

3. Transição: Conceitos fundamentais da metafísica

Se em *Ser e Tempo* a tonalidade afetiva fundamental era a angústia, na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger apresenta o tédio como elemento hermenêutico a partir do qual o modo de ser cotidiano do existente é interpretado. Essa opção por outra tonalidade afetiva fundamental indica a necessidade de explorar outros aspectos a partir da cotidianidade do ser-aí, que não puderam ser desenvolvidos em *Ser e Tempo*, o que não implica que a tonalidade afetiva do tédio seja mais ou menos profunda ou abrangente que a angústia. A análise do tédio traz importantes considerações acerca de conceitos centrais do pensamento heideggeriano, tais como mundo, tempo, finitude e projeto, embora sob uma ótica diferente daquela de *Ser e Tempo*. Temas como ser-para-a-morte, existência, cura e compreensão não ocupam lugar de destaque como objetos de análise nos *Conceitos*, embora a totalidade do projeto ontológico de *Ser e Tempo* possa ser pressuposta no processo de compreensão nessa preleção.

A obra *Conceitos fundamentais* divide-se em três momentos: considerações prévias sobre o significado da filosofia enquanto metafísica, interpretação da tonalidade afetiva do tédio, elucidação do conceito de mundo na tese de que o homem é formador de mundo. Explicitaremos, a seguir, a exposição de Heidegger sobre a relação da tonalidade afetiva do tédio com os conceitos de tempo e mundo. Além disso, interpretaremos os significados da tese de que o homem é formador de mundo. Cabe salientar que não se trata de uma exegese dessa obra, mas de uma apropriação do pensamento heideggeriano, a fim de esclarecer o fenômeno do novo, que ganha outras dimensões na análise do tédio, do mundo e do tempo.

Para os nossos objetivos, cabe destacar de uma maneira preliminar, que o conceito de mundo, assim como alguns outros, que também foram expostos em *Ser e Tempo*, aparecem nos *Conceitos* de uma maneira diversa daquela sob a qual se haviam apresentado anteriormente. Assim como em *Ser e Tempo*, uma tonalidade afetiva é o fio-condutor da exposição. No entanto, esse fio-condutor aponta agora para outros aspectos da existência cotidiana, que não se viram em

Ser e Tempo. Apresentaremos esses aspectos mais adiante, mas cabe salientar aqui que o conceito de mundo foi o que modificou mais radicalmente o seu espectro de sentidos. Em *Ser e Tempo*, o mundo é a totalidade de referências que, desde sempre, compõe a existência do ser-aí. Portanto, o mundo tem o caráter ontológico de condição de possibilidade para qualquer relação de ser que o ser-aí desenvolva. No entanto, nos *Conceitos*, embora o mundo não deixe de ter esse caráter já previamente discutido em *Ser e Tempo*, ele passa a adquirir outras nuances, que desembocarão numa tese que não havia sido proposta na obra anterior – a de que o homem é formador de mundo. Como se dá essa guinada no pensamento heideggeriano e quais as conseqüências disso numa interpretação do fenômeno do novo, é o que procuraremos apresentar a seguir.

A discussão sobre a tonalidade afetiva do tédio inicia com o questionamento do que significa propriamente um despertar. Nessa discussão, Heidegger mostra que uma tonalidade afetiva não é algo que surge como resultado de um querer que conscientemente decide o seu estado de ânimo. Não se trata desse sentido de despertar, mas de deixar o que dorme vir a estar acordado, como ele próprio esclarece:

tonalidade afetiva – não é justamente isto o que menos se deixa inventar, mas que sempre se abate sobre alguém; não é justamente isto que não estamos em condições de impingir, mas que se conforma por si mesmo? Não é justamente isto que não se alcança através da mera coação, mas em que caímos? Nesse sentido, podemos e temos o direito a uma tal tonalidade afetiva quando a deixamos ser e não a alcançamos através de um impulso artificial e arbitrário. Ela já precisa estar aí. O que podemos fazer é apenas constatar-la.¹

A constatação, por si só, não é uma tarefa menor, já que exige o esforço analítico de deixar manifestar-se o fenômeno da tonalidade afetiva do tédio. Essa manifestação corresponde ao despertar, não no sentido de um “impulso artificial e arbitrário”, mas de um deixar aparecer, a partir da coisa mesma, o fenômeno do tédio. Esse despertar não é, portanto, alcançado por meio de uma vontade deliberada, e sim, por meio de uma receptividade àquilo que sempre já está aí manifestando-se. De acordo com Heidegger, isso implica que “o despertar desta tonalidade afetiva fundamental não significa primeiramente acordá-la, mas *deixá-la estar acordada, protegê-la frente ao adormecimento*”.²

¹ HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*, p. 72.

² HEIDEGGER, M. *Conceitos*, p. 95.

O termo alemão que designa o tédio é *Langeweile*, que significa, literalmente, “tempo longo”. O questionamento heideggeriano parece ater-se, tão somente, ao problema do tempo e, no entanto, é justamente isso que o próprio autor nos esclarece como não sendo seu objetivo primeiro, e sim, o aprofundamento dos conceitos de mundo, finitude e singularização. Esses conceitos, entretanto, não estão desvinculados da análise sobre o significado do tempo. Heidegger interroga:

não paira sobre nós uma convicção antiqüíssima de que, logo ao surgir o mundo, veio à tona junto com ele o tempo; de que os dois têm a mesma idade, de que eles são igualmente originários e aparentados? Não paira sobre nós a opinião menos venerável e mais óbvia de que o finito é o temporal? Assim, a finitude se confundiria tanto com o tempo quanto o mundo. Não conhecemos a antiga doutrina da metafísica segundo a qual o singular vem a ser o singular que é através de sua respectiva posição temporal, de modo que o problema da singularização também seria um problema temporal, exatamente como as duas perguntas inicialmente mencionadas pelo mundo e pela finitude? O tempo, por sua vez, encontra-se para nós em uma relação com o tédio. Portanto, o tédio é a tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar, do filosofar no qual desenvolvemos as três perguntas pelo mundo, pela finitude e pela singularização. O próprio tempo é alguma coisa que nos determina em meio à elaboração destas três perguntas orientadoras. Se o tempo está em conexão com o tédio e é, por outro lado, o solo para as três perguntas, então a tonalidade afetiva fundamental do tédio perfaz uma relação temporal excepcional no interior do ser-aí, e, assim, uma possibilidade excepcional de responder a estas três perguntas.³

Esse é o projeto da obra e, no entanto, como iremos notar mais adiante, a análise dos três conceitos não terá a mesma proporcionalidade. Dentre eles, seguramente, é o conceito de mundo o grande fio-condutor para a elucidação da finitude e da singularização, assim como é também o possibilitador de uma compreensão mais aprofundada do tempo. A tonalidade afetiva do tédio é, inicialmente, uma questão sobre o tempo – o tempo longo. Mas Heidegger irá relacionar essa questão com uma outra igualmente pertinente e necessária para a compreensão do significado do “tempo longo” – a interrogação sobre o fenômeno do mundo, na tese de que o ser-aí é “formador de mundo”. Heidegger mostra que, de acordo com a metafísica, os três conceitos estão interligados, ou seja, são, de certa forma, co-pertinentes numa relação com o tempo. A ocorrência do mundo e o advento do tempo são concomitantes, simultâneos, de modo que um não pode sequer ser pensado sem o outro. O finito é aquilo que está no tempo, sofre

³ Ibid., p. 98.

corrupção, transforma-se, enquanto a singularização é a respectiva posição do ente no tempo. Dito de outro modo, o ente finito singulariza-se na medida em que ocupa o seu lugar no tempo, em meio ao mundo. Por ser uma tonalidade afetiva fundamental privilegiada, o tédio mostra o modo de ser do ser-aí em relação ao tempo, e esclarece, ao mesmo passo em que se adentra na sua própria explicitação, os conceitos de mundo, finitude e singularização.

O questionamento sobre o tédio divide-se em três na obra heideggeriana, aproximando-nos do fenômeno do tédio sob perspectivas diversas: a primeira é o tédio no sentido de ser-entediado por algo; a segunda é o entediar-se junto a algo; a terceira, e mais fundamental, é o tédio profundo na forma do “é entediante para alguém”. Começaremos a nossa análise pela ordem estabelecida por Heidegger.

3.1.

A primeira forma do tédio: o ser-entediado por alguma coisa

O modo como Heidegger inicia a aproximação ao fenômeno do tédio é a análise de como ele, aparentemente, ocorre cotidianamente, e isso significa entender o tédio como resultado de alguma causa. O “entediante”, entretanto, não pode ser confundido com uma causa que traz consigo a propriedade de tornar o homem entediado. Heidegger apresenta esse problema da seguinte forma:

pois o que significa o fato de certas coisas e pessoas causarem tédio em nós? Por que exatamente esta coisa e aquela pessoa, esta região e não outra? Ainda além: por que esta coisa agora e outra vez já não, por que o que nos entediava anteriormente de repente não nos entedia mais? É preciso efetivamente que haja em tudo isto algo que nos entedie. O que é que nos entedia? De onde ele vem? O que nos entedia, dizemos que causa tédio. O que é este *causar*? Ele corresponde ao evento que tem lugar quando uma frente fria causa a queda da coluna de mercúrio no termômetro? Causa – Efeito! Fantástico! Ele talvez corresponda ao evento que tem lugar quando uma bola de bilhar bate em uma outra e causa através daí o movimento da segunda?⁴

Se o entediante trouxesse em si a propriedade de ser tedioso, então todas as vezes que as pessoas entrassem em contato com ele, elas deveriam sentir-se entediadas. Mas não é isso o que ocorre. Algumas coisas que pareciam ser a causa do tédio, não entediam em outras situações. Se elas não entediam sempre, não

⁴ HEIDEGGER, M. *Conceitos*, p. 101.

podem ser vistas como causas, no sentido de uma bola de bilhar que sempre causa o mesmo movimento na segunda, sob as mesmas circunstâncias.

Heidegger mostra que, costumeiramente, referimo-nos ao entediante no sentido do tédio ser uma característica objetiva do ente. Portanto, referindo-se ao livro como entediante, pretende-se que esse ente possua em si a propriedade de trazer o tédio consigo: “o próprio livro – em si – é entediante; ele não é apenas entediante para nós, para a leitura e em meio à leitura, mas ele mesmo, a construção interna do livro é entediante”⁵. Porém, ser entediante não é uma propriedade essencial do livro na medida em que está ligada, tanto ao objeto que entedia, quanto ao sujeito entediado. Não se trata de uma causa que vem do entediante, mas de um entediar-se junto à coisa. De acordo com Heidegger, “caracteres como ‘entediante’ são, portanto, *pertencentes ao objeto*, e, contudo, *retirados do sujeito*”⁶. Esse duplo aspecto do entediante é, até mesmo, contraditório e, no entanto, reflete o fato de que há uma relação, tanto com a coisa mesma, quanto com aquele que é afetado por ela de alguma forma. O entediante possui a sua vigência, não no sentido de uma causa, mas como algo que afina o homem de uma tal maneira, que ele é obrigado a deter-se consigo mesmo.

Toda essa discussão encaminha-se para um aprofundamento do entediante:

sem mais tomamos o termo ‘entediante’ sob a significação de *arrastado, aborrecedor em sua aridez*; o que não significa: indiferente. Pois quando algo é arrastado e aborrecedor em sua aridez, então vem à tona através daí que ele não nos deixou completamente indiferentes. Ao contrário: estamos presentes na leitura, entregues a ela, mas não tomados por ela. Arrastado significa: não nos prende. Estamos entregues à leitura, mas não estamos tomados por ela – só estamos sendo mantidos junto a ela. Aborrecedor em sua aridez diz: ele não nos preenche, somos *largados vazios*. Se virmos estes momentos conjuntamente em sua unidade, então talvez tenhamos conquistado uma *primeira coisa* ou ao menos nos movido – dito de maneira mais cautelosa – nas proximidades de uma interpretação própria: o que entedia, o entediante é o *que nos detém e nos larga vazios*.⁷

Essa primeira conquista a que Heidegger se refere é uma primeira aproximação do fenômeno do tédio, a partir do entediante, sem recorrer à tese corrente de que o entediante produz o tédio. Afirmar que o “entediante é o que nos detém e nos larga vazios” não significa o mesmo que dizer que o entediante

⁵ Ibid., p. 101.

⁶ Ibid., p. 104.

⁷ Ibid., p. 105.

produz em nós o tédio. Ele “nos detém” porque nos movemos junto à coisa mesma, afinados numa tonalidade que “nos larga vazios”, entregues a nós mesmos, não sendo preenchidos por qualquer elemento externo advindo da coisa.

No desenvolvimento desse tema, Heidegger começa a transição da análise do fenômeno do tédio a partir do ser-entediado “por...” para o entediar-se “junto a...”, sendo que essa transição inicia pela constatação da diferença de amplitude das duas formas do tédio.

Em meio ao ser-entediado por algo, somos mantidos presos pelo entediante: ainda não o deixamos propriamente livre. Por razões quaisquer, somos dominados por ele e estamos ligados a ele; e isto mesmo que anteriormente tenhamos nos entregue livremente a ele. Em contrapartida, no entediar-se junto a... já se realizou um certo descolamento ante o entediante. O entediante está certamente presente, mas estamos entediados sem que o entediante nos entedie particular e expressamente; nós estamos entediados – quase como se o tédio viesse de nós mesmos e seguisse tecendo a sua teia sem carecer ainda da provocação através do entediante e do estar ligado a esse último. No ser entediado por este livro, não obstante, estamos concentrados nesta respectiva coisa e justamente nesta. No entediar-se junto a..., o tédio não está mais colado em..., mas já começa a ter lugar uma certa amplificação. O tédio não cresce a partir desta determinada coisa entediante, mas se irradia inversamente até as outras coisas. Agora, ele, o próprio tédio, fornece ao nosso ser-aí – para além do entediante em particular – um estranho horizonte. Ele não se liga apenas ao entediante determinado, mas se abate sobre muitas outras coisas: tudo se torna entediante.⁸

Essa segunda figura do tédio, embora apenas anunciada enquanto tal, já traz uma diferença em relação à primeira forma do tédio, na medida em que o entediante agora já não ocupa um papel de destaque. O fato de Heidegger apontar para uma relativa independência do tédio em relação ao entediante, constitui-se num avanço para a caracterização do tédio profundo, fio-condutor para o esclarecimento dos conceitos de mundo, finitude e solidão/singularização. Nesse momento, o tédio não está mais tão atrelado a um movimento a partir do entediante, mas adquire uma certa autonomia em relação a ele, “quase como se o tédio viesse de nós mesmos”. Pois de que outra forma pode o tédio irradiar-se para todas as demais coisas, senão através do nosso ser-aí? Como vimos anteriormente, o entediante não é uma causa no sentido usual capaz de irradiar a partir de si mesmo o tédio, já que, por exemplo, nem todas as pessoas se entediam com determinada estação de trem, e nem sequer a mesma pessoa, necessariamente, se

⁸ Ibid., p. 111.

entedia, em outras circunstâncias, com a mesma estação de trem. Esse “como se o tédio viesse de nós mesmos”, irradiando para todas as outras coisas, traz consigo uma certa similaridade com o fenômeno da angústia exposto em *Ser e tempo*, pois a angústia nadifica não apenas o sentido deste ou daquele ente no mundo, mas o próprio ser-no-mundo.

No decorrer da discussão sobre o ser-entediado junto a..., passa a ocupar um lugar de destaque o significado do passatempo, como aquilo que expulsa o tédio no estímulo do tempo. O passatempo é um recurso de que se lança mão para “matar o tempo” (*Zeitvertreib*)⁹. Mas, como pontua Heidegger, “nós com certeza não afugentamos o tempo. Matar significa impeli-lo a avançar, impulsioná-lo até aí, estimulá-lo ao movimento. Mas este ‘matar o tempo’ é em si propriamente um matar o tédio, e matar significa agora: expulsar, dissipar. O passatempo é *uma expulsão do tédio: uma expulsão que se perfaz através de um estímulo do tempo*”¹⁰. Busca-se expulsar o tédio por meio de um estímulo do tempo, e isso significa: por uma aceleração do tempo. Mas não se deve ver nessa aceleração do tempo uma relação imediata do tédio com o tempo propriamente dito. Heidegger sugere que, embora se olhe constantemente para o relógio, essa postura do passatempo não está diretamente relacionada ao tempo. No exemplo heideggeriano, a impaciência quanto à espera de um trem faz com que se busque vários passatempos, mas todos eles fracassam em relação ao tédio. A cada vez, o seu fracasso mostra-se como um olhar-para-o-relógio, e esse olhar é interpretado mais corretamente, se visto como uma expressão de impaciência com a espera do trem do que propriamente um ater-se com o tempo.

O tédio é o “tempo longo”, mas não no sentido de que a extensão do tempo, tomada meramente pela medida das horas, minutos e segundos seja quantitativamente longa, e sim, no sentido fenomenológico de que este “tempo longo” é o tempo que se arrasta demais, que se torna lento demais. De acordo com Heidegger:

nós nos defendemos *contra* o curso do tempo que está se ralentando e que é para nós lento *demais*: contra este curso do tempo que nos *mantém presos* ao tédio,

⁹ *Zeitvertreib* significa algo como ‘expulsar o tempo’. Valemo-nos aqui da tradução de Marco A. Casanova que opta pela expressão “matar o tempo”.

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Conceitos*, pp. 112-113.

contra esta irresolução e hesitação peculiares do tempo. Esta irresolução e hesitação do tempo envolvem este tom maçante e paralisante.¹¹

Irresolução e hesitação são termos que trazem consigo a não-finalização de um acontecimento. O caráter de não estar finalizado, do tempo que se recusa a avançar na resolução de algo, é justamente o que o passatempo visa dissipar.

Como quer que as coisas se apresentem aí, podemos dizer a partir do ponto de vista do passatempo e em consequência de seu intuito mais próprio: no passatempo trata-se de um *empenho por dissipar a irresolução do tempo*. Mas ser lento e hesitar não dizem a mesma coisa; em certo sentido, o que hesita é até necessariamente lento: mas nem tudo o que é lento precisa ser hesitante. O tempo hesitante deve ser estimulado a andar mais depressa para que não nos paralise com a sua própria paralisia e para que o tédio desapareça. No que concerne ao nosso *problema orientador*, o que é propriamente o *ser-entediado*, conclui-se então: o ser-entediado consiste em uma *perplexidade* peculiarmente *paralisante* oriunda do *curso temporal hesitante e do tempo em geral*; uma perplexidade que aflige em sua maneira de ser. Assim, precisamos continuar investigando *como* o tempo nos aflige em meio ao ser-entediado. O tempo – mas justamente ao tentarmos apreender a lentidão, o hesitar do tempo, vimos que o tempo se tornou acima de tudo enigmático.¹²

O tempo hesitante nos retém por meio de uma perplexidade frente à sua irresolução. O modo como se pretende resolver essa hesitação é por meio de um estímulo, através do passatempo que visa dissipar o tédio, isto é, evitar que a paralisia da irresolução nos paralise por completo. Essa irresolução ou hesitação começa a se amplificar, para além dos horizontes de um entediante que nos detém, já que agora todo o mais se arrasta no curso do tempo, de uma forma paralisante.

Esse “arrastar-se” caracteriza-se por uma retenção do entediado frente ao entediante. O entediado não consegue livrar-se do tédio. Por mais passatempos de que lance mão, frente ao tédio, ele é como que arrastado, e cada vez mais, para o interior deste fenômeno. De acordo com Heidegger:

um momento essencial e característico consiste em sermos como que tragados para o interior de uma ligação fixa com este ser-entediado por algo no interior desta situação. Não conseguimos nos livrar destes arredores; e isto não porque estejamos presos ao fato e retidos pelo fato de precisarmos esperar. Ao contrário, somos cada vez mais tragados para o interior de uma ligação fixa com o que cada vez nos interessa menos: com o que cada vez se torna mais chato. Este peculiar *ser-tragado-para-o-interior-de-uma-ligação-fixa com a situação* competence a

¹¹ Ibid., p. 117.

¹² Ibid., p. 118.

este ser-entediado inequívoco e determinado através de coisas determinadas no interior desta situação determinada.¹³

Mas qual é o tempo que corresponde ao tédio, do ponto de vista da hesitação? O tempo que se visa expulsar é o tempo de um interregno, do intervalo. No exemplo heideggeriano, é o tempo que se delonga até a chegada do trem na estação. Esse interregno é o que retém o entediado junto à estação e é o tempo desse interregno que deve ser estimulado, a fim de afastar seu curso hesitante e paralisador.

O passatempo é uma espécie de ocupação, mas uma ocupação de caráter totalmente diverso das ocupações cotidianas. Não está em jogo o “com o que” nos ocupamos e o resultado deste estar-ocupado, mas tão somente o estar-ocupado, enquanto tal. Ou seja, qualquer estar-ocupado serve como passatempo, enquanto cumprir a sua finalidade de estimular o tempo. O entediante possui pouca importância nesse momento da análise, visto que não se trata mais de evitar o caráter de tédio que supostamente adviria do entediante, já que o que está sendo analisado é um estar-entediado junto a... Esse estar-entediado não pode mais encontrar uma resolução a partir de um entediante, visto que não é causado por ele, apenas retido por ele. No tempo hesitante, não há mais uma coisa-entediante específica que responde pelo tédio e, assim sendo, não há a necessidade de uma ocupação específica que vise o entediante, ou seja, qualquer ocupação serve, contanto que o tempo seja estimulado. Surge aqui a expressão “serenidade vazia” pra designar a modalização dessa tonalidade afetiva que o estar-ocupado visa extinguir¹⁴.

A serenidade vazia surge a partir de uma relação com os entes com que nos deparamos no modo de ser simplesmente dado. Nesse modo de ser, as coisas nos deixam totalmente em paz. Ao sermos deixados totalmente em paz, não sabemos o que fazer e o que ser e, assim, caímos no tédio. De acordo com Heidegger, “elas nos abandonam a nós mesmos. Porque elas não têm nada a oferecer, elas nos deixam vazios. Deixar vazio significa não *oferecer nada* enquanto algo simplesmente dado. Serenidade vazia diz: não receber nenhuma oferta do que está simplesmente dado”¹⁵. No caso analisado por Heidegger, a

¹³ Ibid., p. 131.

¹⁴ Não confundir com a serenidade (*Gelassenheit*) no pensamento após a viragem.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Conceitos*, p. 124.

estação de trem não oferece algo determinado e esperado, ou seja, a chegada do trem de uma forma antecipada, de modo que ela nos retém até a sua concretização. O interregno, que dura até a chegada do trem, torna-se entediante porque somos abandonados a nós mesmos, pela estação de trem. Estar entediado é, portanto, estar retido pelo ente que se apresenta no modo de ser simplesmente dado, na medida em que nos deixa vazios. Mas para que não nos entediemos junto à estação de trem, é preciso que a estação de trem nos ofereça algo bem determinado: que o trem que esperamos apareça. Isso só aconteceria se o tempo andasse mais rápido, fazendo com que o instante esperado chegasse. Trata-se, portanto, da espera de um acontecimento específico, num instante determinado, e, enquanto esse instante não chega, somos retidos e deixado vazios junto à estação. Sobre essa questão temporal, Heidegger propõe:

dito positivamente: para que a estação de trem não nos entedie sob esta forma determinada do tédio, é preciso que a encontremos em seu *tempo específico*, no tempo que é de certa maneira o tempo ideal de uma estação de trem: ou seja, pouco antes da partida do trem. Se as coisas possuem evidentemente a cada vez o *seu* tempo e se encontramos as respectivas coisas justamente em *seu tempo*, então talvez o tédio permaneça de fora. Inversamente: o tédio só é em geral possível porque todas as coisas, como dissemos, possuem *seu* tempo. Caso todas as coisas não tivessem o *seu* tempo, então não haveria tédio algum.¹⁶

De acordo com a tese de que “todas as coisas possuem seu tempo”, pode-se interpretar a conexão entre o tédio e o modo de ser das coisas. Essa conexão é temporal, trata-se de ir ao encontro das coisas no seu tempo específico para deixar o tédio de fora. Outro aspecto dessa tese é que as coisas não estão, simplesmente numa seqüência de agoras, numa linearidade temporal da qual fazem parte. As coisas possuem o seu tempo de ser, e é justamente por causa disso, que surge o tédio, porque se exige delas um tempo que não o delas.

¹⁶ Ibid., p. 127.

3.2.

O entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente

Na essência do tédio o ser-retido e o ser-deixado-vazio emergem conjuntamente um em direção ao outro. No entanto, essa tonalidade afetiva só pode ser visualizada com clareza a partir da análise do tédio profundo, em oposição ao tédio a partir do entediante. Nesse caso, a situação analisada não é mais a de um caso que explicitamente retrata um aborrecimento, conjugado com uma espera – o ser-retido e deixado-vazio na estação de trem. Agora, Heidegger apresenta uma situação em que o tédio passa quase despercebido:

Fomos convidados para ir a um lugar qualquer à noite. Não precisamos ir. Mas tivemos um dia tenso e à noite temos tempo. Assim, vamos. Há aí a comida de sempre com as conversações de sempre à mesa. Tudo não está somente de fato saboroso, mas também de muito bom gosto. Como se diz, as pessoas se sentam juntas depois animadamente, talvez ouçam música, conversem: tudo é espirituoso e divertido. Já é tempo de ir embora. As senhoras asseveram, e não apenas ao se despedirem, mas também no andar de baixo e do lado de fora, onde já estão entre si: ‘ – Foi realmente muito legal’; ou: ‘ – Foi extremamente estimulante’. De fato. Não se encontra simplesmente nada que pudesse ter sido entediante nesta noite; nem a conversação, nem as pessoas, nem os ambientes. As pessoas voltam, portanto, totalmente satisfeitas para casa. Elas ainda dão uma rápida olhadela sobre o trabalho interrompido à noite, fazem um cálculo aproximativo e uma consideração prévia do que tem de ser feito no dia seguinte – e, então, aparece aí: eu entediei-me efetivamente nesta noite, em meio a este convite.¹⁷

Mas que forma de tédio é essa que surge exatamente numa situação em que as pessoas supostamente estão se divertindo? Nesse caso específico, percebe-se que não há um referente explícito para o tédio. Não ocorreu o tédio com algo determinado, já que todas as coisas estavam “espirituosas e divertidas”. Por outro lado, isso indica tão somente que o tédio não surgiu a partir de um outro ente, e sim a partir do entediado? No caso mencionado, isso também não é possível, porque como tudo estava divertido, não houve tempo para que o entediado se ocupasse consigo mesmo. Não se trata, pergunta Heidegger, de uma ilusão essa sensação de tédio, já que o entediado passou justamente todo o tempo participando dos eventos da festa? Uma pista para a compreensão dessa questão está no próprio convite para a festa.

¹⁷ Ibid., p. 132.

De acordo com Heidegger, já no convite para a festa surge o tédio. Contudo, esse tédio é reprimido de maneira tal, que o entediado sequer se apercebe dele. Nessa segunda forma do tédio, muito mais sutil, o passatempo já não aparece, assim como no ser-entediado-por..., de um modo gritante. Pelo contrário, ele é reprimido juntamente com o tédio correspondente. Na primeira forma do tédio, o entediado possuía uma certa liberdade para ocupar-se, em vista do tédio. No ser-entediado-junto ao convite, o passatempo é reprimido frente às convenções sociais. Segundo Heidegger, “(...) é justamente o característico desta segunda forma do tédio, do entediar-se junto a... em contraposição ao ser-entediado por..., que com ela o passatempo fique de fora”¹⁸. Isso não significa, entretanto, que não haja passatempo algum correspondente a essa segunda forma do tédio. O que ocorre, para Heidegger, é que esse passatempo aparece transformado. Essa transformação é, ao mesmo tempo, algo totalmente explícito e, por isso mesmo, difícil de ser apreendido. O passatempo mencionado por Heidegger é o fumo, um passatempo socialmente aceito e que está pronto à mão. Ou seja, ao contrário do primeiro caso em que a situação forçava uma ação contra o tédio, por meio de uma criação de um ocupar-se qualquer, o passatempo correspondente ao entediar-se junto a... já está dado, em vista de uma série de passatempos previamente estabelecidos por convenções sociais. Desse ponto de vista, o entediado sequer se apercebe que está entediado, já que se utiliza de artifícios que estão integrados à sua situação, sendo que esses artifícios à mão demonstram, paradoxalmente, o seu caráter de estar entediado.

Numa análise contrastiva entre as duas formas do tédio até agora mencionadas, percebe-se que, no primeiro caso do tédio, há um entediante, enquanto algo determinado, ao contrário desse último, em que o entediante é indeterminado. A análise contrastiva entre as duas formas do tédio não se esgota na diferença entre entediante determinado ou indeterminado, pois aprofunda-se na distinção entre os seus momentos estruturais. No caso do ser entediado por..., os momentos fundamentais são a retenção e a serenidade vazia. Aparentemente, esses momentos não encontram espaço no segundo caso do tédio, já que, no caso do convite à festa, não há uma retenção em relação ao tempo hesitante, o próprio convidado já está em meio ao acontecimento. Aliás, é o próprio convidado quem

¹⁸ Ibid., p. 133.

decide ir para essa festa, não há algo como a espera por um determinado fato que o detém aí, como havia no caso da espera do trem. Da mesma forma, o convidado não está abandonado a si mesmo na serenidade vazia, e sim, entretido a cada momento por todos os eventos da festa.

Algo bastante característico do entediar-se junto ao convite é o “deixar-rolar”, que é implícito no evento. Durante toda a festa, não há uma inquietude que força o convidado a procurar algo, ou seja, ele não sente uma necessidade de preenchimento do seu ser, pois, aparentemente, há uma super-abundância de acontecimentos, pela qual ele precisa apenas deixar-se levar. Nesse sentido, ocorre um “deixar levar pela corrente”, em que o convidado é como que absorvido pela festa.

Nesse processo, entretanto, há um prejuízo. Esse não buscar nada constitui uma forma de escape de nós mesmos, do nosso si-próprio. Esse deixar-rolar, característico dessa segunda forma do tédio, tem dois sentidos: o de entregar-se ao que transcorre e o de deixar-se-para-trás, ou abandonar o si-próprio. A imersão no evento da festa constitui a sua entrega ao que transcorre e, nesse deixar-se levar pela corrente dos acontecimentos, o convidado abandona o seu si-próprio em detrimento da sua participação na festa.

Juntamente com esse deixar-rolar, há uma transformação da serenidade vazia. A serenidade vazia que consistia, no primeiro caso, no abandono a si mesmo durante a retenção causada por um evento que ainda não aconteceu, sofre, na segunda forma do tédio, uma radicalização e um aprofundamento que não se verificavam anteriormente. Enquanto na primeira forma do tédio, a serenidade vazia era equivalente a uma ausência de preenchimento, agora não se trata disso, pois, aparentemente, há um preenchimento por todas as situações que envolvem o convidado, trata-se de uma “formação de vazio”. Não é mais uma serenidade vazia, passível de preenchimento por parte de um ente, mas um vazio que se forma a partir do deixar-rolar em meio à festa, no abandono do seu si-próprio.

Portanto, a serenidade vazia que, aparentemente, não poderia ser concebida nos termos de um tédio junto a..., visto que não há um ente determinado que poderia ser visto como o entediante, não só pôde ser encontrada na elucidação do fenômeno da segunda forma do tédio, como mostrou-se aprofundada. Também a questão da retenção sofrerá uma modificação desse tipo. De acordo com Heidegger, o tempo “se mostra e não flui – ele *está estagnado*.”

Mas isto não significa absolutamente: ele desapareceu. Em vez disto, este *estar-estagnado do tempo é a retenção mais originária*; e isto significa, *a opressão mais originária*”¹⁹. Esta retenção é diversa da retenção que acompanha o tempo hesitante, visto que, nessa última, há um certo momento do tempo que interromperia a hesitação. A retenção pela estagnação opera em outro âmbito, que não o da relação imediata com o entediante, e, portanto, com uma determinação. O tempo estagnado, entretanto, é indeterminado. Nessa indeterminação, em meio à corrente do que transcorre, o tempo persiste. A sutileza desse fenômeno mostra a diferença entre o tempo mais originário, encoberto pelo tempo estagnado, em relação ao tempo hesitante.

Mas de que forma o tempo torna-se estagnado? O curso temporal não flui mais, pois encontra-se estagnado, a partir de um agora que acaba por dilatar-se. Essa interrupção do fluxo temporal por meio da dilatação de um agora, em que nos tornamos totalmente “presentes” para a situação, não significa uma não-existência do tempo, mas uma modulação temporal em que a nossa existência passa a ser limitada pelo tempo estagnado.

Nesse momento da análise heideggeriana surge uma importante tematização da questão temporal. O tempo estagnado traz consigo a reflexão sobre a duração de um agora que se dilata. Nesse tempo estagnado, o entediado presentifica-se totalmente para a situação em que se encontra, e, nessa presentificação, aparta-se, em certo sentido, do vigor-de-ter-sido e do seu porvir. Nos termos de Heidegger:

mas o que significa estarmos totalmente presentes nesta situação? Nisto está expresso o seguinte: não prestamos atenção no que, no como e no onde estivemos. Esquecemo-nos disto. Totalmente presentes: também não temos tempo algum para o que talvez tenhamos nos proposto para o dia de amanhã ou para uma outra tarde, para o que estamos decididos ou indecisos, para o que nos aplicamos, para aquilo de que nos safamos. Totalmente presentes para o que se passa, somos apartados tanto de nosso vigor-de-ter-sido (*Gewesenheit*) quanto de nosso porvir (*Zukunft*). Este *estar-apartado* não significa, no que concerne ao próprio vigor-de-ter-sido e ao *próprio porvir*, um expurgo e uma extração dos mesmos. Ao contrário, ele designa uma dissolução peculiar do porvir e do vigor-de-ter-sido no interior do mero presente, uma modificação do vigor-de-ter-sido e do porvir. Vigor-de-ter-sido e porvir não se perdem, não estão antes de tudo ausentes, mas se modificam sob o modo característico do encadear-se no mero presente: ou seja, na mera participação conjunta na ação presente. O tempo, durante o qual estamos assim presentes – não um tempo qualquer em geral, mas o tempo *que se estende* durante o presente da noite -, chega à estagnação

¹⁹ Ibid., p. 146.

justamente através daí. O estender-se temporal do agora é doravante bloqueado diante do sido. O agora não pode mais se mostrar como o que é anterior: com o vigor-de-ter-sido caindo em esquecimento, fecha-se o *horizonte possível para toda a anterioridade*. O agora só pode permanecer agora. Mas o agora também não pode se mostrar como o posterior, como um tal que ainda está por vir. Nada pode vir porque o *horizonte do porvir* está desarticulado. *Bloqueio* do sido e desenlace do porvir não colocam de lado o agora, mas retiram dele a possibilidade da transição de um ainda-não para um não-mais: o fluir. Bloqueado e desarticulado dos dois lados, o agora estanca em sua permanente estagnação: e se *dilata* em seu estancamento. Sem a possibilidade da transição, só lhe resta o subsistir: ele tem de ficar *estagnado*.²⁰

Nesse trecho, Heidegger comenta a temporalidade do tédio como um agora que se dilata, comprometendo o vigor-de-ter-sido e o porvir; comprometimento caracterizado por um bloqueio do sido e uma desarticulação do porvir, impedindo a transição temporal. No entanto, a impossibilidade momentânea da articulação com o sido e o porvir não diz respeito a uma ocasião fora do tempo, ao contrário, essa desarticulação é, ela mesma, um modo possível da temporalidade. O agora, que se estende na presentificação do evento, acaba por ser um tempo estagnado, cujo âmbito de ocorrências diz respeito meramente ao seu presente que, por mais dilatado que seja, não pode jamais abranger o vigor-de-ter-sido e o porvir, na medida em que são de naturezas completamente diversas.

O agora dilatado não consiste, segundo Heidegger, numa série de agoras que o formariam. A dilatação exprime justamente o caráter de ampliação do domínio do agora em relação aos outros momentos. Esse tempo descrito é apenas um agora que se dilatou porque o entediado entrega-se a ele, como que presentificando-se totalmente, e é esse estar-presente que torna característico o apartamento com o vigor-de-ter-sido e o porvir, na vigência do mero agora.

²⁰ Ibid., p. 149, trad. mod. O tradutor opta por “passado essencial” para *Gewesenheit* e “futuro” para *Zukunft*. Para manter uma uniformidade no nosso texto, preferimos vigor-de-ter-sido e porvir.

3.3.

O tédio profundo na forma “é entediante para alguém”

O tédio profundo alcança o seu limite na terceira forma do tédio, o “é entediante para alguém”. Essa terceira forma do tédio não pode, de maneira alguma, ser remetida às duas formas anteriores, ou mesmo deduzida a partir delas. Ela tem como característica uma ocorrência que não remete a nenhum ente específico. Pelo contrário, o que está em jogo, é o ente enquanto totalidade.

Não encontramos nessa forma de tédio situações em que se possa visualizá-lo de um modo determinado, ao contrário das duas formas anteriores, que diziam respeito a uma situação ou a uma ocasião determinada. Não se trata, dessa vez, de um tédio que surge por meio de uma serenidade vazia na retenção ante a espera de um trem, ou do tédio que surge junto ao convite – esse tédio pode irromper inesperadamente, de acordo com as experiências pessoais, como por exemplo, a caminhada, numa tarde de domingo, pelas ruas de uma cidade grande²¹.

Heidegger começa pela questão do passatempo, à maneira da análise das formas anteriores do tédio, para, logo em seguida, abandonar esse caminho. Dessa vez, não há algo contra o qual o passatempo possa dirigir-se. Nesse caso, a expulsão ou a aceleração do tempo não são passíveis de serem efetuadas por um determinado passatempo, já que não há um ser-entediado por..., ou mesmo um ser-entediado junto... a um ente específico. Logo, o passatempo é “impotente” frente a esse tédio. Junto a essa impotência, entretanto, o passatempo indica algo sobre o ser-aí. O fato de que ele seja impotente ante esse tédio significa a impossibilidade do seu emprego, sob o risco do entediado fechar-se para o que essa tonalidade afetiva lhe indica: “o passatempo pertinente a este tédio não falta simplesmente: ele *não é mais absolutamente admitido* por nós em consideração a este tédio, no qual já estamos afinados”²². O passatempo não é admitido porque agora não se trata mais de uma atitude com a qual poder-se-ia evitar, de algum modo, o tédio por meio de algum artifício. Ocupar-se com algum artifício que permitisse ao entediado se entreter enquanto o tempo passa, seria, nesse caso, uma

²¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Conceitos*, p. 161.

²² *Ibid.* p. 161.

leviandade perante a escuta daquilo que a tonalidade afetiva do tédio, afinando, possibilita. De acordo com Heidegger:

enquanto no primeiro caso o empenho se direciona para o abafamento do tédio através do passatempo, a fim de que *não se precise escutá-lo*; enquanto no segundo caso o distintivo é um *não-querer-ouvir*, temos agora um *ser-obrigado à escuta*; um ser-obrigado no sentido da imperatividade, que tudo *o que é próprio* possui no ser-aí e que está, por conseguinte, em ligação com a liberdade mais intrínseca. O ‘é entediante para alguém’ já nos transpôs para o interior de um domínio, em relação ao qual a pessoa singular, o sujeito público individual, não pode mais nada.²³

Ser obrigado a uma escuta, à qual, afinadamente, já se está aberto pela tonalidade afetiva do tédio, não é algo que se possa deixar de lado, por meio do passatempo. O fato da “pessoa singular”, do “sujeito público individual” não poder mais nada no interior do domínio do tédio profundo, remete à impotência do passatempo, que é sempre uma esquiva em relação ao que é despertado por essa tonalidade afetiva.

Também na terceira forma do tédio, deve-se falar na serenidade vazia e na retenção. Mesmo que agora o tédio não se dirija a entes específicos, dentro de uma situação determinada, há novamente a ocorrência dessas estruturas, embora, mais uma vez transformadas. Na análise da serenidade vazia, Heidegger interroga como pode haver algo como serenidade vazia se, dessa vez, não há um ente determinado ou uma situação determinada que deixe o entediado apenas consigo mesmo no seu ser-aí. No entanto, esse fato, longe de representar um obstáculo à compreensão da serenidade vazia, consiste no seu próprio modo de ser nessa forma do tédio. “Um vazio justamente aí, onde a cada vez, enquanto estas pessoas determinadas, não queremos nada do ente determinado da situação casual, exatamente deste ente. Mas o fato de não quisermos nada justamente aí já reside no próprio tédio”²⁴. O vazio que acompanha a terceira forma do tédio tem o caráter de um nada, da indiferença. O entediado não quer nada, e esse não querer nada não se dirige a um ente determinado, mas à totalidade dos entes.

Ele faz muito mais com que *tudo valha tanto e tão pouco*. Que tudo e o quão igual? Este tédio *obriga-nos a recuar até o ponto* em que não procuramos primeiramente para nós este e aquele ente nesta determinada situação; ele *obriga-*

²³ Ibid., p. 162.

²⁴ Ibid., p. 163.

*nos a recuar até o ponto em que todos os entes se apresentam indiferentemente entre si.*²⁵

A indiferença entre os entes já foi abordada anteriormente, na análise da tonalidade afetiva da angústia em *Ser e tempo*. Também lá, não se trata da indiferença ao ente determinado, mas à totalidade do ente, totalidade esta que nos inclui também, enquanto entes determinados.

O tédio profundo, assim como a angústia, não ocorre gradativamente num processo. Pelo contrário, ambos ocorrem subitamente, “de uma só tacada”²⁶. Esse caráter de descontinuidade mostra como o ente, que, na cotidianidade, pode refugiar-se por meio de artifícios, impõe agora um chamado do homem para o ser-aí. Trata-se de um escuta desse chamado por meio da ocorrência súbita de uma tonalidade afetiva que põe o ente, na sua totalidade, na indiferença.

Assim como a serenidade vazia, a retenção também aparece transfigurada nessa terceira forma do tédio. Inicialmente, o que chama a atenção é a indiferença característica do ente que se recusa na sua totalidade. Essa recusa é a recusa das possibilidades de ação e inação para um ser-aí. O que é apontado por essa recusa são as possibilidades que o ser-aí poderia ter e que, no entanto, se “encontram a esmo”²⁷ em meio à indiferença do “é entediante para alguém”. Nessa recusa, entretanto, o ser-aí é retido de uma forma bastante peculiar, ele é “impelido para junto da possibilitação originária do ser aí enquanto tal”²⁸. Romano Pocaí descreve essa relação entre recusa e possibilidade nos seguintes termos: “o ser-aí é essencialmente não apenas possibilidade (*Möglich*) – mas sim também impossibilidade (*Ungemöglichsein*), e, na verdade, tanto em relação a si mesmo quanto em relação ao mundo”²⁹. A possibilidade própria do ser-aí advém da completa impossibilidade de ser, impossibilidade essa que, nos *Conceitos*, constitui-se na indiferença. Essa indiferença abrange a amplitude da totalidade do ente, de modo que, como experiência da impossibilidade do ente, o ser-aí é impelido para a possibilitação.

²⁵ Ibid., p. 163.

²⁶ Ibid., p. 164.

²⁷ Ibid., p. 167.

²⁸ Ibid., p. 171.

²⁹ POCAI, R. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Freiburg; München: Alber, 1996. p. 216.

A questão temporal aparece, na terceira forma do tédio, como um banimento temporal:

o horizonte temporal bane o ser-aí, de modo que este não consegue mais seguir o ente em meio ao qual se encontra, não vê mais nenhuma possibilidade e tampouco busca alguma possibilidade de retornar concretamente a si mesmo em meio a este ente, no qual está colocado.³⁰

O banimento não é um fluir do tempo ou mesmo o alargamento de um agora, como na segunda forma do tédio. Ambas as possibilidades já não se dão, pois o que é banido é o tempo, tempo que é o ser-aí na totalidade. O ente recusa-se, no horizonte do tempo banido, e, ao mesmo tempo, essa recusa e retração impelem o ser-aí para a sua possibilidade mais própria. Portanto, o banimento não é o sintoma de uma mera exclusão do ser-aí das suas possibilidades em meio ao ente; antes, esse banimento possibilita, na medida em que impele o ser-aí para si mesmo, para o seu poder-ser mais próprio.

Da mesma forma que em *Ser e tempo*, essa decisão sobre o seu ser-próprio dá-se, temporalmente, no instante. Heidegger remete os *Conceitos* ao parágrafo 65 de *Ser e tempo* onde, segundo ele mesmo, não se teria conseguido resolver o problema da essência do instante³¹. O banimento temporal bane o ser-aí para o interior da amplitude do horizonte temporal, ou seja, o tempo bane o ser-aí para o seu próprio interior, enquanto totalidade. E é justamente do próprio interior do tempo, que surge a possibilidade de ruptura com o banimento – essa é a própria essência do tempo, que pode romper consigo mesmo, como instante. Segundo Heidegger, “o instante rompe o banimento do tempo, pode rompê-lo, uma vez que ele mesmo é uma possibilidade própria do tempo”³². Assim como no parágrafo 65 de *Ser e tempo*, o instante é o modo da temporalidade que se caracteriza pela ruptura. Não se trata do aglomerado de presente, passado e futuro, nem, muito menos, de um mero agora pontual. O instante abrange a totalidade do ser-aí enquanto temporalidade.

Nos *Conceitos fundamentais*, Heidegger descreve a totalidade visual do ser-aí como constituída pelas três visadas: aspecto (*Hinsicht*), consideração

³⁰ HEIDEGGER, M. *Conceitos*, p. 178.

³¹ Nos parece que essa não-resolução diz respeito aos limites da temporalidade (*Zeitlichkeit*) e, portanto, abrangendo também os *Conceitos*. Para Heidegger, essa questão sobre o instante encontraria a sua resolução apenas no pensamento do acontecimento-apropriador.

³² HEIDEGGER, M. *Conceitos*, p. 178.

(*Rücksicht*) e intuito (*Absicht*). As três são, ao mesmo tempo, visadas que se exprimem por meio da temporalidade, sendo o aspecto relacionado ao presente; a consideração, ao sido, no sentido de um olhar de novo; e o intuito, ao porvir. O instante traz consigo a reunião dessa visada tripla, como o ápice da temporalidade do ser-aí. Só neste ápice é que pode haver algo como a decisão do ser-aí em meio à situação concreta em que se encontra. Assim, o instante, que corresponde à totalidade visual do ser-aí, emerge da própria essência do tempo, como uma reação à indiferença da totalidade do ente que se recusa, pois, de acordo com Heidegger, o “ente na totalidade recusa-se na *abrangência* citada, segundo todo e qualquer aspecto, em função de todo e qualquer intuito e em relação a toda e qualquer consideração”³³. Aspecto, intuito e consideração, constituem a visada do ente e, ao mesmo tempo, uma visada temporal da totalidade do ente.

Portanto, o banimento do tempo e o instante que eclode através da essência mesma do tempo estão interligados como indicativos um do outro. A recusa e a retração do ente a partir do banimento do tempo no tédio, abrem o ser-aí para o “ápice do instante”³⁴. Essa abertura, através da tonalidade afetiva fundamental do tédio não é algo simplesmente dado que ocorre, mas um chamado que exige uma correspondência, pois, ao banimento para o interior da amplitude temporal, pertence o ápice do instante, como sendo o propriamente possibilitador.

De acordo com a sua essência, isto tem lugar de tal modo que nem somos simplesmente abandonados às cegas à mercê deste banimento, nem de uma maneira tal que possamos agarrar o instante. Nós recebemos muito mais *ambos* ao mesmo tempo – o instante recusado e dado a conhecer. Ambos – o que não são dois, mas um - unitariamente *o uno* que nós, que o ser-aí em nós projeta ritmadamente para o interior da amplitude do horizonte temporal de sua temporalidade, e que, assim, só consegue recuperar o seu ritmo justamente em meio ao instante do agir essencial.³⁵

O ser-aí é, portanto, uma unidade de dois modos distintos da temporalidade, os quais, no entanto, indicam-se um ao outro. Em meio a esse conflito, entre o instante recusado e o dado a conhecer, há o homem, na sua situação concreta, tendo de agir. O ápice do instante é a temporalidade, que abre o homem para a sua possibilidade mais própria, a qual não está efetivada, mas indicada, por meio da recusa do instante. O instante, porém, não deve ser

³³ Ibid., p. 169.

³⁴ Ibid., p. 179.

³⁵ Ibid., p. 179.

compreendido como um momento delimitado e determinado no tempo, como um fragmento da seqüência de agoras do tempo vulgar, passível de um saber reflexivo, ou fruto de uma vontade consciente: “o ápice do instante não é nem escolhido enquanto tal, nem refletido, nem sabido”³⁶. Isso significa que o tempo do instante irrompe subitamente, não é calculado, pois só se pode calcular aquilo que se mantém numa temporalidade vulgar, que trabalha com a constância da série de agoras indiferentes. Por outro lado, o tempo do instante não é o resultado de um querer cotidiano, de uma deliberação voluntariosa – o instante surge como resposta ao chamado do ser, dada quando o homem cotidiano é levado ao limite da indiferença do ente. Heidegger denomina a situação cotidiana do homem um “eclipse da brevidade”, ou seja, um eclipse da incisividade característica do ápice do instante. Essa incisividade é obscurecida na cotidianidade do homem, na medida em que o instante, como a possibilidade própria, é velado. Mas, Heidegger nos alerta, o instante não desaparece, ele continua sendo a possibilidade das possibilidades mais próprias, embora recusado no banimento do tempo.

3.4.

O homem formador de mundo

A exposição sobre a temporalidade, a partir do fio-condutor da tonalidade afetiva do tédio, prepara o caminho para a discussão sobre o significado do mundo. Tal como em *Ser e tempo*, o mundo adquire uma importância central nos *Conceitos*, embora, nessa última obra, ocorra um deslocamento conceitual em relação à caracterização de *Ser e tempo*.

Em *Ser e tempo*, o mundo é condição necessária para a existência do ser-aí, e isso significa que o mundo não é a soma de todos os entes meramente presentes, em meio à qual encontrar-se-ia o ser-aí, nem tampouco é algo encontrado por meio de reflexão, como sendo exterior a uma consciência. Em qualquer ato do ser-aí, o mundo já está pressuposto, de modo que a expressão unificadora “ser-no-mundo” não é um aglomerado de entes que estariam justapostos, mas um modo de ser que só é possível na síntese, sempre anterior às

³⁶ Ibid., p. 179.

reflexões epistemológicas. Ser-no-mundo indica a facticidade, ou seja, o fato de que, antes mesmo de qualquer interrogação sobre o mundo, o ser-aí já está na familiaridade com os entes, numa compreensão prévia acerca deles e de si mesmo. Portanto, o mundo é a totalidade de referências sempre aberta ao ser-aí, no modo de uma familiaridade, a partir do qual o ser-aí se projeta.

Nos *Conceitos*, o mundo não é discutido apenas do ponto de vista de uma hermenêutica do ser-aí, mas, inicialmente, numa relação contrastiva com o animal e com o ente inanimado. Essa análise comparativa prepara a tese heideggeriana de que o homem é “formador de mundo”, a qual iremos analisar com mais cuidado adiante.

O início da análise comparativa aborda a diferença entre o animal e a pedra. Enquanto o primeiro é “pobre de mundo”, o segundo é “sem mundo”. Heidegger acrescenta que, embora pareça haver uma similaridade no fato de ambos “não-terem mundo”, há uma diferença bastante grande entre os dois entes. O animal é “pobre de mundo”, no sentido de uma privação do mundo, enquanto que a pedra sequer pode ser vista como privada do mundo, pois não há, na pedra, qualquer relação possível com o ente. De acordo com Heidegger:

mundo é o que é acessível, isto com o que uma lida é possível ou necessária para o modo de ser do ente. A pedra é sem mundo. A pedra encontra-se, por exemplo, no caminho. Nós dizemos: a pedra exerce uma pressão sobre o solo. Neste ponto, ela ‘toca’ a terra. Mas o que chamamos aí ‘tocar’ não é nenhum tatear. Não é a ligação que um lagarto tem com uma pedra, quando ele repousa sobre ela ao sol.³⁷

Em que diferem a relação do lagarto com a pedra e a da pedra com o solo? Heidegger afirma que a pedra está simplesmente dada, de tal forma que não se pode relacionar ou deixar de relacionar com algum outro ente, ao contrário do lagarto, que procura a pedra para repousar ao sol. À pedra, não é permitida qualquer abertura ao ente, de modo que se deve dizer que ela não possui mundo. A “ausência de acesso” implica que a pedra, que é simplesmente dada, não pode ter qualquer tipo de acesso ao ente, diferindo do animal que é “pobre de mundo”. A pedra não pode sequer ser pobre de mundo porque não o possui, em absoluto. A pedra é ‘ausente de mundo’, no sentido de que ela não tem qualquer possibilidade

³⁷ Ibid., p. 228.

de acesso ao ente, diferentemente do animal, que é pobre de mundo, e não destituído de mundo, uma vez que possui acesso ao ente.

A partir de agora, é preciso deixar clara a diferença entre o animal e o homem. Heidegger problematiza essa questão:

dissemos: mundo significa acessibilidade do ente. Em seguida apontamos para o fato de o animal se ligar efetivamente – o cachorro que sobe, por exemplo, a escada saltando – a um outro, de ele ter, portanto, acesso a... E não apenas isso! Podemos até mesmo dizer: o animal tem acesso ao ente. O ninho que é procurado, a presa que é pega não são evidentemente nada, senão o pássaro não poderia se instalar no ninho e o gato não poderia apanhar nenhum rato. Como isto se daria, se estes não fossem ente algum?!? O animal tem acesso ao ente.³⁸

O acesso ao ente não significa, entretanto, o acesso ao ente enquanto ente. De fato, o animal percebe e se relaciona com os outros entes, mas não os percebe e não se relaciona com eles enquanto entes. Em outros termos, a pobreza de mundo do animal significa a sua acessibilidade ao ente, mas não ao ente enquanto ente. Nesse momento, Heidegger esclarece que a definição provisória de mundo, ou seja, a acessibilidade ao ente, precisa ser corrigida: “mundo não significa acessibilidade do ente, mas mundo diz *entre outras coisas* acessibilidade do ente *enquanto tal*”³⁹. Deve-se dizer, nesse sentido de mundo, que o animal não tem mundo, embora, esse não-ter não seja da mesma perspectiva da ausência de mundo da pedra, já que esse não-ter surge a partir de um ter, possibilidade que sequer se põe para a pedra. O animal não tem mundo, se entendermos por mundo a acessibilidade ao ente enquanto ente.

Apenas o homem possui mundo, no sentido de acessibilidade do ente enquanto ente, muito embora, não se deva pensar esse “possui” como uma propriedade simplesmente dada do homem. A tese de que “o homem é formador de mundo” põe em dúvida a idéia de que o mundo é algo simplesmente dado, pertencente ao homem. Em *Ser e tempo*, Heidegger já alertava sobre o significado do ser-no-mundo como um existencial, e não como uma propriedade que se agrega ao ser-aí. Nos *Conceitos*, Heidegger também segue como fio-condutor de sua exposição, o conceito de mundo a partir do ser do homem. O procedimento é de não falar sobre o homem como um objeto, tal como a antropologia e a psicologia, mas por meio de uma interrogação sobre o nosso modo de ser.

³⁸ Ibid., p. 308.

³⁹ Ibid., p. 308.

Isto também significa que perguntamos por um ente *que, como tarefa, nos é dado ser*. O que implica que só estaremos efetivamente em condições de colocar em questão o homem se perguntarmos corretamente por nós mesmos. (...) Esta pergunta – o que é o homem? – não deixa o homem singular, nem, com mais razão, o que coloca efetivamente a pergunta, recair na indiferença tranquilizadora de um caso particular qualquer da essência universal chamada homem, mas inversamente: esta essência universal do homem só se torna enquanto tal essencial, se o singular se compreende em seu ser-aí. Colocada efetivamente, a pergunta ‘o que é o homem?’ entrega de maneira expressa à responsabilidade do homem o *seu ser-aí*.⁴⁰

Perguntar sobre o ser do homem é perguntar sobre o nosso próprio ser, ou seja, investigar o ser do homem não consiste numa pergunta sobre uma essência indiferente que representaria o nosso ser, e sim, no questionamento sobre o nosso próprio ser, enquanto fio-condutor para o esclarecimento da questão do mundo. Heidegger retoma a discussão sobre a tonalidade afetiva do tédio para aprofundar a tese de que o homem é formador de mundo.

A discussão preliminar sobre o tédio mostrou que esta tonalidade afetiva, cotidianamente encoberta, por meio dos mais imaginativos passatempos, tem um caráter mais profundo. O tédio profundo desperta, no ser-aí do homem, a possibilidade da apreensão da totalidade do ente que ele mesmo é, de modo tal, que se torna factível a apropriação de seu ser. Essa apropriação nada tem a ver com uma decisão voluntariosa sobre si mesmo; antes, é uma resposta a um chamado: “(...) o caráter fundamental da existência, do existir do homem, reside na *decisão*, mas (...) a decisão não é um estado simplesmente dado que tenho. Ao contrário, é ela que antes me tem”⁴¹. Isso significa que a apropriação do ser do homem não é resultado de um processo que, conscientemente, elabora os rumos de sua existência. Pelo contrário, o homem só pode projetar-se para seu ser próprio, a partir de uma afinação que o suscite a apreender o seu ser na totalidade. O tédio profundo é uma dessas tonalidades afetivas fundamentais que propiciam ao homem a apreensão da totalidade do seu ser. Assim, a definição de mundo é reavaliada mais uma vez: “(...) mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*”⁴². A questão da totalidade é, finalmente, incorporada na definição de mundo. Heidegger havia tematizado este “na totalidade” cujo significado ainda

⁴⁰ Ibid., pp. 322-323.

⁴¹ Ibid., p. 338.

⁴² Ibid., p. 326.

permanecia obscuro. Ao relacionar a abertura do ente enquanto tal na totalidade como sendo o fenômeno originário do mundo, Heidegger pretende mostrar que o ente, por meio do mundo, se manifesta sob a forma da totalidade, a qual difere da concepção vulgar de totalidade, ou seja, a ‘soma dos entes’ ou o ‘todo dos entes’. ‘Sob a forma da totalidade’ não significa, portanto, que o ente é dado numa somatória, mas que o ente enquanto tal está aberto, na forma da totalidade, num ‘enquadramento formal’ de sentido para o homem, numa apresentação do ente enquanto tal no projeto do ser-aí. Por outro lado, “forma” assume aqui uma ligação com o conceito de “formação”. De acordo com Heidegger,

o homem *qua* homem é formador de mundo; e isto não significa: o homem tal como ele perambula pela rua, mas o *ser-aí* no homem é formador de mundo. Utilizamos intencionalmente a expressão ‘formação de mundo’ (*Weltbildung*) em uma plurivocidade de sentidos. O ser-aí no homem *forma* o mundo: 1. ele o instala (*stellt*); 2. ele fornece uma imagem (*ein Bild*), um aspecto do mundo (*einen Anblick von ihr*), ele o apresenta (*stellt*); 3. ele o perfaz (*macht aus*), ele é o que enquadra (*Einfassende*) e envolve (*Umfangende*).⁴³

O conceito de formação deve ser agora compreendido em sua plurivocidade de sentidos. O homem é um ente formador de mundo, mas isso não significa, como poderia parecer à primeira vista, que o homem estaria formando o mundo por conta de uma representação ou de acordo com a sua vontade. Não se trata disso, pois o que está em jogo aqui é, tão somente, o modo como o ente pode tornar-se acessível enquanto ente, e Heidegger assinala que isso só é possível porque o homem forma mundo. Na análise preliminar sobre o modo de ser do animal, constatou-se que o animal é pobre de mundo. Ele tem acesso ao ente, mas não ao ente enquanto tal na totalidade. A formação de mundo é o que permite que o ente possa manifestar-se enquanto ente na totalidade, possibilidade esta que Heidegger associa ao conceito grego de *logos*, visto que este unifica as partes, não numa mera justaposição, mas numa totalidade.

Heidegger encerra os *Conceitos* relacionando o conceito de projeto com a vigência do mundo. O termo projeto designa, nos *Conceitos*, exclusivamente o projeto originário que possibilita todo o projetar na cotidianidade.

Pois apenas se reservarmos este nome para este caráter único, estaremos constantemente despertos para o caráter único do fato de a essência do homem, o ser-aí nele, ser determinada pelo *caráter de projeto*. *O projeto enquanto estrutura*

⁴³ Ibid., p. 327.

originária do acontecimento citado é a estrutura originária da formação de mundo. De acordo com isto, não falamos agora apenas com maior rigor terminológico, mas também em uma problemática mais clara e radical: projeto é projeto de mundo. O mundo vigora em e para um deixar viger que possui o caráter do projetar. Com relação à terminologia até aqui, projeto é apenas este acontecimento originário. Não mais o planejar, o refletir e o compreender concretos, a cada vez fácticos. Por isto, também é inadequado falar de um projetar em um sentido derivado.⁴⁴

Esse trecho dos *Conceitos* remete à tese, encontrada em *Ser e tempo*, de que a “essência do ser-aí é a sua existência”, sendo a ek-sistência um estar fora de si, sempre projetando-se para possibilidades. Em *Ser e tempo* o existencial da compreensão era a “abertura capaz de gerar aberturas”, o poder-ser que projetava o ser-aí para adiante de si. Nos *Conceitos*, entretanto, o existencial da compreensão não aparece explicitamente no decorrer do texto. O projeto é agora concebido estritamente na sua relação com o mundo. É o projetar que mantém a vigência do mundo. O mundo vige a partir do ser-aí no seu contínuo projetar. É o projeto que permite que o ente apareça dotado de sentido na totalidade. O ente aparece enquanto tal na totalidade à medida que o homem, de uma forma contínua e a cada vez, projeta-se para possibilidades, um projeto que se mantém na vigência do mundo e um projeto que mantém a própria vigência do mundo.

O projeto não é uma série de ações, um mero agregado de “fases singulares”. É característico do projeto o sentido de uma unidade, a “unidade de uma ação”. Esta ação exprime-se por meio do prefixo “pro”, que indica um movimento de deslocamento: “o fato de no projetar este acontecimento do projeto *levar e continuar levando* de certa maneira o projetante *para longe dele*”⁴⁵. Entretanto, o projeto leva o projetante para longe dele no sentido de uma “*virada peculiar do projetante para si mesmo*”⁴⁶, ou seja, não se trata do projetante ser levado pelo projeto para longe dele, no sentido do projetante ser largado ou abandonado em meio a outro ente, e sim, de um projeto em que ele, inevitavelmente, acaba encontrando a si mesmo. O projeto, no sentido originário, conduz o projetante a si mesmo. Esse caráter do projeto como “uma virada que leva adiante” consiste numa ligação com algo que não é só o possível, ou com aquilo que já é real, mas sim, com sua possibilitação. Essa possibilitação é “o que o possível real da possibilidade projetada requer por si da possibilidade para a sua

⁴⁴ Ibid., p. 415.

⁴⁵ Ibid., p. 416.

⁴⁶ Ibid., p. 416.

realização”⁴⁷. Heidegger mostra que a possibilidade enquanto tal não é mais possibilidade quanto maior a gama de sua indeterminação. Nesse sentido, a possibilidade real não é qualquer coisa abstrata e amorfa, mas algo que possui limites, contornos que estabelecem o limite de algo efetivamente possível. O limite, ou o contorno da possibilidade, remete à expressão “na totalidade”, comentada anteriormente. A concreção da possibilidade só é possível a partir da totalidade que confere forma ao mundo em que a possibilidade emerge. Esse emergir da possibilidade, em meio a uma totalidade, não está relacionado com algo meramente dado, que seria uma totalidade de entes, mas com o ente “na totalidade”, na contínua formação do mundo do projetante. De acordo com Heidegger, “o projeto é, em si, *integrador* no sentido da *formação* antecipativa de um “na totalidade” em cujo âmbito está estendida uma dimensão totalmente determinada de realizações possíveis”⁴⁸. O possível real da possibilidade é sempre algo que surge em meio a uma totalidade. A formação de uma totalidade tem a característica de ser antecipativa, já que não se trata apenas da formação de uma totalidade de entes do ponto de vista de algo meramente dado, mas a partir do movimento de um projeto, sendo que todo projeto já antecipou a possibilidade que pode ser realizada. Porém, cabe ressaltar que essa antecipação tem o seu fundamento na possibilitação, enquanto uma antecipação do possível real. O projeto antecipa e abre, na possibilitação, naquilo que Heidegger denomina de “esboço da realização”. A abertura dessa possibilitação não é algo rígido, em meio ao qual as possibilidades ou aquilo que é real lhe vêm ao encontro. A abertura move-se no âmbito do projeto, acompanhando-o na ligação entre o possível e o real. De acordo com Heidegger, “nesta possibilitação é retirada do velamento a ligação mais originária entre o possível e o real, entre possibilidade e realidade em geral enquanto tal”⁴⁹. Essa ligação originária, que se dá no âmbito do projeto, é qualificada por Heidegger como o “entre” da diferença ontológica, a diferença “entre” ser e ente que irrompe na abertura para a possibilitação.

A tese heideggeriana de que “no projeto vige o mundo”⁵⁰ encontra agora elementos que se esclarecem numa unidade. O mundo não é, portanto, algo simplesmente dado, que reuniria todos os entes, mas a abertura ao ente enquanto

⁴⁷ Ibid., p. 416.

⁴⁸ Ibid., p. 416.

⁴⁹ Ibid., p. 417.

⁵⁰ Ibid., p. 418.

tal na totalidade. Essa abertura não se encontra meramente dada, mas vai tomando forma a partir do movimento do projeto. A vigência do mundo no projeto assinala a abertura ao ente enquanto tal na possibilitação – a ligação entre o possível e o real na totalidade do mundo. O projeto é a unidade de um movimento de separação e de ligação. Heidegger aproxima o sentido do projeto como a possibilidade do *logos* na significação de Aristóteles. O *logos* é, para Aristóteles, uma reunião que liga elementos que estão separados. Mas isso só é possível porque o homem é um projeto que se cinde, num movimento de lançar-se para adiante, e que, ao mesmo tempo, vira-se para si mesmo nesse movimento de projeto; virada essa que estabelece uma ligação. É por meio desta ligação que o “enquanto” aparece como tal: “o ‘enquanto’ é a designação para o momento estrutural daquele ‘entre’ que *irrompe* originariamente”⁵¹. A estrutura “algo enquanto algo” (*etwas als etwas*) já havia sido tematizada no § 33 *Ser e Tempo* como sendo a estrutura da interpretação. No entanto, nos *Conceitos*, Heidegger não trabalha mais com os termos compreensão e interpretação no sentido formal de estruturas existenciais. Trata-se agora do aparecimento de algo no movimento do projeto, ou seja, no “enquanto” (*als*) que liga e cinde. O ser-aí, no sentido de um “existente”, é um ente que realiza “um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si”⁵². Dito de outro modo, esse movimento para fora de si é sempre um movimento em que ele tenha que se haver consigo mesmo, no “enquanto” da possibilitação.

Heidegger relaciona o homem com a idéia de “travessia” (*Übergang*), porque “o ser-aí nele o *joga* constantemente em possibilidades e o retém, como isto, *subjugado* ao real”⁵³. O homem é essa travessia entre o possível e o real. Ele é essa travessia, no sentido de um projeto que está na possibilitação, e que, enquanto projeto, está sempre inacabado.

⁵¹ Ibid., p. 418.

⁵² Ibid., p. 418.

⁵³ Ibid., p. 418.

3.5.

O deslocamento conceitual em relação a *Ser e tempo*

A preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo - finitude - solidão* apresenta um desenvolvimento sobre a questão do mundo, a partir do fio-condutor da tonalidade afetiva do tédio. Esse procedimento é, em certa medida, semelhante ao executado em *Ser e tempo*, já que nesta obra, pretendia-se um esclarecimento sobre o sentido do ser a partir da analítica do ser-aí. Em *Ser e tempo*, a tonalidade afetiva da angústia desempenhava um papel central como possibilidade de acesso ao ser próprio do ser-aí, singularizando-o. Singularização que estaria presente no subtítulo da apresentação da preleção, pelo próprio Heidegger no semestre de inverno de 1929-30, escrita no quadro-negro como “Mundo – Finitude – Singularização”, mas que foi substituída por “solidão” na preleção publicada. Entende-se, numa primeira visada, que o tédio, como tonalidade afetiva fundamental, deveria conduzir o homem a um estado de singularização de um modo análogo à angústia de *Ser e tempo*. Embora ocorra uma singularização a partir do tédio, essa singularização não se dá pela mesma via de *Ser e tempo*, assim como os seus resultados não são exatamente os mesmos.

Em *Ser e tempo*, a angústia angustia-se com o mundo. Dessa forma, o ser-aí angustia-se com o seu próprio ser-no-mundo. Essa singularização específica como ser-no-mundo acontece em meio à imposição do mundo em sua mundanidade, o qual, no entanto, deve ser referido a um nada.

A discussão do mundo em relação ao problema do nada desaparece, como um tema central, nas *Contribuições*. Numa primeira perspectiva, o tédio profundo impele o ser-aí do homem para a decisão, que rompe com o banimento do tempo, ou seja, o instante, que visualiza o caráter de decisão, surge como contraste a um momento negativo (banimento), de maneira semelhante ao instante da decisão em *Ser e tempo*, que surge a partir da nulidade do mundo. Entretanto, o banimento provocado pelo tédio, na indiferença (*Gleichgültigkeit*) não é o nada (*Nicht*) que perpassa o mundo na angústia.

O tédio profundo conduz o ser-aí do homem para a possibilitação de sua possibilidade mais própria. Essa possibilitação refere-se ao seu “aí” (*Da*) que, desde os cursos sobre Aristóteles (*Interpretações fenomenológicas de Aristóteles 1921-22*) e Platão (*Platão: Sofistas 1924-25*) e, especialmente, no curso de 1923

intitulado *Ontologia ou hermenêutica da facticidade*, é concebido como o “a cada vez”. Embora haja diferenças nas concepções do significado dessa relação entre o “aí” e o “a cada vez”, esse mesmo tema aparece novamente nos *Conceitos* sob a ótica de um “agir” concreto:

somente enquanto este que repousa no tempo ele é, então, este que ele pode ser: somente se ele é *aí* a cada vez para o seu tempo, ou seja, na mesma medida, se ele é a cada vez aqui e agora, com relação a este ente aberto justamente deste modo. Isto significa, por sua vez, descobrir-se em sua abertura: decidir-se. Apenas no decidir-se do ser-aí para si mesmo, no instante, ele faz uso do que propriamente o possibilita, a saber, do tempo enquanto o instante mesmo. O instante não é nada além da *vizualização do caráter de decisão*, no qual se abre e se mantém aberta a situação plena de um agir.⁵⁴

O ser-aí é “a cada vez para o seu tempo”, e isso do ponto de vista do “aqui” e do “agora”. O caráter projetivo do ser-aí, que em *Ser e tempo* estava atrelado ao porvir, como temporalidade originária a partir do qual o existente primordialmente é, modifica-se, na medida em que não se trata mais da antecipação como porvir próprio, como o mais característico do projeto. Nos *Conceitos*, não se trata mais de analisar a essência do projeto a partir da perspectiva do porvir, e sim, da perspectiva do instante, o que não significa que o porvir e o vigor-de-ter-sido não sejam referidos e pressupostos nessa preleção. No entanto, o “a cada vez para o seu tempo” remete, nos *Conceitos*, ao instante, e não ao porvir, como a mirada de olhos capaz de apreender o ser do ente como um todo. A antecipação do projeto é decorrente do instante, na medida em que é nele que ocorre a abertura originária para a possibilitação. Ou seja, a possibilitação que ocorre no instante é *também* antecipação e reiteração do passado essencial, mas não algo originado pelo porvir. Dessa forma, o projeto é menos concebido em termos de antecipação e mais como um retirar a possibilitação (*Ermöglichung*) do velamento. Como mencionado anteriormente, a possibilitação não é nem o possível e nem o real, e sim o possível real da possibilidade (*Möglichkeit*). Em *Ser e Tempo*, o projeto dá-se no porvir - o ser-aí é o que ele pode-ser, enquanto o ente que já se lançou, facticamente, na possibilidade. Embora, tanto em *Ser e Tempo*, quanto nos *Conceitos*, Heidegger enfatize o “a cada vez” como a abertura, o “aí” (*Da*) do homem, ocorre um deslocamento do sentido desse “aí” concebido como

⁵⁴ Ibid., p. 177.

abertura a possibilidades em *Ser e tempo*, para o “abrir-se para a possibilitação (*Sichöffnen für die Ermöglichung*)”⁵⁵.

Como mencionamos anteriormente, a compreensão não tem lugar nos *Conceitos* e esse fato é ainda mais significativo, se remetemo-nos à concepção de projeto em *Ser e tempo*:

por que a compreensão, em todas as dimensões essenciais do que nela se pode abrir, sempre conduz às possibilidades? Porque, em si mesma, a compreensão possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*. (...) o caráter projetivo da compreensão significa que a compreensão não apreende tematicamente aquilo que se projeta, as possibilidades elas mesmas. Tal apreensão retira do que é projetado justamente o seu caráter de possibilidade, arrastando-o para um teor dado e referido, ao passo que, no projetar, o projeto lança previamente para si mesmo a possibilidade como possibilidade e assim a deixa *ser*. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser do ser-aí em que o ser-aí é as suas possibilidades enquanto possibilidades.⁵⁶

Compreensão é projeto, mas, em *Ser e tempo*, a compreensão é a abertura que continuamente abre possibilidades. Projetar-se é manter-se na abertura das possibilidades. Não se trata do possível real dos *Conceitos*, pois a compreensão mantém as “*possibilidades enquanto possibilidades*” (*Möglichkeiten als Möglichkeiten*). Ora, ao mesmo tempo, Heidegger opera mudanças em elementos que estão intimamente interligados. O silêncio sobre o existencial da “compreensão” nos *Conceitos* não é apenas o silêncio sobre mais um conceito que, ao lado de tantos outros, de obras anteriores e especialmente de *Ser e Tempo*, não foram tematizados nessa preleção. No curso de 1926-27, *Os problemas básicos da fenomenologia*, escrito que é contemporâneo a *Ser e tempo*, Heidegger afirma que “existir é essencialmente, mesmo que não apenas, compreender”⁵⁷. A essência do ser-aí, que consiste em poder-ser, no sentido de constantemente projetar-se para novas possibilidades, é modificada nos *Conceitos*, na medida em que não há mais a relação com a compreensão enquanto existencial. A opção de não tematizar a compreensão no interior dos *Conceitos* assinala uma guinada em relação ao caráter projetivo descrito em *Ser e tempo*, cuja ênfase era a “possibilidade enquanto possibilidade”. O possível real e não mais a possibilidade enquanto possibilidade é o foco dos *Conceitos*.

⁵⁵ Ibid., p. 417.

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 201, trad. mod.

⁵⁷ HEIDEGGER, *The basic problems of phenomenology*, p.276.

Ao mesmo tempo em que se transfere o caráter projetivo da possibilidade para a possibilitação, Heidegger desloca a temporalidade originária, da antecipação do porvir, para o instante da atualidade. Para a compreensão desse deslocamento, analisaremos, a seguir, o conceito de ação.

Deixamos, propositadamente, sem uma análise cuidadosa, a relação entre o projeto e a ação (*Handlung*) nos *Conceitos*. Em *Ser e tempo*, a decisão (*Entschlossenheit*), compreendida como projeto originário enquanto antecipação do si-próprio é, propositadamente, desvinculada de qualquer relação mais explícita com o aspecto da ação. Isso se deve ao propósito de estabelecer uma ontologia fundamental que não envolvesse qualquer forma de juízo do ponto de vista ôntico sobre o mundo, na medida em que o ôntico se encontra sempre no horizonte das possibilidades mundanas que cada ser-aí, enquanto ente finito e histórico, precisa apropriar para si. Citamos *Ser e tempo*:

o fenômeno assim exposto sob o título de decisão dificilmente poderia se confundir com um ‘hábito’ vazio ou com uma ‘veleidade’ indeterminada. Não é tomando conhecimento que a decisão representa para si uma situação. Ele já se acha em uma situação. O ser-aí já *age* decidido. Evitamos, propositadamente, o termo ‘ação’ (*Handeln*). Pois, por um lado, ele deve ser tomado de modo suficientemente amplo para abranger a atividade e a passividade do que opõe resistência. E, por outro, ele introduz o perigo de um equívoco ontológico do ser-aí em que a decisão seria apenas um comportamento espacial da capacidade prática enquanto distinta e oposta à teórica. A cura, porém, no sentido de preocupação em ocupações, abrange o ser do ser-aí de modo tão originário e total que já se deve pressupor como o todo, em qualquer distinção entre comportamento prático e teórico.⁵⁸

Em *Ser e tempo*, Heidegger é cauteloso com a questão da “ação”, pois uma ação envolve, se compreendida vulgarmente, o aspecto prático da realização, enquanto oposto à teoria. Para Heidegger, toda teoria traz consigo a sua prática e vice-versa. Em *Ser e tempo*, essa relação é apresentada do seguinte modo:

a atitude ‘prática’ não é ‘ateórica’ no sentido de ser desprovida de visão. A sua diferença para com a atitude teórica reside não somente no fato de que uma *age* e a outra contempla, e de que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originariamente tanto contemplar é ocupação como agir possui *sua* visão.⁵⁹

⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 91.

⁵⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 111.

O agir só pode ocorrer como tal se guiado por uma visão; na estrutura descrita em *Ser e tempo*, essa visão, que já ocorreu previamente, projeta o ser do ser-aí para possibilidades. Essa visão do ente na sua possibilidade é a compreensão, o modo de ser que abrange a ocupação; e preocupação é a cura, que designa o universo das ‘ações’, sem se prender à distinção teoria-prática. De modo reverso, apreender algo mediante a contemplação também é um modo possível de ocupação, tanto quanto a ocupação ‘manual’ ou ‘concreta’. Heidegger evita, portanto, a conceituação da ação como algo destituído de teoria e que se poderia associar à decisão. Enquanto um ente decidido, o ser-aí age, mas esse agir não é algo que se dá na ordem da oposição à teoria, devendo ser compreendido numa perspectiva mais originária, anterior à distinção teoria-prática. Assim, não há uma negação da ação, enquanto tal, em *Ser e tempo*, apenas um esclarecimento do seu caráter mais originário frente a equívocos possíveis.

Nesse sentido, é fundamental apresentar a análise de Loparic sobre o tema: “Heidegger não deixa dúvida: para ele, em *Ser e tempo*, o agir moral, prescrito pela ética tradicional, é um *agir causal*, isto é, do mesmo tipo do agir técnico. Temos aqui uma das razões por que Heidegger evita usar o termo ‘ação’ e o substitui por ‘ocupação preocupada’, expressão que designa o atuar humano livre do princípio de causalidade”⁶⁰. Não há lugar em *Ser e tempo*, no projeto heideggeriano de uma destruição da tradição, para o conceito tradicional de ação, pois a “ocupação preocupada”, ou seja, a cura, é cunhada já com o propósito de um confronto com o modo como a tradição definiu a ação humana. Em primeiro lugar, essa destruição da tradição passa por uma reabilitação do mundo ‘prático’ visualizado pela compreensão frente à ‘teoria’, à ‘consciência’ (no sentido moderno) e à ‘razão’. Quando Loparic afirma que o agir humano é “livre do princípio de causalidade”, ele está salientando o poder-ser do ser-aí, que não encontra nenhum fundamento para a possibilidade de ser si mesmo – o ser-aí está suspenso no nada. Um segundo aspecto a ser considerado é o perigo de se confundir a analítica existencial com uma aplicação ôntica, no sentido de uma normatização do agir. Em *Ser e tempo*, não há uma ‘moral’ no sentido tradicional. Se é possível falar em alguma ética em *Ser e tempo*, é porque se trata

⁶⁰ LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. São Paulo: Educ, 1995. p. 54.

de um novo registro sobre a questão de agir, uma ‘não-ética’ no sentido da tradição, uma ética finita.

A cura ou o cuidado (*Sorge*) unifica como totalidade o ser-no-mundo do ser-aí. Isso significa que o ‘agir’ agora é suplantado por uma instância mais originária. Ligada a essa instância mais originária, estão as estruturas existenciais que dizem respeito à possibilidade do ser-aí ser, como totalidade, si mesmo. Dentre elas, a culpa ou o débito (*Schuld*) que se refere ao fato de que a escolha de uma possibilidade implica sempre a recusa e a impossibilidade das outras; além da noção de consciência, isto é, de um querer-ter-consciência que implica a aceitação do débito, da finitude do ser-aí. Entretanto, esses fenômenos, que se dão, a partir da totalidade do ser-no-mundo, na cura, não são ‘ações’ no sentido usual. Pelo contrário, pressupõem o agir silencioso, em oposição ao ruído do impessoal. De acordo com Arendt:

a consciência exige que o homem aceite essa ‘dívida’, e aceitação significa que o Eu consegue uma espécie de ‘ação’ (*handeln*), entendida polemicamente como o oposto das ações ‘audíveis’ e visíveis da vida pública – a simples espuma daquilo que verdadeiramente é. Esse agir silencioso, é um ‘deixar o próprio eu agir em sua dívida’, e esta ‘ação’ completamente interior, na qual o homem se abre para a autêntica realidade de ser lançado, pode existir somente na atividade do pensamento. Essa é provavelmente a razão pela qual Heidegger, por toda sua obra, ‘evitou propositalmente’ lidar com a ação.⁶¹

As “possibilidades enquanto possibilidades” estão diretamente relacionadas com a decisão e o débito. Ou seja, no movimento de apropriação de si mesmo, no projetar silencioso despertado pela angústia, no querer ter consciência, a decisão diz respeito, primariamente, à transformação do ser-aí na projeção de seu ser-próprio, que visualiza as “possibilidades enquanto possibilidades”. Para Loparic:

a voz da consciência da culpa [débito] suspende a vigência de todas as ‘instruções práticas’. Ela não diz nada de ‘positivo’ nem de ‘negativo’ sobre o que fazer. Não porque não coubesse, racionalmente, proceder a tais determinações no cotidiano, mas porque ela tem um sentido ontológico totalmente diferente, além, ou melhor, aquém da oposição corrente entre o correto e incorreto. Ela concerne ao próprio modo de existir do homem, e não à escolha dos cursos de ação.⁶²

⁶¹ ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2002. pp. 324-325.

⁶² LOPARIC, Z., op. cit., p. 60.

Não se trata, portanto, de uma “escolha dos cursos de ação”, uma opção impessoal sobre ações meramente dadas ou disponíveis. Antes de tudo, a escolha é a escolha de si mesmo, a apropriação de si mesmo, que não pode ser determinada pelo mundo. A decisão singulariza o ser-aí de modo que a sua habitual absorção pelo mundo seja suspensa. Sem que o ser-aí seja absorvido pelo mundo, a compreensão alcança o estatuto de uma visão do ser-próprio, transparência que é a própria ‘ação’ na decisão. Mas decidir não é efetivar uma possibilidade, e sim, mantê-la enquanto tal num projeto. É esclarecedora a forma como Heidegger relaciona a ocupação e a possibilidade: “enquanto ocupação, o empenhar-se por algo possível tem a tendência de *anular a possibilidade* do que é possível através de um tornar disponível”⁶³. Da mesma forma, se a decisão for tomada como uma ‘efetivação’ de algo ‘em potência’, o trabalho fenomenológico, empreendido por Heidegger sobre o ser-aí como possibilidade, seria abandonado em prol da efetividade. A decisão é a projeção originária e, nesse sentido, a abertura da possibilidade própria de ser. Caso contrário, a decisão estaria operando com simples escolhas e com o seu próprio ser no modo do “simplesmente dado”, não com a possibilidade de ser.

Assim, se é possível falar em ação em *Ser e tempo*, isso se circunscreve ao movimento compreensivo do ser-aí no seu projeto. A possibilidade de ser si mesmo depende da resposta ao clamor da consciência, o que pode levar o ser-aí à decisão. De acordo com Heidegger, “ouvir com propriedade o clamor significa colocar-se de fato na ação”⁶⁴. Ou seja, a ação está relacionada estritamente à possibilidade liberada pelo clamor da consciência, na compreensão que o ser-aí tem de si mesmo. Sobre isso, Heidegger acrescenta que:

é a partir da expectativa de uma indicação útil das possibilidades de ‘ação’ seguras, disponíveis e calculáveis que se sente a falta de um conteúdo ‘positivo’ no que se clama. (...) O clamor da consciência não propicia tais indicações ‘práticas’ *unicamente porque* ele conclama o ser-aí à existência, ao poder-ser mais próprio de si mesmo. Com as máximas esperadas e precisamente calculadas, a consciência negaria à existência nada menos do que *a possibilidade de agir*.⁶⁵

O clamor não pode ser reduzido a um conteúdo ôntico efetivo, na medida em que consiste no chamado do ser-aí para a *possibilidade* de ser si mesmo. Por

⁶³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 44.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 83.

isso, não se trata de ação no sentido usual, isto é, algo organizado a partir de um cálculo que traça um caminho para a realização de algo. Segundo Duarte, “em última instância, pensa Heidegger, só se pode agir de modo responsável quando não se têm à disposição critérios ou valores capazes de assegurar a justa certeza quanto ao caráter moral da própria ação”⁶⁶. Isso significa que, para Heidegger, a espera por indicações que permitam esse processo impediria a própria ação, no sentido específico que o filósofo lhe empresta em relação ao clamor. A ação, no sentido heideggeriano, envolve a existência do ser-aí como um todo, e isso significa sempre, situar-se no abismo da existência na compreensão *phronética* e angustiada.

A consciência, que chega ao ser-aí por meio de um clamor, assenta-se na compreensão originária do seu projeto como um projeto finito. No contexto do ser-para-a-morte, Heidegger explica que a possibilidade da morte deve ser apreendida enquanto tal, não como um fato longínquo e nem a partir do que se interpreta publicamente sobre ela, mas como possibilidade.

Caso o ser-para-a-morte tenha de abrir a possibilidade caracterizada, compreendendo-a *como tal*, a possibilidade deve então ser compreendida *como possibilidade*, sem nenhum atenuante. Deve ser construída *como possibilidade e*, no comportamento frente a ela, suportada *como possibilidade*.⁶⁷

A consciência apreende a morte enquanto possibilidade. O seu clamor é uma ação no sentido de abertura da possibilidade própria de ser. “Sem nenhum atenuante” significa a relação concreta e finitizada com a morte, como possibilidade que pode ocorrer a qualquer momento. Também quer dizer que nenhum ente pode servir de suporte para a finitude e o nada constitutivo da existência, a possibilidade da morte precisa ser mantida enquanto tal, para que a propriedade do ser-aí permaneça como possível, já que, cotidianamente, o ser-aí decai no impessoal na busca do suporte que atenua a morte enquanto possibilidade.

Se, em *Ser e tempo*, a ação está relacionada à compreensão e à possibilidade enquanto possibilidade, nos *Conceitos* não há mais essa ressalva quanto ao agir. O termo “ação” aparece relacionado ao projeto, sem que haja uma

⁶⁶ DUARTE, A. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e tempo*. In: *Natureza humana*, 2(1):71-101, 2000. p. 97.

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 45.

consideração quanto à sua natureza, como ocorre em *Ser e tempo*. Assim, Heidegger afirma que “somente o agir singular conduz desde o limite do possível até o impulso para a realidade – somente o *instante*”⁶⁸. O que significa o “agir singular” (*einzelne Handeln*)? A opção por esse termo exige a interrogação sobre o porquê de sua retomada, já que Heidegger é reticente com o agir em *Ser e tempo*. Uma primeira questão é: pressupõe-se, no uso do termo “agir”, a abrangência citada em *Ser e tempo*? A tendência a responder afirmativamente a essa questão nos leva a outra: por que Heidegger adota esse termo nos *Conceitos*?

Antes mesmo de nos aprofundarmos nisso, é preciso salientar que o “agir singular” não tem o mesmo teor do “projetar-se silencioso” descrito no §60 de *Ser e tempo*, por mais que o “agir” seja compreendido de uma forma mais originária do que a partir da oposição teoria-prática. Há nos *Conceitos* um deslocamento conceitual que transfere a problemática do ser próprio do ser-aí, do projeto silencioso como antecipação em *Ser e tempo*, para a propriedade do projeto centrado no agir que apreende o instante na sua visada. Não se trata mais do projetar-se em meio às “possibilidades enquanto possibilidades”, mas da possibilitação, enquanto um possível real. O agir singular consiste na ligação entre o possível e o real, apreendido no instante. Ou seja, a possibilidade não se torna real se o possível não avança para a sua concreção por meio de um agir. Enquanto o “agir” em *Ser e tempo*, com todas as reticências, é identificado com um “ouvir o clamor”, ou seja, com a consciência que é sempre uma compreensão e, portanto, abertura de possibilidades enquanto possibilidades, o “agir singular” nos *Conceitos* está relacionado à concretização do possível real na visada do instante. Nos dois textos há o “agir”; porém, a sua concepção em termos de possibilidade, sutilmente, tornou-se outra.

Portanto, nos *Conceitos*, o projeto é identificado com uma ação:

é possível que seja difícil visualizar imediatamente o que temos em vista com o termo ‘projeto’ em todo o seu polimorfismo unitário. Contudo, experimentamos de chofre esta unidade de maneira distinta e mais segura: por ‘projeto’ não se tem em vista nenhuma seqüência de ações, nenhum processo que seria composto a partir de fases singulares. Ao contrário, o que se tem em vista aqui é a unidade de uma ação. No entanto, esta ação é de um tipo originariamente próprio. O *que há de mais próprio* a este agir e a este acontecer é o que ganha a expressão

⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Conceitos*, p. 202.

lingüísticamente no ‘pro-’: o fato de projetar este acontecimento do projeto *levar e continuar levando* de certa maneira o projetante *para longe dele*.⁶⁹

O que Heidegger entende por “unidade de uma ação”? O projeto é a unidade de uma ação, enquanto ação no sentido próprio, que abre para a possibilitação. Isso se distingue da “seqüência de ações”, ou de um processo que levaria o ser-aí para uma determinada conseqüência. A ação que abre para a possibilitação é o projetar-se que ocorre no instante – já que é no instante que o homem se encontra diante da sua possibilidade própria.

Nos *Conceitos*, o projeto originário é descrito como formação de mundo. Como foi dito anteriormente, “formar mundo” não significa, de modo algum, a presentificação de uma determinada realidade, mediante uma vontade subjetiva, e sim, um acontecimento que, para ser apreendido, deve ser compreendido em meio a uma pluralidade de significados. O mundo é formado como instalação que envolve o instalado num enquadramento, apresentando o ente enquanto o ente. Na compreensão do fenômeno da formação de mundo, a partir dessa pluralidade de significados, verifica-se que algo *irrompe* no projeto:

no acontecimento do projeto forma-se mundo, isto é, no projetar eclode (*bricht aus*) algo, algo abre-se (*bricht auf*) para possibilidades e irrompe (*bricht*), assim, no real enquanto tal, para experimentar a si mesmo como irrupção (*Eingebrochenen*), como realmente sendo em meio ao que agora pode ser aberto enquanto ente. O ente que chamamos *ser-aí* é o ente de um gênero originariamente próprio, um ente que irrompe (*Aufgebrochen*) para o ser. Deste ente, dizemos que ele *existe*, isto é, *ex-sistit*; que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si.⁷⁰

O que irrompe ou eclode no projeto é o ser-aí, que se projeta enquanto um movimento para fora (ex-sistência) e que, no entanto, retorna a si de uma maneira própria. Esse irromper é pensando por Heidegger como um movimento originário que se abre para o ser, como projeto. Essa irrupção forma mundo, no sentido de uma instalação que enquadra e apresenta o que ela envolve, na medida em que a irrupção do ser-aí para o ser é sempre um projeto. Essa irrupção consiste no surgimento do “enquanto” ou do “entre” da diferença ontológica, da diferença entre o possível e o real, do algo enquanto algo. No “entre” em que vige o mundo, o ente é tomado enquanto ente, projetado na sua possibilitação pelo ser-aí. O

⁶⁹ Ibid., p. 415.

⁷⁰ Ibid., p. 418.

homem nada mais é do que esse ente cujo ser é, constantemente, uma “travessia” (*Übergang*) entre o real e o possível, existindo como história, irrompendo como história.

Como vimos, a partir de *Ser e tempo*, a história dá-se na relação entre destino e envio comum. Nos *Conceitos*, o ser-aí no homem projeta-se a partir do instante, na possibilitação, ou seja, a partir e na ação possibilitadora. O ser-aí torna-se história irrompendo na ação possibilitadora, ação que o destina ao envio comum. Esse distanciamento entre o uso da ação na sua filosofia em *Ser e tempo* na apresentação dos argumentos finais dos *Conceitos*, é uma modificação do pensamento, da “possibilidade enquanto possibilidade”, para o “possível real” de um “agir singular” que, embora ainda pressuposto no horizonte do envio comum, assinala uma exigência de concreção como sentido da possibilidade, algo distinto do “projetar silencioso” de *Ser e tempo*. Sugerimos que essa passagem da possibilidade para a ação culminaria no pensamento elaborado no período de adesão ao Partido Nacional Socialista, particularmente no *Discurso de reitorado*. A modificação do papel da possibilidade na filosofia heideggeriana para a ação singular (1929-1930) já indica um distanciamento conceitual em relação a *Ser e tempo*, antecipando, as mudanças que se dariam, primeiramente, na fase do *Discurso do reitorado* (1933), e posteriormente, de um modo radicalmente outro, na viragem (*Kehre*) a partir do pensamento sobre o acontecimento-apropriador (*Ereignis*). Isso não ocorre de maneira uniforme, havendo vários aspectos a serem considerados: primeiro, a tentativa, cada mais evidente, da filosofia heideggeriana aplicar-se ao seu momento histórico, fornecendo subsídios ontológicos para descrever as possibilidades do povo alemão; segundo, a dissolução do singular no povo; terceiro, uma recusa, após a viragem, de qualquer associação ôntica com a sua filosofia. Alguns aspectos dessa possibilidade de interpretação do percurso do pensamento heideggeriano estão presentes no *Discurso filosófico da modernidade* de Habermas:

interessa-me, portanto, a questão de saber como o fascismo interferiu na própria evolução teórica de Heidegger. Até 1933, Heidegger sentiu que a posição elaborada em *Ser e tempo* e elucidada várias vezes nos anos seguintes era tão pouco problemática que, após a tomada do poder, fez precisamente um uso original das implicações, para a filosofia do sujeito, do ser-aí que se afirma em sua finitude – no entanto um uso que desloca consideravelmente as conotações e o sentido original da analítica existencial. Em 1933, Heidegger preencheu com um conteúdo novo os conceitos da ontologia fundamental, que se mantinham

inalterados. Até esse momento, utilizara inequivocamente o ‘ser-aí’ para designar o indivíduo existencialmente isolado no avanço para a morte; agora, substitui esse ‘meu-sempre’ do ser-aí pelo ser-aí coletivo do povo que apresenta o ‘nosso-sempre’ e existe segundo o destino. Todos os existenciais continuam os mesmos e, no entanto, mudam, com um só golpe, não apenas seu horizonte expressivo de significado, mas também o seu sentido.⁷¹

Em primeiro lugar é preciso assinalar contra Habermas que os existenciais não se “mantinham inalterados” até 1933. Pelo contrário, verificamos, na nossa exposição, que Heidegger modificou sutilmente esses existenciais e suprimiu alguns termos correlativos aos mesmos, como a cura, por exemplo, além de enfatizar e explicitar aspectos de outros existenciais. Segundo a nossa leitura, a mudança nos existenciais e na terminologia heideggeriana em geral é acertadamente assinalada por Habermas, num ponto nevrálgico: a modificação do sentido da expressão “ser-aí”. Enquanto em *Ser e tempo*, o ser-aí designava imediatamente o ente que “eu mesmo sou”, no período do *Discurso do reitorado*, Heidegger fala do ser-aí do povo alemão. Complementamos a observação de Habermas com a expressão “o ser-aí no homem”, várias vezes presente nos *Conceitos*, para assinalar a transição conceitual de pensar o “ser-aí” como o ente que “eu mesmo sou” para um modo de ser possível no ente homem (*Conceitos*) e, finalmente, para um modo de ser possível no ente povo (*Discurso*)⁷². Essa mudança na terminologia é fundamental para se compreender corretamente a transformação que sofreu a filosofia heideggeriana. Charles B. Guignon interpreta de maneira análoga esse fato:

o que anteriormente foi tratado apenas como a tarefa do indivíduo, é agora visto como a incumbência de toda uma nação. As referências constantes que Heidegger faz nos seus discursos e escritos populares ao *Volk* [povo], ao ideal de uma *völkische Wissenschaft* (ciência do povo) e à proteção do *Volkstum* (caráter do

⁷¹ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins fontes, 2002. pp. 220-221.

⁷² Cf. HEIDEGGER, M. *A afirmação de si da universidade alemã. Discurso pronunciado na solenidade de posse na reitoria da universidade de Friburgo do Brisgóvia (27 de maio de 1933)*. Curitiba: secretaria do estado do Paraná, s/ data. Por ser um discurso dirigido aos estudantes, Heidegger utiliza o termo ser-aí no propósito da unificação do todo espiritual germânico, expresso na noção de povo. Para isso, relaciona a questão do povo com a noção de Estado, no âmbito do trabalho, do serviço militar e do saber. É desse ponto de vista, que Heidegger fala do “ser-aí estatal popular” (p. 15), do “começo de nosso ser-aí espiritual e historial” (p. 4), e interroga “e se, precisamente, nosso ser-aí o mais próprio está ele mesmo diante de uma grande mudança (...)?” (p. 8). Esse último questionamento demonstra aquilo que Habermas problematiza como o deslocamento do sentido do ser-aí singular para o ser-aí do povo. O próprio (*eigenstes*) é agora referido a um “nosso”, enquanto que em *Ser e tempo*, o próprio diz respeito às possibilidades intrasferíveis que se dão na singularização angustiada do existente humano, o si-próprio do ser-aí.

grupo cultural), revelam o seu comprometimento com a ideologia *völkische* do nazismo e a sua crença no destino único e na essência do povo alemão.⁷³

A passagem da concepção do “ser-aí”, do ponto de vista do indivíduo, para o “ser-aí” do povo, marca o fim, na nossa interpretação, do propósito heideggeriano de reavivar o “mundo da vida” por meio de uma “hermenêutica da facticidade”, tarefa do início de sua carreira até o final da década de 20. Os cursos que se seguem a *Ser e tempo*, embora apresentem, cada um, outras questões investigadas e suas particularidades, ainda seguiam o paradigma da analítica existencial de *Ser e tempo*, como nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, em que Heidegger ainda enfatiza a prioridade do porvir frente os outros ekstases temporais, e nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, que ainda segue o modelo hermenêutico de *Ser e tempo*, na investigação de uma disposição, como fio-condutor para a explicitação do significado do tempo. Desse ponto de vista, Taminiaux afirma que “nem em *Sein und Zeit*, nem nos cursos de Marburgo, nem nos cursos de Friburgo antes de 1933, o ser de um povo e a sua organização estatal são objetos de reflexão”⁷⁴. O afastamento do modo fenomenológico de abordar o mundo, da “hermenêutica da facticidade”, dá-se pela passagem para uma apreensão da coletividade a que pertence o homem. Essa relação com a coletividade, com o “ser-aí” do povo, passa por um engajamento, por uma ação, como na convocação eleitoral de 10 de novembro de 1933, em que Heidegger, como reitor, escreve no jornal dos estudantes de Freiburg:

o povo alemão foi convocado pelo *Führer* a votar. Mas o *Führer* não pede nada ao povo. Ao contrário, dá ao povo a possibilidade imediata da mais suprema e livre decisão: a de optar – todo o povo – se quer ou não o seu próprio ser-aí. Essa eleição é simplesmente incomparável a todos os processos eleitorais anteriores. A singularidade dessa eleição reside... na real grandeza da decisão que será realizada nelas... Essa última decisão toca os limites máximos do ser-aí do nosso povo. A eleição que o povo alemão realiza agora é por si só o acontecimento e – independentemente do resultado – o testemunho mais forte da nova realidade alemã do Estado nacional-socialista. Nossa vontade de auto-responsabilidade nacionalista quer que todo o povo encontre a grandeza e a verdade de sua determinação... Há apenas uma única vontade de pleno ser-aí do Estado. O *Führer* despertou essa vontade no povo inteiro e soldou-a em uma única decisão.⁷⁵

⁷³ GUIGNON, Charles B. Introdução. In: *Poliedro Heidegger*, p. 54.

⁷⁴ TAMINIAUX, J., *Leituras da ontologia fundamental*, p. 232.

⁷⁵ SCHNEEBERGER, G. *Nachlese zu Heidegger (Releitura de Heidegger)*. Berna 1962. p. 206. Citado por Habermas em seu *Discurso filosófico da modernidade*. p. 221. Ainda nesse contexto, é preciso mencionar a afirmação de Heidegger na interpretação dos hinos de Hölderlin, “Germânia”

Ser e tempo é uma obra inacabada, e ela termina justamente onde a temporalidade do ser-aí deveria nos conduzir para uma explicitação do sentido do ser em geral. É notória a insatisfação de Heidegger com os resultados dessa obra, do ponto de vista ontológico, quando aborta a publicação da terceira seção, projetada como “Tempo e ser”, que deveria concretizar os resultados da analítica existencial. Um dos aspectos dessa insatisfação seria a dificuldade de se passar do plano da temporalidade (*Zeitlichkeit*) para o da Temporalidade (*Temporalität*), a impotência de se chegar ao fenômeno da história (*Geschichte*) através da historicidade (*Geschichtlichkeit*) do ser-aí. Essa dificuldade parece ser, na nossa leitura, o pano de fundo filosófico para a guinada de perspectiva do “ser-aí”, no sentido do existente humano, para o “ser-aí” do povo. Trata-se da forma de abordagem que culminaria, posteriormente, na “história do ser”. Assim, Habermas afirma que:

já em *Ser e tempo*, no § 74, Heidegger conduz sua análise sobre a constituição fundamental da historicidade até o ponto em que se torna visível a dimensão do envolvimento do destino do indivíduo com o destino do povo: ‘se o ser-aí ligado ao destino existe como ser-no-mundo essencialmente no ser-com outros, seu acontecer é um acontecer-com e determinado como destino. Com isso, designamos o acontecer da comunidade, do povo.’ (p. 384) Certamente, não é de todo casual que Heidegger, para o significado do termo posterior ‘destino do ser’, introduza a expressão ‘destino’ nesse contexto ‘nacionalista’. Mas o contexto não deixa dúvidas sobre a primazia existencial do ser-aí individual ante o ser-aí coletivo da comunidade, que mais tarde a reinterpretação nacional-revolucionária tornará o seu contrário. A estrutura do cuidado consigo (*Sorgstruktur*) é desenvolvida no ser-aí que é ‘sempre-meu’. A ‘resolução’ [decisão] (*Entschlossenheit*) sobre o ‘poder-ser mais próprio’ é assunto do indivíduo, quem primeiro tem de resolver, para então poder fazer a experiência, ‘em e com sua geração’, de um ‘destino ligado ao destino de todos’ (*schicksalhafter Geschick*). Pois o não-resoluto não pode ter um ‘destino’.⁷⁶

A transformação gradativa, que o pensamento heideggeriano sofreu entre *Ser e tempo* e *Discurso do reitorado*, assinala a mudança de perspectiva em relação à decisão. Enquanto que em *Ser e tempo* a decisão era intransferível, pois dependia da compreensão do ser-aí de sua finitude, de sua morte, sendo que “ninguém pode morrer por outro”, no período do reitorado, essa decisão funde-se

e “o Reno”: “o verdadeiro e único Führer aqui e agora indica indubitavelmente no seu Ser o domínio dos semideuses”. HEIDEGGER, M. Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”. *Gesamtausgabe*, Bd. 39. V. Klostermann, 1980. p. 210.

⁷⁶ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 222.

com a “vontade do povo” ou do “Estado”. Habermas salienta com correção que, em *Ser e tempo*, a decisão está relacionada ao destino, e esse destino está “ligado ao destino de todos”, ao envio comum; também aponta que, nesse período, o “poder-ser mais próprio” resolve-se individualmente para, em seguida, poder destinar-se num envio comum. Concordamos com essa interpretação, fazendo apenas uma ressalva: a resolução ou decisão que ocorre num nível singular já é a própria destinação no envio comum – não há, portanto, uma resolução num nível individual e uma aplicação posterior dessa resolução; não há dois momentos⁷⁷. Há tão somente uma primazia existencial na destinação, que o próprio Heidegger enfatiza:

primariamente histórico, dizíamos, é o ser-aí. *Secundariamente* histórico é, porém, o que vem ao encontro dentro do mundo, não apenas o instrumento à mão em sentido amplo mas também a *natureza* do mundo circundante, como ‘solo histórico’. Chamamos de ente pertencente à história do mundo o ente não dotado do caráter de ser-aí mas que é histórico em razão de sua pertença ao mundo. Pode-se ver que o conceito vulgar de ‘história mundial’ surge justamente por orientar-se de acordo com este sentido secundário de histórico.⁷⁸

No período de reitorado, Heidegger modifica essa perspectiva, a partir da identificação dos destinos individuais com o destino do povo. A primazia existencial na destinação é modificada, não está mais em jogo o ser que é “a cada vez meu”, mas o ser-aí do povo. A “decisão”, nesse contexto, significa mais uma identificação ôntica com a unidade do povo no Estado – “há apenas uma única vontade de pleno ser-aí do Estado” –, do que a apropriação de si mesmo diante do abismo do nada, ou seja, da projeção angustiada diante da possibilidade de não ser mais.

⁷⁷ Sobre isso, é oportuno indicar que a leitura de Gadamer do existencial da compreensão heideggeriano aborda justamente a questão da aplicação. Toda a compreensão é aplicação na leitura gadameriana. Ora, a decisão é a compreensão mais própria de si mesmo, a abertura do “poder-ser” próprio. Nesse ponto de vista, ter compreendido já é ter-se projetado para a possibilidade compreendida, ou seja, decidindo-se, o ser-aí já destinou-se para o envio comum.

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 187.