata de um dizer comum, mas da operação do pensamento que vai em direção ao desvelamento do ser “A frase ‘Algo de estranho, a alma na terra’ diz bem mais a essência vigorosa do que se chama ‘alma’” (HEIDEGGER, 2003, p.31). Bem antes de se mostrar experiência de arte, a poesia aqui tratada se revela uma autêntica experiência do pensamento, daquele pensamento originário cujo trabalho está vinculado ao desvelamento do ser no ente que aparece. Aparecer, o estar à mostra do ente, é tanto função da poesia (*Dichtung*) que o nomeia pela primeira vez quanto do pensamento que lhe retira da ocultação.

4.3 Digressões sobre a poesia em Platão e Aristóteles

As várias formas de poesia enumeradas por Aristóteles se diferenciam de acordo com o uso que fazem da imitação (*mímesis*). Imitação e representação são o que há de comum nestas formas. A Poética de Aristóteles tem o formato de um ensaio sobre os gêneros literários, considerados variantes da poesia. Todos os gêneros do discurso literário são modos da imitação (*mímesis*) e “Diferem entre si em três pontos: imitam ou por meios diferentes, ou objetos diferentes, ou de maneira diferente e não a

mesma” (ARISTÓTELES, 1996, p.31). Sobre a *mímesis* ou arte da imitação recai o preconceito de pretender ser cópia idêntica ao real; tal preconceito é desfeito pelo que Aristóteles chamou de verossimilhança. Por este conceito as artes em que prevalecem a imitação abandonam a pretensão de ser “espelho da realidade”, devendo cada obra ser vista como uma possibilidade. Diante da questão de se saber se a imitação consiste em cópia (*doxa*) do que é real (*eidos*), opinião vinculada à filosofia platônica, ou se a imitação é cópia possível (verossimilhante), Aristóteles foi bem pragmático quando disse em sua Poética: “Do ângulo da poesia, um impossível convincente é preferível a um possível que não convença” (ARISTÓTELES, 1996, p.58). Se por um lado Platão rechaça a arte mimética porque apenas oferece reproduções equivocadas, povoando o mundo de erros, tentando fazer passar por real o que é somente aparência; Aristóteles, por sua vez, entende que a obra quer proporcionar possibilidades com base na semelhança com o real; assim, a obra do artista, pelo critério da verossimilhança, é aceita enquanto cópia, porém não pode ser vista como simples aparência, ilusão que se conhece. Situar-se entre o verdadeiro e a aparência corresponde a verossimilhança, qual deve ser perseguida pelo artista e isso não diminui sua obra nem rebaixa sua atividade.

É bem conhecida a atitude de Platão, presente no livro X de *A República*, referente aos poetas de sua cidade perfeita: foram expulsos sob a alegação de que a poesia é incapaz de atingir a verdade das coisas, sendo apenas simulacros de terceira classe. A primeira fala deste livro (último capítulo da obra) deixa claro porque a criação da comunidade perfeita deve passar pela discussão da poesia “Sócrates – Entre todas as razões que me levam a crer que o plano de nosso Estado é tão perfeito quanto possível, nenhuma sobreleva o que estabelecemos sobre a poesia” (PLATÃO, 1994, p.383). Quando o interlocutor interroga sobre o que ficou estabelecido, Sócrates responde mencionando o recurso da imitação. Certamente, a grande importância dada à poesia se justifica pelas consequências danosas que pode produzir à República; diretamente se fala contra um tipo de linguagem, entretanto o que está em foco é seu conteúdo de (in)verdade. Estabelecer critério quanto a divulgação de um tipo de arte (a referência é Homero) faz sentido em virtude da sua relação com a Verdade. O repúdio anunciado não está voltado à atitude da representação, mas sim ao fato de que por este meio a Verdade é mantida à distância. A isso deve ser somado um motivo a mais: a poesia, segundo Platão, apela a parte irracional da alma, àquela ligada aos sentimentos, justamente a fonte de possíveis juízos contraditórios, alheios aos

processos da razão. A poesia, se não está destinada à razão, serve a educação dos sentidos, tornando possíveis que sob um mesmo pretexto sentimentos contraditórios sejam despertados. A República iria perecer acaso sua educação dominante estivesse comprometida primeiramente com a “parte insensata da alma”, em prejuízo da razão que não se deixa enganar, nem toma opiniões contrárias por verdadeiras a um só tempo:

Sócrates- Tivemos, pois, sobejas razões de condená-lo e incluí-lo na mesma classe do pintor, com quem tem em comum a tendência de não compor senão obras que parecem frívolas a vãs comparadas com a verdade. E também se lhe assemelha pelo fato de trabalhar com a mira em agradar a parte frívola da alma, sem fazer caso do que há nela de melhor. Portanto, com razão lhe recusamos entrada em um Estado que se deve governar por leis sábias; porque desperta e agita esta parte da alma e, fortalecendo-a, destrói o império da razão (PLATÃO, 1994, p.399).

De acordo com o que ficou conhecido por “teoria das ideias” a arte mimética situa-se abaixo do plano das ideias ou essências perfeitas e abaixo do plano sensível da realidade. Em terceiro plano, longe da verdade, reside a atividade dos poetas, estes se limitam a reproduzir o que, por si mesmo, já é reprodução e, portanto, já conta certa distância da Verdade. Foram expulsos porque sua arte mimética equivalia a produção (*poiesis*) de enganos; ao imitar, o artista toma por base os objetos predominantes do mundo sensível, justamente onde prevalece a ilusão, pois não se trata da realidade verdadeira. Imitar uma imitação implica em estar cada vez mais distante da verdade, pois a variedade da cópia mostra que derivaram de exemplar imutável verdadeiramente existente. Imitar as imitações disponíveis é o ofício dos artistas, devido a isso foram expulsos. *Poiesis*, neste sentido, é produção, mas não do verdadeiro e sim da cópia do que está disponível aos sentidos; produzir é alimentar o mundo com ilusões a partir dos erros dos sentidos.

A condenação em *A República* se volta às artes mimética, àquelas que produzem desde a contemplação e sob um ideal de imitação. A poesia aqui, como no caso de Aristóteles, não se resume a um estilo literário, mas representa uma diversidade de gêneros. A repulsa de Platão se direciona à arte mimética (a pintura, portanto, está incluída), não exclusivamente ao discurso da poesia; ademais, é muito comum dizer que sua filosofia pratica um estilo claramente poético. O discurso da filosofia, exercido através de diálogos, é também arte mimética, considerando que contém a tentativa de instaurar uma situação real? A polêmica acerca da

possível contradição de Platão é o que menos nos interessa; importa mesmo a sua atitude de condenação, mais que isso, a sua posição de rejeição da poesia amparada no argumento de que tal forma de discurso não alcança a verdade das coisas, apenas oferece cópias aproximadas de suas essências (*eidos*).

Talvez a preocupação de Platão não fosse tanto a relação da poesia com a Verdade, mas a educação moral da comunidade política proporcionada pelo discurso poético transmitido pela oralidade. As consequências morais da arte de produzir cópias distantes a três degraus da Verdade teria sido o determinante para a expulsão. Apesar de plausível, em nosso propósito convém destacar a possibilidade de se atingir a Verdade pelo discurso poético; vimos que para Platão vale a sentença “todos os poetas não atingem a verdade” (PLATÃO, 1994), justamente o oposto da declaração de Heidegger “A essência da arte é a Poesia. Mas a essência da poesia é a instauração da verdade” (HEIDEGGER, 1977, p.60).

É evidente que tal comparação é infundada: cada um tem sua compreensão particular sobre aquilo que chama de Poesia. Além da falta de correspondência para Poesia, há divergência quanto ao que cada filósofo entende por Verdade. Quando dois pensadores, distantes no tempo, são comparados o que realmente está sendo confrontado são seus mundos históricos e isso quase sempre resulta em puro anacronismo. De qualquer forma, é preciso dar atenção a outra distinção: a desqualificação da poesia praticada por Platão no livro X, pretexto para condenação dos poetas, não passa pela discussão da linguagem. Assumir que a essência da linguagem poética é a imitação pode valer tanto para desprezar quanto para elevar a atividade de quem a pratica. Se o plano da realidade verdadeira (*eidos*, para o pensador grego) somente pode ser acessado pelo pensamento (filosofia) é preciso estabelecer as diferenças entre filosofia e poesia antes de tomar a segunda por fonte de inverdades. Sendo formas de discurso, por que somente a uma delas (a filosofia) cabe o privilégio de um dizer autêntico? É preciso fundamento para dizer que os poetas são incapazes de atingir a Verdade devido a arte mimética que praticam, em virtude da qual limitam-se a criar a partir da aparência da coisa, não dela mesma. A pergunta é necessária, não apenas para compreender a atitude de Platão concernente aos poetas da comunidade ideal, mas principalmente para entrar na oposição heideggeriana ao ponto de vista que desqualifica a poesia por julgá-la incapaz de atingir a verdade.

4.4 Linguagem poética e tonalidades afetivas fundamentais: uma analogia possível

Para desenvolver o conteúdo expresso pelo título acima é preciso defini-lo de forma a transformar aquilo que se apresenta genericamente em algo bem delimitado. Só então, quando os termos estiverem livres de excessos ou preconceitos, será possível dar acabamento a tarefa. É sempre prudente delimitar aquilo sobre o que se quer falar e isso é tanto mais necessário quanto mais o conteúdo a ser desenvolvido está propício a ambigüidades e confusões. Os termos Poesia e tonalidades afetivas, enquanto motivos para uma analogia, são muito imprecisos e, devido a isso, sem contar com uma prévia elaboração que posa apresentá-los claramente nenhum ganho pode ser esperado. Assim, devemos iniciar dando a estes termos o tratamento devido para que se mostrem livres de mal entendidos. A realização pretendida consiste, portanto, em anunciar com transparência o conteúdo a que se referem às palavras do título. Em parte isso já foi feito tanto para as tonalidades quanto para a poesia, no entanto admitimos não ser supérfluo uma nova inserção para dar-lhes maior nitidez.

Neste movimento de retomada importa, sobretudo, destacar as características que permitem aproximar coisas tão distintas: de um lado o estar disposto numa tonalidade, enquanto uma das estruturas do ser-aí, de outra parte uma forma de linguagem, a poesia. Há algo de específico a ser exposto em relação a cada assunto.

Fazer uma analogia muitas vezes é visto como a tentativa de produzir uma identidade; não é este o caso da presente pesquisa. Estabelecer uma igualdade entre coisas assumidamente diversas é pura arbitrariedade, é forjar uma situação impossível de se realizar. Identificar a possibilidade de se aproximar conceitos distantes (considerando a época em que foram produzidos ou o contexto filosófico do qual emergiram) pode ser uma conquista positiva, desde que, descartando o anacronismo que ronda, sejam mostrados os fundamentos teóricos que sustentam. Levantar os pontos de vizinhança entre as tonalidades afetivas, conforme foram analisadas pelo primeiro Heidegger, e poesia, no interior de uma obra marcada por uma viragem em nada se compromete com a intenção de anunciar um caso de identidade. Se ambos os temas remetem a algo comum, ponto de vista este que nos forneceu a orientação inicial, isso não apenas torna legítima a aproximação, mas aponta ao cerne para onde devemos nos voltar.

Tonalidades afetivas retratam um dos existenciais que refletem o modo como o

ser-aí se encontra no mundo; estar afinado por uma das muitas tonalidades é, para ele, uma condição insuperável de forma que não lhe é possível atingir o estado de não-afinação. Heidegger, ao analisar as tonalidades, dá a designação distintiva de fundamentais para algumas “Embora o ser-aí sempre tenha tonalidades, algumas tonalidades são mais fundamentais que outras, no sentido de que não só abrem entes, mas também a própria estrutura do ser-no-mundo”⁵⁵. Estar afinado é o modo comum do ser-aí se encontrar nas situações próprias de sua facticidade; a característica básica da tonalidade que afina o ser-aí em determinado tom é estar atrelada a um ente intramundano particular, por meio dela se realiza uma experiência vinculada a algo ou alguma situação determinados. O tipo de experiência que propiciam é restrita e se prende sempre a um ente identificado. A tristeza, para ilustrar um caso, tem seu objeto, por mais que, às vezes, seja difícil descobri-lo. Quer apareça em sua total transparência ou esteja ofuscado o fato é que cada tonalidade pressupõe um motivo passível de conhecimento.

O temor é uma tonalidade discutida em *Ser e tempo*, também a angústia aí é tratada, mas com uma diferença: angústia é tonalidade afetiva fundamental. A diferença não está na frequência com que acontecem, mas o tipo que experiência⁵⁶ que propiciam é que deve ser primeiramente considerado. Abrir o ser-aí a totalidade dos entes é o que marca as tonalidades fundamentais. No tédio profundo a totalidade dos entes advém, na angústia é a ausência desta totalidade (ou o nada) é que se torna presente “O profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Esse tédio manifesta o ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1999, p.55). No tédio profundo tudo ao redor entedia, quando a angústia sobrevém somos suspensos ao Nada porque inexiste o “objeto da angústia”.

Apesar de haver diferença entre elas, as tonalidades (sejam as denominadas fundamentais ou não) refletem, no fundo, a experiência da facticidade do ser-aí. Sendo existenciais estão na base de tudo que ao ser-aí é possível, nada a ele se passa desligado de alguma tonalidade afetiva. Mesmo o “não sentir”, a apatia, é também um modo de se mostrar disposto, pois assim como o silêncio é uma forma de dizer, a

⁵⁵ Han-Pile (2012, p.229).

⁵⁶ A palavra “experiência” ganhou relevância a partir da discussão epistemológica conduzida pelos empiristas no século XVIII, desde então assumiu o significado relativo à interação entre sujeito e objeto. Este sentido tradicional conferido a “experiência” não tem peso em nossa discussão. Com “experiência” apenas queremos sinalizar que o mundo se abre ao ser-aí e este existe na medida em que deixa os entes viremao encontro.

indiferença é uma forma de manifestar certa inclinação.

Como se viu anteriormente, tonalidades não são eventos paralelos que nada dizem a respeito do ser do ser-aí. Quando uma tonalidade fundamental se manifesta o ser-aí pode fazer uma constatação sobre si mesmo: a nada está remetido, sua existência não está assentada sobre um fundamento capaz de lhe atribuir uma essência predeterminada, significa que seu poder-ser mais próprio é o que sobressai e com isso a ele fica exposta a oportunidade de assumir a responsabilidade de sua existência ou esquivar-se. Em outra terminologia falaríamos em tonalidade afetiva (*stimmung*) e tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*). Considerando a primeira característica essencial atribuída a disposição “Heidegger denominara *Grundstimmung* um sentimento capaz de sustentar a abertura do *pathos* da existência em seu ser-lançado” (DUBOIS, 2004, p.35).

A primeira das três características apresentadas sobre a disposição no § 29 de *Ser e tempo* consiste numa fuga; o estar-lançado do ser-aí é aberto, na maioria das vezes, sob a forma de um fechamento, *i. é*, a tonalidade afetiva põe o ser-aí em face de sua condição de lançado ao mundo, mas faz isso de um modo que a responsabilidade sobre seu ser, que tanto lhe concerne, seja esquivada. Com relação às tonalidades afetivas fundamentais (*Grundstimmung*) é justamente esta fuga que não se verifica, pois que não se realizam como reenvio para o interior da existência que se supõe mais leve. O fato de encontrarmos o ser-aí quase sempre segundo o modo impessoal da existência mostra a persistência dessa fuga de si e, por conseguinte, quão raramente se encontra numa tonalidade fundamental “Imergir no impessoal junto ao ‘mundo’ das ocupações revela que o ser-aí foge de si mesmo como seu próprio poder-ser propriamente” (HEIDEGGER, 2005, p.247).

Sobre a linguagem poética o mesmo exercício de afastar os “entulhos” que dificultam sua compreensão adequada igualmente se faz necessário. Fazer com que apareça desvencilhado de tudo que não lhe compete é tarefa premente, semelhante ao que fizemos com as tonalidades quando procuramos apresentá-las em estado latente. Nosso ponto de partida é retomar a distinção entre poesia no sentido corrente da literatura (em alemão, *Poesie*) e poesia enquanto linguagem originária (*Dichtung*). Destas, a que nos referimos desde o início é a linguagem poética originária, tendo em vista que atraiu a atenção de Heidegger quase exclusivamente. Acima do interesse pelo poema (*Poesie*) estava o interesse pela poesia, designação para linguagem originária. Para tratar da poesia Heidegger se reportava a um grupo seleto de poetas e

dentre estes a alguns poemas. Assim como nem todo poeta é exemplo do dizer próprio da poesia, também nem todo poema assim se lhe afigura. A distinção, muito característica à literatura, entre poesia e prosa somente tem validade com relação à certa concepção de poesia, aquela identificada com um estilo literário; no sentido da *Dichtung*, com o qual Heidegger se interessa, a prosa é tão poesia quanto à poesia mesma. Ocupar-se da arte de um ponto de vista ontológico implica em priorizar a discussão sobre o que há de originário para além de suas manifestações evidentes.

Antes de tocar diretamente na poesia, consideramos a incidência da viragem quanto à concepção de linguagem. O segundo Heidegger nos apresenta uma compreensão de linguagem claramente distinta daquela presente em *Ser e tempo*; numa situação diz-se “O ser- aí possui linguagem” (HEIDEGGER, 2005, p.224), enquanto na carta de 1947, que assume a ocorrência da viragem encontramos “A linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2010, p.08). No mínimo há aqui uma ampliação de um entendimento inicial⁵⁷. Em *Ser e tempo* a linguagem⁵⁸, o discurso (*die rede*) exatamente, é vista como uma das estruturas ontológicas do ser-aí, junto à disposição e a compreensão; é entendida, portanto, desde um fundamento existencial.

Tendo em vista a conferência *A essência da linguagem* a diferença fica nitidamente manifesta: se antes foi dito que o ser-aí possui linguagem, agora trata-se de dizer “Somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa. Somente então ela é. Devemos portanto frisar bem: nenhuma coisa é, onde a palavra, isto é, o nome falhar. É a palavra que confere ser às coisas” (HEIDEGGER, 2003, p.126). A obra de 1927 apresenta a linguagem como um dos fenômenos do “aí”, juntamente com compreensão e disposição. Estas três estruturas se relacionam harmonicamente, sendo inadequado o estabelecimento de qualquer hierarquia entre elas. A linguagem enquanto *discurso*, na condição de existencial, é tão originário quanto o fato do ser-aí ser um ente de possibilidades (compreensão) e sempre se encontrar afinado por uma tonalidade afetiva (disposição). A linguagem diz o ser, é o que se depreende da conferência; o tratamento que Heidegger deu à Poesia é compatível com esta afirmação.

⁵⁷ De acordo com Benedito Nunes a partir dos estudos sobre o poeta Hölderlin não só a noção de linguagem foi ampliada, mas também a de tonalidade afetiva e mundo: “É necessário, pois, saber quais eram os temas de Hölderlin, já se sabendo que se ampliam às noções de mundo, tonalidade afetiva, de linguagem, diferentemente da conexão com o simples discurso, mas sem perder de todo essa conexão, como é dito em *Ser e tempo*” (NUNES, 2007, p.121).

⁵⁸ No lugar de linguagem, seria mais apropriado falar em língua, porque o interesse de Heidegger não está voltado para a capacidade humana discursiva, mas para a língua historicamente determinada.

Da mesma forma que as tonalidades afetivas não foram concebidas como manifestações paralelas, a poesia não foi assumida como uma espécie de linguagem secundária, acessória, restrita a comunicação, etc. À medida que se mostra linguagem originária, a poesia está na base de toda arte. Assim, “Se toda arte é, na sua essência, Poesia, então a arquitetura, a escultura, a arte dos sons devem reconduzir-se à poesia. Isto é pura arbitrariedade” (HEIDEGGER, 1977, p.58). As artes, e mesmo a cultura, são todas formas do poemático⁵⁹, verdades históricas trazidas à luz pela linguagem originária – a poesia. A arbitrariedade, se acontecer, é sinal de que não se entendeu a poesia em sentido adequado, no sentido de *Dichtung*, limitando-a a arte da palavra. Toda arte passa pela necessidade da poesia; antes de esculpir é preciso que a pedra tenha sido trazida ao aberto, quando da desocultação do ente – a pedra – pode-se, então, produzir arte a partir dela. Na condição de linguagem originária, a poesia está na essência de toda arte, mas não devido a sua natureza artística e sim porque, ao trazer o ente ao aberto, dá ao artista a oportunidade de trabalhar algo compreendido. A própria arte de compor poemas, a poesia em sentido corrente, tem por base a poesia.

A produção artística, em seus mais variados modos (música, escultura, pintura, etc.), ao criar a obra ao mesmo tempo estabelece uma verdade histórica. A poesia instaura a verdade histórica de um povo, seu alcance ultrapassa os limites da pessoa do poeta. A verdade vale em sentido ampliado e nada contém de imposição unilateral.

Vimos anteriormente que a essência da arte é poesia e esta corresponde à instauração da verdade, o que nos levou a concluir que as artes em geral são todas modos diversos do mesmo dizer poemático. Contudo, é preciso atentar ao fato de que aí não se estabeleceu nenhuma relação de submissão, nem juízo de importância, pelo qual seria dada à poesia posição elevada em prejuízo das demais artes. Em sua origem todas as artes são poéticas, apenas significa que arquitetura, escultura, etc. tornam-se possíveis depois que seus “objetos de trabalho” são trazidos à clareira do ser, enfim, são nomeados pela linguagem originária. O que se passa entre as artes de modo geral e a poesia não é fruto de reducionismo, justamente porque a *Dichtung* não se resume à arte das palavras, mediante a qual se poderia produzir variações.

Para dar maior visibilidade a relação entre poema (*poiesie*) e poesia (*Dichtung*) vejamos a recepção da obra de Hölderlin feita por Heidegger, que lhe conferiu o título

⁵⁹ Sendo a poesia o âmbito de instauração da verdade, uma vez ela instaurada, a verdade se mostra uma forma possível do poemático, variação de *Dichtung*.

de “poeta dos poetas”. Aqui cabe fazermos uma aproximação oportuna entre as tonalidades afetivas e a Poesia; ao ser-aí tudo se passa desde a tonalidade que lhe perpassa, sendo assim, também o poeta deve falar desde seu estado de afinação. A poesia trabalha a linguagem originária, no entanto, nem por isso o poeta está livre do solo afetivo sobre o qual o ser-aí existe. Por maior que seja sua especialidade ao poeta não foi dado o direito de poder se desfazer da condição de ente que, lançado ao mundo, existe envolvido por uma atmosfera afetiva. Pensar no poeta como alguém que pode neutralizar os efeitos da afinação provocada pela tonalidade que lhe incide, como se pudesse negar uma das estruturas do ser-aí – a disposição – seria conceber deuses no lugar de homens. Equívoco semelhante pode surgir caso se entenda por “disposição interior” a eclosão de um ato da vontade. Na conferência sobre o hino “Germânia” de Hölderlin (caso mais emblemático de poesia) Heidegger diz:

[...] ainda não tínhamos pensado numa coisa, a saber, que a voz do dizer tem de estar afinada, que o poeta fala partindo de uma disposição interior, que define o território e impregna o espaço, sobre o qual e no qual o dizer poético instaura um ser. Chamamos a esta disposição a disposição fundamental da poesia (HEIDEGGER, 2004, p.81).

A *Grundstimmung* ou tonalidade afetiva fundamental abordada em *Ser e tempo* foi a angústia; a propriedade mais notável desta tonalidade, segundo a analítica existencial, era revelar ao ser-aí o seu ser mais próprio. Por meio da angústia o ser-aí se encontra perante a si mesmo – situação de fato que lhe põe em posição de assumir-se enquanto ser de possibilidades ou imergir no impessoal “A angústia arrasta o ser-aí para o ser-livre para... (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O ser-aí como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, a responsabilidade desse ser” (HEIDEGGER, 2005, p.252). Se pudéssemos dar voz à angústia, poderíamos, então, sustentar que o seu dizer consiste em convocar à responsabilidade de se assumir como ser finito e de possibilidades sempre abertas. Como vimos, a primeira característica ontológica da disposição afetiva consiste em, na maior parte das vezes e antes de tudo, encaminhar o ser-aí para um desvio, uma fuga de si mesmo; “A angústia, ao contrário, retira o ser-aí do seu empenho de-cadente no ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2005, p.253). O que se evidencia pela angústia, em última instância, é a situação de estar - lançado, ao ser-aí fica manifesta sua essência mais radical. O ser-aí se descobre enquanto ser de existência, não de realidade; quer isto dizer que ser projeto constituído de

possibilidades e o que se dá a conhecer por meio dessa *Grundstimmung*.

Na interpretação do hino *Germânia*, Heidegger nos fala de outra tonalidade fundamental- o luto, cuja propriedade já não é mais revelar ao ser-aí seu poder-ser mais próprio, mas ao ser- aí histórico de um povo seu ser. A tonalidade fundamental do luto, estimada na interpretação do hino de Hölderlin, não fala em ser-aí singular como o fez *Ser e tempo*, mas em ser-aí de um povo, historicamente determinado. Quando Hölderlin compõe poesia, neste momento, e mais de uma pessoa que se põe ao trabalho, o que se faz presente em sua poesia ultrapassa os limites do discurso do ser-aí singular para assumir o discurso de um povo. Certamente Hölderlin faz poesia desde a tonalidade afetiva que lhe perpassa e nem por isso seus poemas têm por objetivo a tradução de seu estado de afinação. A produção de Hölderlin situa-se no âmbito da poesia, o artista faz poema da poesia, utiliza-se da linguagem num sentido que vai além do meramente instrumental⁶⁰. A origem de sua poesia extrapola os limites de suas experiências de vida; para Taminiaux (1995) “O que rege o seu canto não lhe pertence e sim ao seu povo”. Heidegger também já havia se manifestado igualmente quando disse que Hölderlin é o poeta dos alemães⁶¹.

No hino *Germânia* a tonalidade afetiva do luto sagrado define a situação em que o poeta cria; sua criação se direciona ao ser-aí histórico do povo alemão. Luto sagrado, no contexto de *Germânia*, diz respeito à afinação instaurada pela fuga dos deuses. Quanto ao que cumpria a angústia, *Grundstimmung* de *Ser e tempo*, põe o ser singular perante a oportunidade de assumir-se, instalar o ser-aí as beiras de uma decisão, algo de semelhante se passa com o luto sagrado, afinação de um povo “A *Grundstimmung* do poema desempenha, portanto, em relação à individuação mais própria de um povo, o papel que desempenhava a angústia no centro do foro interno” (TAMINIAUX, 1995, p.223). A angústia se referia, no primeiro Heidegger, a um ente particular que era posto em face de sua constituição ontológica. Já na interpretação dos hinos em 1934-35, poucos anos após, fala-se em ser-aí histórico de um povo; este, também por meio de uma tonalidade fundamental, é levado à presença de si mesmo, é chamado a uma de-cisão⁶².

⁶⁰ Quanto a este diferencial diz Werle “Este não é alguém que somente faz poesia e junto a isso teoriza sobre a arte poética, mas alguém que poetiza a própria poesia”. Cf. Do pensamento a poesia: Heidegger e Hölderlin.

⁶¹ 1) Hölderlin é o poeta do poeta e da poesia. 2) Simultaneamente, Hölderlin é o poeta dos alemães. 3) Como Hölderlin é tudo isso, poeta do poeta enquanto poeta dos alemães, de maneira latente e difícil, ele ainda não se tornou potência na história de nosso povo.

⁶² Sobre a interpretação dos hinos, curso de 1934-35, em que convergem os temas que tratamos, NUNES

Na interpretação do hino *Germânia* de Hölderlin, Heidegger abordou algumas concepções relativamente à poesia; dentre estas: poesia enquanto exteriorização de vivências, enquanto função biológica de um povo, enquanto “expressão da alma cultural de cada povo”. Todas estas concepções retratam opiniões correntes sobre o significado e o alcance da poesia para as quais diz Heidegger: “Tudo isto é de uma superficialidade tão desoladora que nos custa mencioná-lo” (HEIDEGGER, 2004, p.35). A razão porque são mencionados se justifica pelo fato de não refletirem um modo particular de pensar, mas expõem “(...) à maneira de ser do homem do século XX e da modernidade em geral” (HEIDEGGER, 2004, p.35).

Àquela altura, no curso das interpretações dos hinos *Germânia* e *O Reno* (1934/35), se não era possível enunciar a essência da poesia ao menos cabia, para fazer frente às concepções tão disseminadas à época, dar-lhe o negativo de uma definição; isso poderia ser reunido em três pontos, como de fato aconteceu: “1. Que o poema não é a estrutura lingüística apenas existente, dotada de características de sentido e beleza. 2. Que a poesia não é o processo interior pelo qual se produzem poemas. 3. Que a poesia não é a ‘expressão’ lingüística de vivências interiores” (HEIDEGGER, 2004, p.36). A refutação destes três pontos resumia a tarefa inicial para que, em seguida, fosse possível consolidar o sentido ontológico de poesia. Quanto ao primeiro ponto, cumpria escapar ao esquema da Estética moderna, abandonar a pretensão de criar uma filosofia da arte ocupada nas discussões em torno do Belo; em igual medida era preciso não circunscrever a poesia ao debate estritamente voltado para a filosofia da linguagem. O segundo ponto seria contornado pela exposição da relação entre poesia e verdade; desta forma, a linguagem poética sairia do âmbito individual para se revelar o dizer de um povo histórico. Por fim, numa ampliação de sentido, a poesia se mostraria a linguagem originária, livre do subjetivismo moderno, mais que capacidade comunicativa de um ente ao se revelar a linguagem do ser.

É evidente a distinção feita entre poesia e poema e foi a partir daí que se chegou à essência da poesia. Quanto a isso, aquilo que nas interpretações dos hinos foi ensaiado recebeu conclusão pouco mais tarde em *A origem da obra de arte*. O texto que reúne três conferências de 1936, publicado primeiramente em 1950, sai

(2012b) diz que “Trata-se, na verdade, de um texto de transição da Ontologia Fundamental à Hermenêutica da Poesia” (NUNES, 2012, p.92). Sendo assim, é evidente que temas próprios da Ontologia Fundamental, caso das tonalidades afetivas exploradas no âmbito de uma analítica existencial, encontram-se junto à discussão da poesia.

das caracterizações negativas para declarar o que constitui a essência da poesia. O que mais se criticou nestas caracterizações foi a idéia, muito comum, de que poesia (e sua face visível, o poema) está diretamente relacionada com estados interiores do poeta, como se se reduzisse a meio de expressão das emoções. O poema, neste sentido, seria tanto o veículo de emoções quanto o resultado da imaginação de quem o produziu. Certamente, o poema sempre vem à tona desde a tonalidade afetiva que transpassa quem o produz, o poeta existe sob a condição de se encontrar “*disposto para...*”, situação que caracteriza o que foi nomeado por disposição *Befindlichkeit*; esta idéia contrastava diretamente com a abordagem heideggeriana, pois poesia não se resume em meio de expressão linguística, nem poema se mostra o reflexo das emoções.

Antes mesmo de nossos comentários finais, é conveniente recuperar o objetivo norteador que nos encaminhou à discussão dos temas: tonalidades afetivas e linguagem poética. O primeiro está comprometido com o projeto da ontologia fundamental desde onde foram enunciadas suas características ontológicas descobertas pela *analítica existencial*; apesar disso, como já declaramos, o tema das tonalidades afetivas foi retomado em contexto diverso daquele de *Ser e tempo*. Quanto à linguagem poética, esta foi motivo de decidida investigação quando Heidegger já produzia envolvido com o *Ereignis*. Promover uma analogia entre os temas de forma alguma representa a tentativa de criar identidade entre eles. Como já sabemos cada tema foi requisitado para cumprir papel distinto no interior da discussão da qual brotaram. Pretender torná-los iguais, em qualquer sentido, configura flagrante arbitrariedade. A aproximação deve se dar, isto sim, pela consideração de que tonalidades afetivas e linguagem poética estão inseridos em contextos diversos, porém alinhados a uma única questão. Para se tornar coerente aos esforços, a analogia deve procurar primeiramente por aquilo com que cada um contribuiu face a questão do ser, anunciada em *Ser e tempo* e perseverada em seguida, apesar do “fracasso”. Isto posto, passamos aos comentários finais.

5. COMENTÁRIOS FINAIS

A presente pesquisa se empenhou por tratar de dois temas pertinentes à obra filosófica de Martin Heidegger (1889-1976): tonalidades afetivas e linguagem poética. Cada um destes temas (acolhidos como também objetos de nossa pesquisa) foi mais amplamente investigado em momentos específicos no caminho do filósofo. Considerando que a abordagem das tonalidades afetivas se deu conforme estas foram interpretadas e descritas pela analítica existencial presente em *Ser e tempo* (obra publicada em 1927), e que a discussão da linguagem poética, por sua vez, esteve alinhada à poesia concebida em meados da década de 1930, levamos em conta a ocorrência da viragem (*Kehre*). Ao considerarmos este acontecimento, alinhamo-nos a conhecida interpretação de Willian Richardson que, estudando a obra do filósofo, definiu a existência dos “primeiro Heidegger” e “segundo Heidegger”. Tal interpretação particular não representa consenso; contudo, questionar seus fundamentos é irrelevante em face de nossos objetivos. Apesar de a viragem definir a existência de um “primeiro Heidegger” e depois um “segundo Heidegger” (de acordo com a interpretação que assumimos) ela, contudo, não representa o ponto médio de uma ruptura temática. Isso porque o caminho de investigação do filósofo se manteve o tempo todo direcionado a uma única questão, que impôs a necessidade de readequação do projeto ambicionado em *Ser e tempo*. Longe de representar a existência de fases contraditórias, a *viragem* é, no fundo, fator de unidade.

A pesquisa assumiu como objetivo central a proposta de uma interpretação pouco usual sobre Heidegger, sendo a sua coerência amparada por algumas observações. De início, notamos que tonalidades afetivas e poesia foram investigadas de um ponto de vista ontológico e este fato, por si só, distingue o pensamento de Heidegger referente às concepções predominantes para os mesmo conceitos. O caráter ontológico conferido aos temas mencionados é, afinal, o que dá garantia para uma primeira aproximação.

Mais do que descrever um caminho de pensamento (com todo o aporte teórico que lhe é cabido) procuramos oferecer, na presente dissertação, uma possibilidade de leitura que relacione noções muitas vezes vistas como incompatíveis. Certamente, aqueles que acompanharam o desenvolvimento do filósofo nos anos de 1920, cujo ponto alto foi *Ser e tempo*, se surpreenderam quando, na década de 1930, apareceu, explicitamente, o tema da poesia. Além do igual tratamento ontológico que

receberam, outro fator que nos permite aproximar tonalidades afetivas e linguagem poética é o fato de estarem atreladas à mesma e única questão filosófica do pensador alemão. Os conceitos responderam, portanto, ao mesmo anseio e de acordo com que lhe era possível reivindicar.

No lugar da pretensão de entregar um conhecimento definitivo, a presente pesquisa seguiu no sentido de atingir um ponto em função do qual seja possível produzir conclusões. Deixar aflorar os conceitos implicados na analogia foi considerado uma das tarefas mais importantes, não apenas para esclarecê-los, mas para situá-los na problemática de onde emergiram. A pergunta pelo sentido do ser, à medida que foi anunciada como a questão ontológica por excelência, cumpre papel de substrato sobre o qual apareceram e foram interpretados. Ao projeto da ontologia fundamental, constante no “primeiro Heidegger”, as tonalidades afetivas adquirem importância por que remetem à estrutura essencial do ser-aí; analogamente, a interpretação de alguns poemas (de alguns poucos poetas), desde os quais a poesia mesma foi discutida, interessou ao “segundo Heidegger” por que neles é possível constatar um tipo de linguagem que não se resume a face visível da comunicação, quer dizer, vai além da instrumentalidade da língua.

O ponto de partida que adotamos em nosso trabalho foi o tratamento das tonalidades afetivas (cuja estrutura foi primeiramente exposta no §. 29 de *Ser e tempo*) e que seguiu até a viragem do pensamento ocorrida na década de 1930, chegando à discussão do “*pathos*” da linguagem poética. Seguimos o tema até o momento em que o pensamento “virou” e, então, novo aparato conceitual foi requerido e o projeto *Ser e tempo* reavaliado; neste contexto surge a discussão da poesia enquanto *Dichtung*, linguagem originária desvinculada da analítica do ser-aí, mas remetida ao próprio ser.

Ao longo de nosso *Primeiro Capítulo*, as tonalidades afetivas foram descritas tendo em vista a condição existencial que lhes torna possível, ou seja, mediante um dos existenciais originários do ser-aí, a disposição (o “*encontrar-se disposto a...*”), tão crucial quanto *compreensão* e *discurso*. Elas põem em evidência uma estrutura ontológica (a *disposição*); é daí que emanam, da condição de lançado do ser-aí, situação que o mantém sempre “propenso a...”, mesmo quando a nada parece estar voltado (apatia). Significa que suas manifestações, as mais visíveis ou mesmo sua suposta ausência, contêm um conteúdo de verdade em relação ao modo como o ser-aí se mantém jogado ao mundo. Ao questionar sobre como se dá o “aí” do ser-aí, ou

seja, como ele se encontra de fato lançado no mundo, a analítica existencial indica que este sempre está num modo de “encontrar-se em...”, cuja expressão alemã *Befindlichkeit* traduz. Inclusive a presumida disposição neutra do cientista mostra-se como um “achar-se disposto à neutralidade”.

Nesse capítulo, a exposição da analítica existencial seguiu até atingirmos o que foi denominado de “fracasso” de *Ser e tempo*. Tal fracasso, como se viu, teria se dado em virtude de o projeto da ontologia fundamental ter passado por um *reposicionamento*, preservando, no entanto, a questão que visava responder. O resultado a que a analítica existencial chegou foi de que o sentido do ser, visado pela ontologia fundamental, não pode ser atingido pela investigação de um ente, ainda que privilegiado. A assim chamada viragem (*Kehre*) no pensamento daí resultante, observada na década de 1930, diria respeito, portanto, à mudança de rumos da investigação, quando o ser-aí deixa de cumprir o papel de esteio à pergunta sobre o sentido do ser e o questionado torna-se o ser ele mesmo.

Com a dita viragem, alguns temas que antes foram apenas levemente explorados, passaram a ser aprofundados; novos conceitos também se observam no “segundo Heidegger” numa clara tentativa de restabelecer a pergunta movente de *Ser e tempo*. É o caso de *Ereignis*, por exemplo. A pergunta pelo ser levada a efeito pela analítica do ser-aí, desde a viragem, foi explorada sob a perspectiva da verdade histórica do seu acontecimento. A superação da metafísica não pode ser atingida usando os mesmos instrumentos que a tradição historicamente usou. Assim, no Heidegger da década de 1930, o que se persegue é uma forma de pensamento que não seja representacional. Em vista disso, nossa pesquisa se empenhou em indicar que, no Heidegger tardio, a poesia aparece como linguagem diferenciada que, portanto, não se reduz a um meio de comunicação e, ao mesmo tempo, se apresenta, no campo da linguagem, como a modalidade de pensamento condizente com o projeto realocado pós-viragem.

Devido à necessidade de tratar a questão do ser sob a perspectiva da verdade do seu acontecimento histórico, projeto do “segundo Heidegger”, a poesia foi requerida. Em função disso, devemos concluir que Heidegger encontrou na poesia um meio de expressão coerente com seu trabalho redefinido após o “fracasso” de *Ser e tempo*. Como vimos, a essência da poesia é a instauração da verdade; neste sentido, a linguagem poética importou porque expõe o ser, à medida que expõe o acontecimento

histórico de sua verdade. Justamente pelo fato da verdade vir à tona no instante em que se poetiza, a poesia se mostrou a linguagem que devia dar amparo ao trabalho de restabelecimento da questão ontológica. A ocupação com a poesia não apareceu para subsidiar um ponto de vista sobre arte, mas sim para tratar de linguagem capaz de dizer o ser em sua verdade.

No último estágio (Capítulo III) da nossa pesquisa, investigamos o tratamento dado à poesia. Abordamos, assim, como ela expressa aquilo que apenas havia sido mencionado no §. 34 de *Ser e tempo*. Numa dada proporção, a dissertação ora apresentada realiza o que no referido § 34 foi apenas levantado enquanto possibilidade⁶³ Compreender a poesia, conforme faz o “segundo Heidegger”, implica em estudar a sua recepção da obra de Hölderlin.

Na poesia de Hölderlin, assim pudemos depreender, encontra-se a imbricação das tonalidades afetivas caracterizadas pela analítica existencial com um tipo de linguagem originária capaz de (ao nomear pela primeira vez) trazer o ente ao aberto. Deste modo, tanto o poema quanto seu criador estariam contagiados por alguma tonalidade afetiva. Além da simbologia essencial de toda linguagem, situa-se a poesia – enquanto dizer que promove o ente – a clareira do ser; igualmente, além das manifestações emotivas, sentimentais, a tonalidade afetiva reflete uma estrutura ontológica ao tornar evidente que o ser-aí está sempre numa situação de “encontrar-se em...”.

Temos, até aqui, em linhas bastante gerais, o resumo de nosso percurso e algumas conclusões pontuais. Mas o que se depreende da pesquisa como um todo? Ao se referir a profusão de escritos sobre a interpretação heideggeriana sobre as tonalidades afetivas, Trawny (2013, p. 81) contribui para que possamos tornar mais claro o alcance de nosso trabalho ao dizer que: “um dos problemas dessas interpretações é a pretensão de esclarecer a aparente contradição entre uma compreensão descritiva e uma outra inteiramente poética das ‘tonalidades afetivas’ e ‘tonalidades afetivas fundamentais’”. Desse problema estivemos livres desde o início, pois partimos da consideração de contradição apenas aparente entre linguagem poética e tonalidade afetiva.

A analítica existencial, desenvolvida em *Ser e tempo* (portanto, ainda na ambiência do “primeiro Heidegger”), não vê nas tonalidades afetivas simples

⁶³ Cf. Introdução, p. 06.

manifestações sentimentais dadas ao gosto de quem as manifestam; pensadas assim, seriam elas nada mais que o reflexo de estados subjetivos, consoante ao sentido de subjetividade legado pela modernidade e criticado por Heidegger nos dois momentos de sua produção filosófica. A esta altura (1927), a análise se mantinha alinhada ao ente que devia sustentar o projeto da ontologia fundamental. Em 1929, ainda encontramos os pressupostos da analítica existencial, presentes no curso publicado com o título *Conceitos fundamentais da Metafísica: mundo-finitude-solidão*. A partir das análises desse texto de Heidegger, vimos que, ao contrário do subjetivismo, as tonalidades afetivas contêm um aspecto fático, ou seja, acontecem a despeito das vontades particulares. Em sentido distinto das concepções reinantes (a exemplo da psicologia empírica), tais afetos foram compreendidos do ponto de vista da constituição ontológica do ser-aí.

A contraposição de Heidegger, levada a efeito pela analítica existencial, teve em nosso trabalho a ênfase de que as tonalidades afetivas, por derivação, não raro são interpretadas sob aspecto fisiológico, como sendo acontecimentos secundários em resposta ao estímulo que as antecede. Entretanto, a origem das tonalidades afetivas não se encontra em fenômenos fisiológicos, mas sim na condição de lançado (*Geworfenheit*) do ser-aí. O estar-lançado determina uma estrutura ontológica da qual faz parte o estado de seu “encontrar-se em...” este é que situa o acontecimento dos mencionados afetos. Os entes nos afetam por que já nos encontramos lançados aí para responder a suas requisições fáticas. Esta, ou aquela outra, tonalidade afetiva pode, assim, irromper em nós devido a estarmos sempre em estado de “disposto a ser afetado” pelos entes que nos vêm ao encontro.

Quanto à poesia, vimos que assumiu relevância no “segundo Heidegger”; só então passou a tema explícito e foi considerada em si mesma, em seu valor de verdade. Em *Ser e tempo*, por exemplo, foi apenas citada no interior de uma discussão “maior” (a linguagem), ou melhor, foi considerada à margem da exposição do existencial discurso (*rede*), o qual precisava de prévia e devida elaboração sobre o tema da linguagem. As escassas referências a poesia, neste momento de sua obra e da forma como foram feitas, não permitem que se conclua se Heidegger já produzia tendo em vista a diferença entre poesia e poema. As interpretações sobre os hinos em 1934 assumem o sentido claramente ontológico para poesia, enquanto as passagens do tratado de 1927 que falam de poesia parecem remeter ao sentido ôntico.

Sair da simples citação da poesia vinculada à noção de linguagem, para discuti-la explicitamente enquanto *Dichtung*, foi um dos acontecimentos marcantes do Heidegger pós- viragem. Isto se deu, em nosso entender, por que nela se viu uma relação direta com a questão relativa ao ser enquanto verdade. A poesia foi elevada a qualidade de linguagem originária, ela agora é condição de possibilidade de qualquer possibilidade de comunicação. A linguagem saiu do seio do ser-aí e foi declarada poesia, em sua essência. As artes, inclusive, resumem-se em formas do poemático, à medida que carecem do ente trazido ao aberto da clareira (*Lichtung*) que a poesia proporciona. O projeto da ontologia fundamental girava em torno de um ente privilegiado, sobre o qual recaiu a discussão das tonalidades afetivas (“encontrar-se em...”, *Befindlichkeit*) e da linguagem (discurso, *Rede*).

Julgamos ter chegado à conclusão de que, Heidegger ao pensar a poesia espera o mesmo que espera da obra de arte: a superação da Metafísica, a partir de um outro começo, um começo marcado pelo pensamento meditativo, em nada representacional. A poesia, deste modo, foi requerida em função da pergunta pelo ser, seu interesse não se deveu com relação a uma estrita discussão artística – o objetivo, diga-se enfaticamente, não era o de criar uma filosofia da arte, também não importava discutir a linguagem poética no interior da problemática envolvida com a filosofia da linguagem (não foi enquanto meio de comunicação que a poesia despertou o interesse de Heidegger).

Se não foi por interesse literário, nem mesmo em filosofia da linguagem, o que, então, conduziu a problemática levantada em *Ser e tempo* para o âmbito da poesia? Em *Interpretações da poesia de Hölderlin* encontramos a direção para uma possível resposta; em tal texto temos que: “As presentes *interpretações* não pretendem ser contribuições para a estética e a pesquisa literária. Elas decorrem de uma necessidade de pensamento.” (HEIDEGGER apud WERLE, 2005, p. 27). A necessidade mencionada na passagem, claro, diz respeito à pergunta levantada sobre o sentido do ser, cuja conclusão não foi atingida pela analítica existencial. Há, portanto, uma questão maior que dirige o trabalho em relação à poesia e esta ultrapassa a preocupação com o campo da linguagem. A necessidade de tratar de uma linguagem que não se defina enquanto discurso (*Rede*) de um ente privilegiado (ser-aí), mas assume a forma da linguagem do ser, encaminhou Heidegger à reflexão sobre poesia.

Em nossa compreensão, resultado da pesquisa, é que a aproximação mais

evidente entre poesia e tonalidade afetiva se dá ao analisarmos a obra de Hölderlin, e como esta foi assimilada por Heidegger. Os dois conceitos cumpriram, cada um a seu modo, papel de destaque em momentos distintos de sua produção filosófica, cujo desenvolvimento (ao lidar com a questão do ser) contou com estratégias diferentes. Na poesia de Hölderlin viu-se a possibilidade do despertar de uma tonalidade afetiva capaz de fazer o ser-aí histórico de um povo (os alemães) abrir-se a uma época marcada pela atmosfera da “fuga dos deuses”. Esta mesma poesia seria competente para fazer emergir no povo alemão a tonalidade que o conduziria a um novo começo, cujo pensamento (note-se que a linguagem é uma forma de pensamento) fugiria ao esquema representacional da tradição metafísica. Quando, no § 34 de *Ser e tempo*, Heidegger apontou para a relação entre poesia e tonalidades afetivas não tinha em mente que pudesse encontrá-la em Hölderlin. As interpretações dos hinos *Germânia* e *O Reno* tiraram a relação ali apontada do campo da possibilidade para sua efetivação; em *Germânia* a tonalidade afetiva abordada foi o luto sagrado, por consequência da fuga dos deuses.

O que se disse da angústia em *Ser e tempo*, tonalidade afetiva que põe o ser-aí diante de si mesmo, agora, no Heidegger da viragem, por uma ampliação fala-se de tonalidade para o ser-aí histórico, tendo permanecido o sentido de atmosfera envolvente que influencia na compreensão, tanto quanto esta também influencia no modo de se encontrar afetado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de MARTIN HEIDEGGER:

HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003.

_____. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, Col. “Biblioteca de Filosofia Contemporânea”, 1977, no. 12.

_____. A constituição onto-teológica da metafísica. . In:_____(Org.). **Conferência e escritos filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.p. 185-201. [Coleção os Pensadores]

_____. **A questão da técnica**. Trad. Marco Aurélio Werle. In: Scientiæ Studia, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

_____. **Beitrag zur Philosophie (Vom Errigeneis)**. Gesamtausgabe Bd. 65. Hrsg. F. W. von Herrmann. 2. Durchgesehene auflage. Vittorio Klosterman: Frankfurt am Main, 1989.

_____.**Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2010.

_____. **Hinos de Hölderlin**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. **Identidade e Diferença**. In:_____(Org.). **Conferência e escritos filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.p. 173-183. [Coleção os Pensadores]

_____.**Introdução à metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

_____.Meu Caminho Para a Fenomenologia. In: **Sobre a Questão do Pensamento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, pp. 85-93.

_____.**Ontologia (hermenêutica da faticidade)**. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

_____. **O Princípio do Fundamento**. Lisboa: Piaget, 1999.

_____.**Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**.Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____.**Parmênides**. Tradução Sérgio Mário Wrublevski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____.“... poeticamente o homem habita...” In: **Ensaio e conferências**. 2. Ed. Tradução de Márcia Sá C. Shuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Que é isto - a filosofia?** In:_____(Org.). **Conferências e escritos filosóficos.** Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 27-40. [Coleção os Pensadores].

_____. **Que é Metafísica** In:_____(Org.). **Conferência e escritos filosóficos.** Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.p. 41-63. [Coleção os Pensadores]

_____. **O princípio do fundamento.** Lisboa: Piaget, 2000.

_____. **Seminários de Zollikon.** Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Petrópolis: RJ: Vozes, 2001.

_____. **Ser e Tempo.** (Parte I). Trad.: Márcia Sá C. Schuback, 11.^a ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005a.

_____. **Ser e Tempo.** (Parte II). Trad.: Márcia Sá C. Schuback, 8.^a ed., Petrópolis: Vozes, 2005b.

_____. **Ser e Tempo.** Trad.: Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. Sobre a Essência da Verdade. In:_____(Org.). **Conferência e escritos filosóficos.** Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 149-170.[Coleção os Pensadores]

_____. Sobre a Essência do Fundamento. In:_____(Org.). **Conferências e escritos filosóficos.** Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 109-148.[Coleção os Pensadores]

_____. Tempo e Ser In:_____(Org.). **Conferência e escritos filosóficos.** Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 249-301.[Coleção os Pensadores]

_____. Vier Seminare, Frankfurt am Main, 1977.

Outros Autores:

ARISTÓTELES. *Poética.* In:_____(Org.). **ARISTÓTELES** São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 27-60.[Coleção os Pensadores]

ARISTÓTELES. **Retórica das paixões.** Tradução de Isis B. B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger.** Petrópolis, RJ: Vozes. 2013.

_____. A linguagem do acontecimento apropriativo. Nat. hum.[online]. 2002, vol.4, n.2 [citado 2012-07-20], pp. 315-339. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302002000200003&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1517-2430. Acesso em 13-06-2015.

DESCARTES, R. Discurso do Método. In: Descartes. **DESCARTES** Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1996, (Os Pensadores), p. 61-127.

DREYFUS, H. L. ;WRATHALL, M. A. Fenomenologia existencial. In: DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A.[orgs.]. **Fenomenologia e existencialismo**. São Paulo: Loyola, 2012.

DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. In: **Natureza Humana**. vol.7 nº1. 129-158, jan./ jun. Curitiba: Editora UFPR, 2005.

DUBOIS, C. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.

FIGAL, G. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, H. G. **Hermenêutica em retrospectiva. Heidegger em retrospectiva**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GIACOIA, O. **Heidegger Urgente**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GREAVES, T. **Heidegger**. Porto Alegre: Penso, 2012.

HUSSERL, E. 'Philosophy as a rigorous Science', in Peter McCormick and Frederick A. Elliston (eds), **Husserl: Shorter Works**, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), 196.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002.

JAMES, W. What is an emotion? Mind. In: **Oxford University Press**, v. 9, n. 34, p.188-205, 1884.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. Da centralidade do conceito de “diferença ontológica” em *Contribuições a filosofia*. In: WU, R. (Org). **Heidegger e sua época 1930 – 1950**. v. 2, Porto Alegre: Clarinete, 2014. p. 181-196.

_____. Do caráter grego da filosofia: substância Lógos e “Homologação”. In: CARDOSO, L.; _____(Org.). **A Filosofia em Curso III**. Porto Alegre: Evangraf, 2015. p. 131-146.

LOPARIC, Z. A fabricação dos humanos. In: Alves, Pedro et al.(orgs): **Humanos e inumano**. A dignidade do homem e os novos desafios. Atas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia, p. 31-48. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

LÉVINAS, E. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MACDOWELL, J. A. A. Amazonas. **A gênese de ontologia fundamental de Martin**

Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993. – (Coleção Filosofia).

NUNES, B. **Hermenêutica e poesia** – o pensamento poético. (Org. Maria José Campos): Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **Passagem para o poético**. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Heidegger & Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2010.

_____. Heidegger e a Poesia. In: **Natureza Humana**: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas, Vol. 2. nº1. São Paulo, 2000.

_____. **Introdução á filosofia da arte**. 4 ed. São Paulo: Ática. 1999.

_____. **No tempo do niilismo e outros ensaios**. São Paulo: Loyola. 2012b.

PLATÃO. **A República**. Trad. Albertino Pinheiro. São Paulo: Edipro, 1994.

RICHARDSON, W. **Heidegger** – through phenomenology to thought. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2007.

RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SARAMAGO, L. **A Topologia do Ser**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2008.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo. a imaginação** - questão de método. Seleção de Textos de: PESSANHA, José Américo Motta. Traduções de: GUEDES Rita Correia; FORTE, Luiz Roberto Salinas; PRADO JÚNIOR, Bento (Coord.). 3.ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

STEIN, E. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

TRAWNY, Peter. **Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. 10ª Ed, Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WERLE, M. A. **Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. O encontro da analítica existencial com a arte e a poesia. In: WU, R. (Org). **Heidegger e sua época 1930 – 1950**. v. 2, Porto Alegre: Clarinete, 2014. p. 129-143.