

**Irene Borges-Duarte**

# **CUIDADO E AFECTIVIDADE**

**em Heidegger e na análise  
existencial fenomenológica**

EDITORA  
**PUC**  
RIO

**NAU**  
EDITORA

DOCUMENTA



Coleção luso-brasileira «Fenomenologia e Cultura»

*Coordenação*

André Barata, Fernando Gстал e Marcelo S. Norberto

VOLUME 1

*Fenomenologia da Depressão – Aspectos constitutivos  
da vivência depressiva*

Fabio Caprio Leite de Castro

VOLUME 2

*Cuidado e Afectividade – em Heidegger e na análise  
existencial fenomenológica*

Irene Borges-Duarte



*Reitor*

Prof. Pe. Josafá Carlos de Siqueira SJ

*Vice-Reitor*

Prof. Pe. Anderson Antonio Pedroso SJ

*Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos*

Prof. José Ricardo Bergmann

*Vice-Reitor para Assuntos Administrativos*

Prof. Ricardo Tanscheit

*Vice-Reitor para Assuntos Comunitários*

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

*Vice-Reitor para Assuntos de*

*Desenvolvimento*

Prof. Sergio Bruni

*Decanos*

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Sidnei Paciornik (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)

Faculdade de Artes e Letras

Rua Marquês d'Ávila e Bolama

Universidade da Beira Interior

*Coordenação*

André Barata (geral)

Olivier Feron (Praxis/UÉ)

Irene Borges-Duarte

# CUIDADO E AFECTIVIDADE

em Heidegger e na análise  
existencial fenomenológica

EDITORA  
PUC  
RIO

**NAU**  
EDITORA

DOCUMENTA

Coleção Fenomenologia e Cultura | Volume 2

Coordenação da coleção: André Barata, Fernando Gastal de Castro e Marcelo S. Norberto.

© Irene Borges-Duarte, 2021

© Editora PUC-Rio

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Casa da Editora PUC-Rio

22451-900 – Gávea – Rio de Janeiro, RJ

Telefone: (21)3527-1760/1838 | edpucurio@puc-rio.br | www.editora.puc-rio.br

Conselho Gestor da Editora PUC-Rio

Augusto Sampaio, Danilo Marcondes, Felipe Gomberg, Hilton Augusto Koch, José Ricardo Bergmann, Júlio Cesar Valladão Diniz, Sidnei Paciornik, Luiz Roberto Cunha e Sergio Bruni.

© NAU Editora

Rua Nova Jerusalém, 320

CEP: 21042-235 – Rio de Janeiro (RJ)

Telefone: (21) 3546-2838 | contato@naueditora.com.br | www.naueditora.com.br

Coordenação Editorial

Simone Rodrigues

Conselho editorial NAU

Alessandro Bandeira Duarte (UFRRJ), Claudia Saldanha (Paço Imperial),

Eduardo Ponte Brandão (UCAM), Francisco Portugal (UFRJ), Ivana Stolz Lima (Casa de Rui Barbosa),

Maria Cristina Louro Berbara (UERJ), Pedro Hussak (UFRRJ), Rita Marisa Ribes Pereira (UERJ),

Roberta Barros (UCAM) e Vladimir Menezes Vieira (UFF)

© Sistema Solar, CRL (DOCUMENTA)

Rua Passos Manuel, 67-B, 1150-258 Lisboa

Projeto gráfico da coleção: Manuel Rosa

Revisão de texto: Vasco Gil Calado

Diagramação de miolo: Sistema Solar

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita das editoras.

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Borges-Duarte, Irene

Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica / Irene Borges-Duarte  
– Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU Editora; Lisboa: Editora Documenta, 2021.

280 pp.; 20 cm – (Coleção Fenomenologia e Cultura; v. 2)

Inclui bibliografia

ISBN (Ed. PUC-Rio): 978-65-88831-52-6

ISBN (NAU Editora): 978-65-87079-54-7

ISBN (Editora Sistema Solar – chancela Documenta): 978-989-8833-58-7

1. Afeto (Psicologia). 2. Hermenêutica. 3. Fenomenologia existencial. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976. Título.

CDD: 152.4

CUIDADO  
E AFECTIVIDADE

em Heidegger e na análise existencial  
fenomenológica





# Índice

<i>Prefácio</i> , Edgar Lyra .....	9
Prelúdio a uma hermenêutica do Cuidado .....	15
A fecundidade ontológica da noção de cuidado .....	25
Cuidado e temporalidade .....	53
A pobreza como tonalidade do cuidar .....	79
A afectividade no caminho heideggeriano.....	103
Angústia e tédio como fenómenos ontológicos.....	127
Sossego — desassossego.....	155
Amor e «nostridade» em Binswanger .....	175
Amar e pensar como <i>Ereignis</i> .....	203
A sabedoria do bom humor .....	229
A aventura e o a-vir.....	251
Referências Bibliográficas .....	273



## Prefácio

Tenho a satisfação de prefaciar este segundo número da coleção luso-brasileira «Fenomenologia e Cultura», publicada conjuntamente pelas editoras Documenta, Nau e PUC-Rio. Escrito pela professora Irene Borges-Duarte, *Cuidado e Afectividade* leva ao grande público análises fenomenológicas de temas contemporâneos de central relevância e traz, simultaneamente, contribuição de grande importância para a comunidade de estudiosos da obra de Martin Heidegger.

O livro reúne 10 ensaios com histórico de apresentação e publicação em eventos e periódicos voltados para a tradição fenomenológica. Revistos ou reformulados, eles cobrem o extenso arco da filosofia heideggeriana, abordando afetos que vão da angústia e do tédio, mais comumente associados ao pensamento do autor de *Ser e Tempo*, a análises do amor, da reserva, do bom humor e da aventura. A noção de *cuidado* dá unidade ao conjunto.

Diversos são os autores mobilizados no generoso projeto. Junto com interlocutores primários de Heidegger, predecessores ou contemporâneos, como Aristóteles, Agostinho de Hipona, Husserl, Freud, Scheler e Löwith, muitos outros nomes são evocados no livro. Figuram entre os mais conhecidos, em ordem alfabética de sobrenomes: Giorgio Agamben, Luc Ferry, Michel Foucault, Carol Gilligan, Pierre Hadot, Vladimir Jankélévitch, Hans Jonas, José Ortega y Gasset, Fernando Pessoa, Georg Simmel, Bernard Stiegler e Donald Winnicott. Ludwig Biswanger e Medard Boss completam o elenco de referências.

A presente obra é por tudo isso muito rica. Desde o «Prelúdio a uma hermenêutica do cuidado» — onde a autora evidencia a recente e pujante presença da noção de cuidado no léxico das ciências humanas, ao mesmo tempo que singulariza o tratamento dado a essa mesma noção por Heidegger —, até as distinções finais de que se ocupa em “A aventura e o a-vir”, entre a genuína abertura ao desconhecido e o sôfrego espírito aventureiro, o leitor encontra reflexões muito finas sobre a afetividade, pensada pelo viés da fenomenologia hermenêutica, isto é, como abertura primária da experiência de ser.

Não resumirei cada um dos artigos que compõem o livro, preferindo chamar atenção para alguns dos seus momentos mais insígnies. É vivificante, por exemplo, descobrir ao longo da leitura diálogo com autores da comunidade luso-hispano-brasileira de fenomenologia. Entre os mais presentes, novamente em ordem alfabética de sobrenomes, encontramos Marco Casanova, André Duarte, Félix Duque, Zeljko Loparic, Chiara Pasqualin, Róbson Reis e Ángel Xolocotzi.

Especialmente distinta é a menção à Maria de Lourdes Pintasilgo na parte final do capítulo «A fecundidade da noção ontológica da noção de cuidado». Esclarece Irene Borges-Duarte que a colega portuguesa não entende «cuidado» estruturalmente, como o fez Heidegger, mas no contexto ético-político de uma necessária reinvenção da democracia, em chave próxima à ética da responsabilidade, de Hans Jonas. Entre os desdobramentos fecundos desse diálogo está a identificação de uma «linhagem feminina» da ética, alternativa ao grande tronco da justiça. Reforçando o que foi de início dito: a autora usa Heidegger para dar voz a considerações que vão além de suas preocupações e, vice-versa, faz com que a singularidade do seu pensamento se mostre mais vivamente em meio a pluralidade assim trazida à cena.

Outro tipo de movimento muito interessante feito pela autora diz respeito à própria fenomenologia, por ela recusada como uma tendência

ou movimento datado. O ensaio «A afetividade no caminho heideggeriano» termina com um esclarecimento prestado pelo próprio Heidegger em «Meu caminho na fenomenologia», quando diz que a fenomenologia simultaneamente se transforma e conserva para «corresponder à exigência do que há que pensar-se». O cuidado é nesse mesmo texto, não por acaso, evidenciado como elemento onipresente na transformação que vai da analítica existencial à história do ser e adiante, espécie de atenção seletiva a um destino que não cessa de nos interpelar e instanciar-se nas figuras do medo, do amor, da pobreza, do desassossego, da gratidão, do espanto, do *stress*. Registre ainda, neste momento do livro, o importante resgate do surgimento no pensamento de Heidegger do tema da afetividade (*Befindlichkeit*), que em muito contribui para o entendimento da noção e referidos desdobramentos.

O último destaque, justificado pela escassez de atenções e estudos a essa dimensão do legado de Heidegger, fica por conta das considerações sobre o bom humor (*Heiterkeit*) e sentimentos avizinhadados, como a alegria «que reconhece a dor e o peso da realidade», ou a jovial ironia, que «desconstrói sorridentemente a visão banal dos acontecimentos, unindo a peculiaridade da forma ao modo alusivo e sagaz de um gracejo». Com essa qualidade de texto, a autora põe o bom humor em diálogo com a mais conhecida serenidade, e com o exercício poético que flerta com a redescoberta do simples e possível júbilo em meio à «precariedade da existência em risco», sobretudo no sufoco da era técnica.

Deixo o leitor, enfim, com algumas palavras de Irene Borges-Duarte. Elas destilam a afectuosidade que, combinada com o rigor da tenaz pesquisa, dá ao livro uma têmpera muito própria. Como que saudosa de um a-vir pós-pandêmico, ela escreve:

E, embora não possamos não prestar atenção ao que dizem os *media* na nossa civilização tecnológica, podemos escapar ao seu controle contrastando

as informações; sofrendo, muitas vezes, com o que tiramos a limpo desse contraste, mas rindo também, outras vezes, do que é ridículo ou do que é agradável e divertido. Em qualquer caso, sem sentimentalismo. Apenas no exercício despretenso do bom humor, comunicativo e crítico, afectuoso e simples. Como quem desfruta de uma reunião de amigos, depois de um longo dia, e de poder sair com eles para tomar algo.

Edgar Lyra

Ao Oswaldo  
na minha memória e no meu mundo  
o amor e o cuidado





## Prelúdio a uma hermenêutica do cuidado

Temos assistido, no decurso dos últimos decénios, à introdução do termo «cuidado» no vocabulário teórico das Ciências Humanas. Desde que Carol Gilligan (1982) usou pela primeira vez o termo «*care*» para caracterizar um traço fundamental do comportamento ético — em oposição à concepção do seu mestre Lawrence Kohlberg (1981), que se orientara pelo conceito de justiça —, a ideia de que «o cuidado» constitui um elemento axial do ser humano tornou-se consensual dentro de um leque bastante amplo de disciplinas científicas, transcendendo as fronteiras dos saberes técnicos, a que, antes, se circunscrevia. Parece, pois, que após muitos séculos de permanecer na penumbra, bastou o êxito de uma obra oportuna para trazer à luz da consciência a importância de uma *prática estruturadora da relação* do indivíduo ao seu ambiente e aos outros que com ele convivem.

Algo de verdade tem esta descrição. Mas só é veraz superficialmente. Porque ao longo da história, antes do afiançamento da ciência à maneira moderna, a partir do século XVII, e à margem da hegemonia da sua imagem ocidental de exactidão e de rigor, matematicamente codificadas, o ser humano sempre se preocupou consigo mesmo, com os outros e com o mundo, e, sem disso fazer ciência e conceito, sempre estudou como adequar o seu comportamento às circunstâncias e, da melhor maneira, procurar viver bem e bem fazer. Quer no Oriente, onde a concepção do saber sempre privilegiou a prática de formas de vida saudáveis e atentas aos outros, quer no Ocidente, desde a antiguidade clássica, em que a exploração conceptual fortaleceu o desenvolvimento de uma cultura mais teórica,

sempre houve múltiplas escolas filosóficas que definiram como escopo contribuir que o homem se conheça a si mesmo e consiga alcançar nesta vida o bem-estar e a felicidade. O que só se consegue mediante a prática do cuidado: *epiméleia heautoû*, o «cuidado de si» na língua grega, a *cura sui*, na latina.

Mas, para lá desta constatação histórica da importância atribuída à prática do cuidado na definição do desenvolvimento humano, para que alguns pensadores contemporâneos começaram a chamar a atenção, sobretudo desde meados dos anos 70 do século passado (Hadot, Foucault), *o facto do cuidar*, nas suas múltiplas variantes, sempre fez parte das actividades da vida quotidiana, de muitas maneiras.

A mãe que embala o seu bebé nos braços; o comerciante que atende um cliente; o professor que prepara a sua aula; o jardineiro que poda o arbusto e o vinhateiro que prepara a colheita; o amigo que escuta ou consola o seu amigo; a jovem que, em frente do espelho, depila cuidadosamente as sobrancelhas; o médico que ausculta o doente ou o enfermeiro que lhe faz o penso — tudo isto são formas de comportamento em que a atenção para com os outros e para connosco mesmos se manifesta de forma simples e habitual, pré-ética. Algumas destas maneiras são espontâneas, impensadas. Nem por elas damos. Outras são conscientemente desenvolvidas mediante aprendizagem, mas nem por isso lhes prestamos mais atenção no dia-a-dia. Algumas são até exercidas profissionalmente, com desempenhos socialmente desejados, incentivados e, por isso mesmo, retribuídos. Todas revelam matizes daquilo a que chamamos «cuidado», que abarca desde a simples dimensão da atenção ao outro e a nós próprios, até ao escrupulo na realização de uma função, à vigilância das ocorrências ameaçadoras e ao respeito ou ao carinho no trato com aqueles que amamos. O significado do termo dilui-se na vastidão do seu emprego, em contextos semânticos tão diversos, o que contribui para acentuar o seu carácter vago e impreciso, até mesmo banal. Compreende-se, por isso, que só tão tardiamente tenha

alcançado a dignidade de conceito e objecto epistemológico, como hoje, contudo, parece finalmente ter chegado a ser.

Esta nova condição epistemológica manifesta-se claramente na abundância de colóquios, seminários e publicações que, em torno desta temática, têm sido organizados, manifestando que se procura dessa maneira encontrar um espaço de encontro para muito diversas experiências de cuidado. Estas são, em primeiro lugar, as dos profissionais, assim convocados, procedentes de várias áreas de acção social especialmente dedicadas ao bem-estar e ao desenvolvimento humano: educadores, professores, terapeutas, enfermeiros, médicos, psicólogos, animadores e tantos outros<sup>1</sup>. Cada um verá o cuidado de um ângulo diferente, mas todos eles importantes, no seu conjunto, para definir o horizonte global e os contextos particulares das práticas profissionais. Seria possível, com essa base, encontrar no cuidado o traço ou carácter interdisciplinar que a todas une, numa abordagem a que poderíamos chamar uma «epistemologia do cuidado».

É, no entanto, outra a abordagem que este livro vem propor. Pois, na verdade, muito antes de ser uma prática profissional, tecnicamente aperfeiçoável e deontologicamente regimentada, o cuidado é uma forma de ser que caracteriza o agente humano. Não é meramente um comportamento ou atitude que alguns seres humanos revelam ter — e outros não —, nem uma virtude particularmente valorizada naqueles ofícios que requerem precisão, habilidade ou consideração pelos outros. Mesmo quando, descuidadamente, não repara no que, com o seu desmazelo, prejudica, o ser humano vive sempre atento — às vezes mais alerta, outras vezes mais embalado na rotina — àquilo que o rodeia e no meio do que vai fazendo pela sua vida, guardando na memória o que já viveu e o marcou, e aspirando ao que, pelo desejo ou pela intenção, espera encontrar ou evitar no seu

<sup>1</sup> A versão inicial do presente Prelúdio foi parcialmente publicada como «Prática e teoria do cuidado. Polissemia de um conceito esquecido», in Folque, Magalhães & Vaz Velho (org.): *O Cuidado nas profissões dedicadas ao bem-estar e desenvolvimento humano*. Évora: CIEP/UE, 2019, 12-24.

caminho vital. Este comportamento é tão habitual e óbvio que não parece requerer nenhuma atenção especial.

Esta realização tácita do cuidado constitui o que esteve na raiz do seu *esquecimento epistemológico* durante tantos séculos de história da civilização. Mas também aí residem elementos para a compreensão das características mais marcantes da humanidade: a sua exposição ao mundo envolvente e a expressão desta na abertura e capacidade de resposta ao que a envolve.

Quem, pela primeira vez, defendeu uma hermenêutica desta dupla característica de todo o ser humano foi Martin Heidegger, na sua obra de 1927, *Ser e Tempo*. Esta abordagem é mais abrangente que a das diferentes formas de cuidar de si mesmo e dos outros, algumas das quais estruturantes de actividades profissionais bem definidas. E é mais radical do que a consideração da importância ética da aprendizagem do cuidado, tão própria da educação das mulheres, ao longo dos séculos, para que Carol Gilligan chamou a atenção, e do aperfeiçoamento das formas de vida em ordem ao alcance do equilíbrio do nosso comportamento e da correspondente vida boa ou felicidade, própria e alheia, pessoal e cívica (como advogaram os clássicos, de que Michel Foucault fez a epistemologia). Esta perspectiva de consideração do cuidado, que vê nele a base da existência humana e a pedra angular da construção do que hoje poderíamos chamar um «universo sustentável», é ontológica. Nem é meramente um objecto epistemológico, nem um termo unificador da abordagem interdisciplinar aglutinadora de diversas profissões, nem decerto uma mera prática eticamente regulável. Para Heidegger, «cuidado» não se reduz nem a uma perspectiva teórica nem a uma via prática. É uma dinâmica ontológica, ao mesmo tempo constituinte da acção humana e estruturadora da existência e do mundo fácticos, em acto. É neste contexto hermenêutico que se inscrevem os ensaios que compõem este livro: o cuidado é a *maneira de ser* que caracteriza o ser humano na sua suprema dignidade.

Não se tome, porém, esta afirmação basilar como mais uma generalização de um conceito polissémico, já de si bastante vago. Bem pelo contrário,

ela pretende dar pé a que se possa precisar como essa forma de ser se dá em concreto na realização habitual da vida humana e erguer sobre essa base fenomenológica a necessidade de fundamentar práticas específicas, até há bem pouco consideradas marginais, de aquilo que é a definição do «científico». Pois se, no fundo, o ser humano é, a bem dizer, CUIDADO... ser «cuidador» não é uma actividade específica da assistência à infância, à doença, ou à mal chamada «terceira idade», mas algo que somos *de origem*, relativamente a tudo quanto há, seja humano ou não humano. É uma abertura à terra e ao cosmos, que se opõe à visão reducionista e fáustica do predador, hoje tecnologicamente aparelhado, sem cair no extremo oposto do «bom selvagem», ou da boa intenção com potencial eficácia técnica. O cuidado como *forma de ser* dos humanos abre-nos a porta (1) ao assumir da nossa responsabilidade ante nós próprios, como tais humanos, e ante tudo o que não é humano e de que os humanos se assenhorearam ou pensam assenhorear-se; (2) à aceitação da nossa finitude — temporal, mas também anímica e física —, e, portanto, do frágil alcance do nosso saber e poder; e (3) à experiência da nossa vulnerabilidade individual e colectiva — e, portanto, relativa à nossa responsabilidade e à nossa consciência de finitude.

É este trajecto, que une a análise dos textos de Heidegger à pesquisa da fecundidade da perspectiva por ele aberta, que este livro vos convida a fazer. Os dez ensaios que o integram, surgidos de diferentes solicitações contextuais, abrem diálogos com autores e campos temáticos que transcendem os limites estritos da filosofia, embora partindo sempre da dimensão ontológica, ou a ela voltando. De modo geral, procura-se nessas questões uma perspectiva meta-ontológica, tal como Heidegger a definiu nas suas Lições de 1928, ao conceber a possibilidade de uma extensão ôntica da análise ontológica da existência, susceptível de revelar a sua fecundidade quer na fundamentação de uma ética, quer, mais tardiamente, na de uma psicoterapia existencial. São dez vias de abordagem da existência em exercício pleno, através do diálogo com os textos de Heidegger e de alguns outros, que com

ele pensaram. Não se destinam meramente à academia, na sua linguagem estrita e fechada ao mundo da vida, mas procuram poder ser lidos, sem a máscara do tecnicismo, por quem procure entender o modo como nos encontramos existindo, neste mundo que é o do dúbio projecto humano, hoje marcadamente tecnológico.

Nos três primeiros ensaios, são objecto de reflexão aspectos fundamentais do conceito heideggeriano de «cuidado» (*Sorge*), no seu contexto ontológico e na temporalidade extática, que lhe é própria, enquanto fundo de diferentes abordagens ônticas, em quadros de uso mais restritos, mas não menos centrais e actuais. Derivações éticas ou ético-políticas, como em Maria de Lourdes Pintasilgo, no primeiro destes textos, bem como o seu entroncamento com a problemática global da civilização na era da técnica de alcance planetário, como o princípio «Responsabilidade» de Hans Jonas, são essenciais para a circunscrição do seu significado não só hermenêutico, mas também culturalmente paradigmático. Muito embora se tenha renunciado a desenvolver aqui esta temática específica, é de recordá-la como enquadramento global, pois que o nosso planeta tenha atingido a etapa geo-histórica do que, nestes últimos anos, se tem vindo a designar como «Antropoceno», com todas as consequências fácticas que podem distingui-lo epistemologicamente, tem directamente que ver com o assumir do modelo antrópico de intervenção no mundo, para cuja dilucidação a consideração da noção de «cuidado» — e do correspondente «descuido» — pode contribuir decisivamente para aclarar. Mais centrada na abordagem existencial, esta consideração macro-histórica da era da tecnologia planetária não deixa de atravessar a análise do tempo do cuidado, que autores como Michel Foucault ou Giorgio Agamben, embora marginais a este trabalho, não deixam de ter presentes, na sua própria terminologia. A tese heideggeriana de que o *cuidado* constitui o ser do «aí» humano de tudo quanto há, isto é, a modalidade de dinâmica estrutural do ser no mundo — essa leitura de base, que surgiu em *Ser e Tempo* — serve de *leitmotiv* para a compreensão quer das formas do aparecer do

que aparece, quer da experiência fenomenológica que o ser humano faz de si mesmo no seu ir ao encontro do que, no mundo, lhe vem ao encontro.

As dimensões própria e imprópria desse encontrar-se sendo manifestam-se inevitavelmente em atmosferas particulares, individual e colectivamente configuradas, que marcam as formas de ser afectado e, correlativamente, de desenvolver afeição relativamente ao que, assim, é encontrado. Essas formas de compreensão sempre já afectiva do mundo das coisas e dos outros, com que convivemos, podem ser explicitadas tomando como ponto de partida diversos afectos. Os restantes sete ensaios deste livro procuram mostrar essa diversidade e o alcance da sua abrangência, em Heidegger e nos que com ele dialogam. Não é o mesmo «mundo» aquele que se abre pelo amor, nos seus diferentes modos, ou o que surge do tédio, aquele que é vivido em *stress* ou que se irradia no bom-humor, o futuro desejado pelo aventureiro ou o que se descobre aventurosamente. Com este olhar para algumas configurações da experiência de mundo, talvez menos habitualmente trabalhados e considerados menos centrais no pensamento heideggeriano, procura-se dar a ver a riqueza do seu trabalho de análise existencial fenomenológica, evitando circunscrever-se à questão da angústia, que marcou a leitura de *Ser e Tempo* e dos anos imediatamente posteriores. Não significa isso excluí-la da atenção destas páginas, o que seria impossível, pois é a experiência da própria sensibilidade do Dasein à sua finitude, ao seu ser cuidado. Todavia, em vez de ser tomada como rumo preferente de análise, aparece, na maior parte das abordagens, implicada ou na periferia de outros temas — como o tédio ou o *stress* —, que se lhe ligam directamente, ou mesmo, noutros casos, em contraponto ao que se pretende procurar. O mesmo acontece com os autores em que se busca apoio.

Heidegger constitui, quer temática quer metodologicamente, o ponto de partida e o fio condutor de quase todos os ensaios. Mas são vários os dialogantes que, directa ou indirectamente, se procura incorporar na pesquisa: Ludwig Binswanger e Vladimir Jankélévitch, muito especialmente, mas também José

Ortega y Gasset, Georg Simmel, Sigmund Freud, Donald W. Winnicott, Medard Boss, Hans Jonas, Michel Foucault, Fernando Pessoa e Maria de Lourdes Pintasilgo, entre outros mais pressupostos do que presentes. Não se trata, pois, meramente de escrever um livro sobre Heidegger, e sobre a actualidade do seu pensamento acerca destes temas, mas, dele partindo, procurar o contributo da filosofia fenomenológica para a compreensão da existência humana e para a abertura afectiva do sentido, sem a reduzir ao que, psicologicamente, seria mera manifestação emotiva, mesmo se incorporando o que, com António Damásio, se generalizou chamar «inteligência emocional».

Metodologicamente, a abordagem temática nos diversos ensaios mantém-se fenomenológica, muito especialmente à maneira da análise existencial heideggeriana, acolhendo, pois, o chegar à linguagem do sentido, na sua estrutura dinâmica, enquanto articulação da compreensão afectiva, em explicitação crescente, circular e interpretativa. Seja na sua expressão mais global como movimento do cuidado, seja nas mais específicas das aberturas tonais, o mundo que nos vem ao encontro chega-nos marcado pela afectividade, que abre a compreensão, e se sedimenta, interpretativamente, em modalidades judicativas registadas e, em seguida, esquecidas, segundo as diferentes situações hermenêuticas. No ter prévio dos nossos propósitos (*Vorhabe*), no ver prévio da nossa cautela (*Vorsicht*) e no captar prévio dos nossos preconceitos (*Vorgriff*) edifica-se o mundo em que fazemos a nossa morada e, desse modo, damos lugar e figura ao ser de tudo quanto há. Ter isto presente como princípio de abordagem crítica é tão válido no âmbito da filosofia e da sua história, como no da psicologia e psicoterapia fenomenológicas, como até no da análise histórica ou sócio-cultural. Na perspectiva do cuidado, e das diversas tonalidades da sua escuta (ou do seu fechamento), o mundo e a cultura que nos identificam e em que nos posicionamos geo-historicamente definem-se pela forma como, implicitamente, já de antes os acolhemos, antes de termos disso plena consciência, antes de nos apercebermos das modalidades habituais de os reconhecer como tal.



Este livro pretende desenhar, criticamente, algumas dessas modalidades, em diálogo com alguns dos autores que as expuseram. E deixa a porta aberta a futuras derivações e complementos.

\* \* \*

Todas as citações remetem à bibliografia final. No caso das abundantes citações de obras de Heidegger, a remissão é feita, sempre que possível, para a sua edição de referência: Heidegger, 1975ss., *Gesamtausgabe*, que será sempre mencionada abreviadamente, como é usual, pelas siglas GA, seguidas do volume e paginação. No caso de *Sein und Zeit* (GA 2, 1977), o volume inclui à margem a paginação da 7ª edição Niemeyer (1953), pela qual faremos as citações pertinentes. Todas as traduções (de Heidegger ou de outros autores), a menos que se indique o contrário, são da responsabilidade da autora do presente estudo. A bibliografia final, para que todas as citações remetam, recolhe separadamente a obra de Heidegger e a dos restantes autores, indicando as edições manejadas. Quaisquer outras indicações serão dadas em pé de página.

Duas palavras de agradecimento são devidas: ao André Barata, Director do Praxis — Centro de Filosofia, Política e Cultura, pela dinâmica que tem imprimido à investigação no seu seio, de que a nova colecção, em que este livro se insere, é exemplo e expoente; e aos colegas e primeiros editores dos diferentes ensaios, em revistas ou volumes colectivos, muito em especial aos mais recentes, que com a sua autorização de uso dos textos contribuíram à possibilidade desta obra.



## A fecundidade ontológica da noção de cuidado

Desde o último quarto do século XX que a noção de cuidado e do cuidar tem vindo a aparecer cada vez mais insistentemente quer no âmbito da filosofia, quer no do mundo da vida, adquirindo um estatuto teórico que não teve ao longo de séculos. O pensamento político de Maria de Lourdes Pintasilgo herda e apresenta esta linha de trabalho e procura introduzir a categoria do «cuidar» no espaço público, como elemento e via da sua re-significação<sup>1</sup>. Procurou, desse modo, definir um novo princípio de compreensão da realidade estruturada na convivência, que, sem ignorar a esfera teórico-prática do social ou do político, a pudesse abrir a uma outra forma de relação entre os humanos, no sentido de um «novo paradigma». Atender à perspectiva do cuidar significaria, então, tecer uma outra teia de relações de interacção entre os seres humanos entre si e, eventualmente, com o seu *oikos*, que sem ser alheia à irrecusável teorização sociopolítica, pudesse constituir uma alternativa hermenêutica à pura factualidade desta e alcançar, assim, um outro patamar de compreensão do humano. É neste sentido que me proponho pensar a noção de cuidar, partindo da análise onto-fenomenológica surgida com Martin Heidegger, para chegar à sua interpretação operativa por Maria de Lourdes Pintasilgo.

<sup>1</sup> O presente ensaio foi apresentado, na sua versão inicial, no Colóquio *A dimensão do CUIDAR na re-significação do espaço público*, organizado pela Fundação Cuidar o Futuro, em homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo (Lisboa/Évora, Junho-Julho 2009). Foi, posteriormente, publicado: «A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo.» *Ex-Aequo* (Coimbra), 21 (2010), 115-131.

Duas anotações prévias. A primeira: a ideia de uma «ética do cuidado», sem carecer de antecedentes no pensamento greco-latino, helenístico e cristão, só tem tido autêntico desenvolvimento a partir da década de 80 do século XX, fundamentalmente na investigação que parte da introdução da categoria de género em filosofia (Gilligan, 1982; Noddings, 1984; Benhabib, 1992), numa tentativa de repensar aquilo que a filosofia tradicional não chegou a pensar, porque não contemplava metodologicamente essa possibilidade, pelo que a prática vital do cuidado só tão recentemente alcançou categorização teórica, após séculos de esquecimento<sup>2</sup>.

A segunda: a tematização clássica do cuidar, muito especialmente na filosofia estoica e epicúrea, dá-se basicamente sob a forma do «cuidado de si», da alma e do corpo, *epiméleia*, que, embora tendo derivações pedagógicas e políticas, não desenvolve a dimensão altruísta e solidária, nem a preocupação pelo mundo e pela natureza. Falar hoje do cuidado em relação com o espaço público implica, pois, não só a recuperação de uma tradição filosófica, como Hadot ou Foucault fizeram<sup>3</sup>, mas também e, do meu ponto de vista, sobretudo, a fundamentação do «estar-uns-com-os-outros» num fenómeno primordial, cujos contornos há que descobrir e descrever.

O contributo de Heidegger, nesta nossa pesquisa, consiste na sua compreensão do cuidado (*Sorge*) como ser do *Dasein*, enquanto este é simultaneamente âmbito de *abertura* ontológica (ou «aí» do ser), exercício *de ser* (em que o ser se dá, guarda e aguarda) e *vínculo* estrutural (que se manifesta fenomenologicamente como temporalidade). Nunca é, em Heidegger, um eu, indivíduo ou pessoa, que cuida de si, mas apenas um *Selbst*, alguém que se sabe e se sente o Mesmo — o que implica a experiência, consciente ou tácita, da diferença entre si e um/os Outro(s) — no seu ser e estar com outrem no mundo, em que reside, à beira de tudo quanto aí lhe vem ao encontro e de que cuida... ou descuida, ao fazer pela própria vida.

<sup>2</sup> Veja-se Aditamento 1.

<sup>3</sup> Veja-se Aditamento 2.

Vou tentar, por isso, fazer um caminho fenomenológico: mostrar como chega à palavra o ser-no-mundo, à nossa maneira de humanos — entes que trazem em si o ser de tudo quanto há. Percorrerei os seguintes passos fenomenológicos: o primeiro, linguístico, procurará mostrar o que se oculta sob a palavra-temática do «cuidado»; o segundo, filológico, recuperará a tão conhecida e banalizada fábula, que Heidegger recordou, da «cura»; o terceiro, a partir de uma referência histórico-filosófica, explicitará os meandros da compreensão do cuidado como desdobramento ontológico do conceito husserliano da intencionalidade; o quarto, em percurso pelos textos de Heidegger, apresentará, com a parcimónia adequada, as implicações da noção heideggeriana de cuidado, nos seus diferentes âmbitos de aplicação; o quinto, enfim, conclusivo, em que se afirmará, numa perspectiva contemporânea, em que a meditação de Maria de Lourdes Pintasilgo se integra, a fecundidade ontológica da noção de cuidado.

No fundo, só pretendo dizer o seguinte: a categoria fenomenológica do cuidado, enquanto «existenciário», introduz na história — não tanto da filosofia como do ser —, pela primeira vez, a consideração da responsabilidade ontológica intrínseca aos humanos, não apenas para consigo mesmos (individual ou colectivamente), mas para com o ser de tudo quanto há. O que só pode aparecer, na sua ingente humildade, na era dos deuses em fuga, na época da «morte de Deus» — única esperança de um mundo Outro, nascituro do assumir da plena responsabilidade do humano, enquanto «aí» do ser, ante um mundo antropicamente afectado pelas suas nunca inconsequentes acções e propósitos.

## O «cuidado»: do termo à noção

O campo semântico de «cuidar» e de «cuidado» guarda, no português actual, o sentido original de uma etimologia inesperada: a do latim *cogitare*, pensar. Na forma transitiva, «cuidar» é pensar: atender a, reflec-

tir sobre — e, por isso, interessar-se por, tratar de, preocupar-se por, ter cautela com. Cuidamos de nós e dos outros, quando, solícitos, tratamos de assistir-lhes nas suas necessidades ou padecimentos, quando nos ocupamos deles. «Cuidadosos» — às vezes tão só atentos, outras inquietos — abrimo-nos e oferecemo-nos nesses desvelos. Quantas vezes não «estamos em cuidado», ansiosos ou temerosos de que algo infausto aconteça! «Ter cuidado» é ser diligente mas também cauteloso: *é pensar sentindo*, atendendo ao encoberto futuro e ao imediato presente, tendo em conta o que já de antemão sabemos. O *cuidar é, neste sentido, uma forma activa e pensante de estar ocupado no mundo da vida*. Cuido, *ergo* sou — poderíamos dizer, parafraseando Descartes.

Mas em latim tudo isto se diz mediante duas palavras, de distinta raiz: *cura* e *sollicitudo*. A primeira, sem perder essa significação originária, evoluiu nas línguas romances peninsulares (Corominas, 2000: 186) para uma acepção predominante, mais restringida ao âmbito da saúde: curar é sanar, tratar de restabelecer a saúde perdida. Diz um amigo meu, com acuidade, que hoje *curar* é o que procuram os médicos, enquanto que o autêntico *cuidado* do doente fica reservado, profissionalmente, para os enfermeiros e, na vida privada, para os familiares. O cunho terminológico de «cura» especializou-se, pois, operatoricamente, o que não acontecia no latim clássico. *Cura* provém de *quaero* (procurar), integrando, pois, o sentido do buscar com empenho alguma coisa. Mas o seu contexto de uso era bem mais vasto: desde o mais geral de «cuidado»<sup>4</sup>, aos matizes de aflição, moléstia, afã, solicitude, curação e até gestão ou administração (como em *cura rerum publicarum*) e culto (*cura deorum*) (de Miguel, 2000: 250-251). É esta riqueza que temos de ter em vista no uso que Heidegger dará ao termo no contexto da sua filosofia. *Sollicitudo*, em contrapartida, emprega-se de maneira mais precisa: é «cuidado» no sentido de «estar movido (*citus*,

<sup>4</sup> É nesse sentido que se fala do «curador», aquele que tem o encargo de cuidar ou administrar, ou do pároco como «cura», que cuida de seus fiéis. Mas este uso linguístico, embora se mantenha, é arcaizante.

part. de *ciere*, mover) ou comovido por inteiro (*sollus*)», isto é, sentir inquietude, moléstia, pena. É «solícito», portanto, quem se aflige por algo ou alguém.

Digamos, pois, que em *cura* parece predominar o «mover-se numa certa direcção», em *sollicitudo* o «ser movido por» aquilo que nos assalta ou se nos apresenta. Heidegger recolherá esta dupla referência, por exemplo, ao estudar os fenómenos do impulso e da inclinação, como adiante veremos. Em ambos os casos, porém, o movimento de que é questão, embora integrando aspectos cognitivos, manifesta uma sensibilidade ou afectividade, um estar porosamente em comunicação com o que se dá no mundo.

Também em grego encontramos dois termos para estas acepções: o «cuidado de algo ou alguém» diz-se *epiméleia*, que corresponde à *cura* latina, documentada a partir dos tempos de Sócrates e derivada do vocábulo mais antigo *meléte*. Platão usa-a com frequência, desde a «Apologia», para designar o «cuidado de si», que implica autognose e, por extensão, serviço à *polis*. Desde então aparece com frequência na filosofia, como já acima referimos. A acepção de preocupação e inquietude, ligada aos padecimentos e aflições, é recolhida no vocábulo *mérimna*, usado sobretudo na poesia e na tragédia (Ritter & Gründer, 1995: 528-535 e 1086-1090).

Em alemão, finalmente, voltamos a encontrar um termo (*Sorge* ou *sorgen*) que, com todos os seus derivados (*Fürsorge*, *Besorgen*, *Besorgnis Versorgen*, *Sorglosigkeit*, etc.) engloba os dois sentidos fundamentais do cuidado: «inquietude ou angústia», por um lado, e «esforço por ou empenho em ajudar», por outro (Duden, 1963: 651-652).

Este percurso linguístico, que recuperou as etimologias, permite-nos avançar a hipótese de que a compreensão da realidade humana pela via do cuidado e do cuidar impõe a união dos dois vectores: por um lado, o de *pensar atento e comovido em outrem ou em si mesmo*, esforçando-se por ajudar a que a vida continue em sanidade, e, por outro, *sentir a inquieta moléstia* de advertir que esse viver quotidiano pode, de algum modo, estar em perigo.

Neste ponto da nossa análise, o termo transformou-se em noção, sem ainda ter chegado a conceito. É essa noção que transparece na Fábula de Hyginus, recolhida por Goethe de Herder e aproveitada por Heidegger para introduzir o seu conceito de *Sorge* como «ser do *Dasein*»

## A Fábula de Higino acerca da condição humana

Em *Ser e Tempo*<sup>5</sup>, Heidegger reproduz a fábula clássica, recolhida por Hyginus na sua colectânea de *Fabulae*, com o nº 220. Reproduzo-a aqui, no essencial, sem atender a critérios filológicos estritos. Reza assim:

Certo dia, ao atravessar um rio, o Cuidado (*Cura*) viu um terreno de barro. Pensativo, tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto reflectia sobre o que tinha feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que lhe insuflasse espírito. Júpiter acedeu de bom grado. Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter proibiu-lho, exigindo que lhe fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu a Terra (*Tellus*). Mas quando também ela quis dar o seu nome à criatura, por ter sido feita de barro, que era um pedaço do seu corpo, começou uma grande discussão. De comum acordo, pediram a Saturno que fizesse de juiz. E ele tomou a seguinte decisão, que pareceu justa: Júpiter, porque lhe deu o espírito, receberá de volta este espírito, por ocasião da morte dessa criatura. A Terra, que lhe deu o corpo, receberá, também de volta o seu corpo, quando a criatura morrer. Ao Cuidado, porém, que moldou a criatura, ficará esta entregue durante a sua vida. E uma vez que há entre vós acalorada discussão acerca do nome, decido eu que esta criatura será chamada Homem (*homo*), isto é, feita de *humus*, que significa terra fértil. (GA 2, 196)

<sup>5</sup> A fábula, em latim e traduzida para alemão, é reproduzida por Heidegger em *Ser e Tempo*, § 42. Também fora já tratada nas Lições de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 418.



A história é curiosa, por diferentes vias. Mas não deixa de estranhar a aparição do Cuidado como escultor do Homem — que recebe corpo da terra húmida e espírito do poderoso deus dos céus tempestuosos, e ao seu criador é entregue durante a vida pelo Tempo (Saturno), devorador de seus filhos, que também lhe dá nome. Noutros mitos, é Prometeu quem, titanicamente, sem precisar de ajuda, modela o Homem do barro. O Cuidado é uma figura alegórica, que parece de bastante menor envergadura do que um Titã para tão elevada missão de criar a espécie humana. Blumenberg, que dedicou a este texto e ao seu significado páginas de aguda ironia, considera que Higino simplificou a narração alegórica, desvirtuando a sua «óbvia» origem gnóstica, com a provável finalidade de não deixar como irrelevante ou inessencial a participação de Júpiter na obra final. O fundamental da fábula faltaria, pois, nesta versão latina, deixando no ar a inconsistência da travessia, enquanto elemento necessário à compreensão do mito da criação. Na verdade, só atravessando o rio, podia o Cuidado ver-se reflectido nas águas — diz Blumenberg<sup>6</sup> — e, assim, dar ao barro, que bem poderia ter sido recolhido à beira-rio, sem travessia nenhuma, a sua própria imagem. A mediação especular seria, pois, o elemento determinante, embora ausente na narração. Tenhamo-lo em conta.

No entanto, o essencial parece-me ser: a condição humana não é cunhada nem pelo espírito, nem pelo corpo, que lhe são emprestados em vida, mas que com a morte se dissolvem e retornam a quem lhos emprestou, mas por aquilo que lhe deu forma — o Cuidado, que o transe e mantém em vida. *Cura* — portanto, inquieta atenção e tensão vital, que gere esforçada e, tantas vezes, molesta o viver, que o tempo marca

<sup>6</sup> Blumenberg, 2001: 154-155: «parece-me óbvio que se trata de um mito gnóstico. E é justamente aquilo que na maior parte dos mitos gnósticos marca o ponto crucial, que fica suprimido na fábula: *Cura* atravessa o rio para poder reflectir-se nele. [...] Os reflexos fazem parte fundamental do mito gnóstico. [...] Na mitologia gnóstica, a mais alta hipóstase, Sophia, vê-se a si mesma no espelho. [...] Este núcleo chave está ausente da fábula da *Cura* [...] Por isso, não é que a *cura* possa possuir o homem durante a vida, por tê-lo inventado, mas ele pertence-lhe porque foi feito à sua imagem e semelhança.»

e determina. Heidegger explorará esta alegoria como uma «interpretação pré-ontológica» — isto é, como uma explicitação naíve, prévia ao discurso ontológico propriamente dito, que requereria o desenvolvimento pleno da interpretação — da diferença entre o «ser» do Homem (que é o cuidado) e a sua «entidade», que é a de composto psico-físico. Já nas lições de 1921, sobre Agostinho de Hipona, sublinhava a importância relativa destas duas referências: «há que pôr de lado todas essas distinções teoricamente formadas, como corpo e alma, sensibilidade e razão, corpóreo e espiritual. O sentido decisivo dos fenómenos não reside primordialmente aqui.» (GA 60, 214). Lançando mão de outro excerto da mesma época, em que fala da experiência originária e em cada caso minha do tempo: o que importa «não é um *quê* mas um *como*» (GA 64, 117; Heidegger, 2008: 48-49).

Ou seja: não é a distinção de alma e corpo e a sua união constitutiva o que caracteriza ontologicamente o humano, mas o seu levar o ser no seu ser, ocupando-se dele, de si, cuidando de e tendo cuidado, desvelando-se por e no viver. É este cunho, eminentemente temporal, que define formalmente o *Dasein* como «ser-o-aí», designação heideggeriana do humano na sua suprema dignidade.

## Cuidado e intencionalidade: o salto fenomenológico à existência

Esta perspectiva do cuidado como ser do *Dasein* enraíza-se fenomenologicamente no que poderíamos chamar um aprofundamento da noção husserliana de *intencionalidade*. Com este termo, derivado da *intentio* escolástica, que Brentano importara para o âmbito da psicologia proto-fenomenológica, Husserl pretende caracterizar «o carácter fundamental do ser como *consciência*, como aparecimento de algo. No irreflexivo ter consciência de quaisquer objectos, *estamos dirigidos a estes*, a nossa *intentio* vai na sua direcção. A orientação fenomenológica do olhar mostra que este

estar-dirigido-a é um traço essencial imanente das vivências correspondentes: elas são vivências intencionais» (Husserl, 1962: 280).

A intencionalidade, no sentido husserliano, manifesta, pois, a forma de acesso das «coisas elas mesmas» à consciência intencional que as fixa, de maneira universal, na correlação noético-noemática. Não há coisas «em si», à maneira pré-crítica, que Kant recolhe como de impossível experiência. Tudo nos advém fenomenologicamente sob a forma plural (múltiplas orientações e perspectivas) mas necessária da «vivência intencional». Recordemos que, para Husserl, este fenómeno sendo marcadamente de tipo cognitivo, não o é de maneira exclusiva:

A estruturação intencional de um processo perceptivo tem a sua tipologia de essência fixa, que tem que realizar-se necessariamente, em toda a sua extraordinária complexidade, para que uma coisa corpórea possa ser simplesmente percebida. Se a mesma coisa é intuída de outros modos, por ex. no da recordação ou da fantasia, da exibição em imagem, então, de certo modo, repetem-se todos os conteúdos intencionais da percepção, mas todos particularmente modificados na forma correspondente. Também em qualquer outro género de vivências psíquicas acontece algo semelhante: a consciência que julga, que avalia, que aspira a, não é um mero e vazio ter conscientes os respectivos juízos, valores, metas e meios. Estes constituem-se numa *intencionalidade fluida*, com a sua tipologia essencial fixa. (Husserl, 1962: 280-281).

Ora, o que acontece é que Heidegger transfere esta correlação intencional para a esfera da realização fáctica da existência, não no sentido da perspectiva perceptiva, teórica ou valorativa, mas no da praxis do viver quotidiano, pré-teórico e pré-ético, isto é, para aquilo a que Husserl chamava o «mundo da vida» ou da atitude natural, basicamente presente em sínteses passivas, e que deveria ser objecto de «redução». Mas se o existir se

dá em atitude natural, deixa de haver lugar, fenomenologicamente, para a necessidade de «redução»: o que há a fazer é, pelo contrário, explicitar os modos e estruturas tacitamente projectados ou reproduzidos no exercício efectivo do estar a ser uns com os outros, à beira dos entes com os quais lidamos e usamos no nosso dia-a-dia. Nesse contexto rico e pleno da existência, ser à maneira humana é *cuidar*, em todas as suas formas: atender ao que se dá e assistir, solidário, a outrem, e experimentar, inquieto, o próprio correr palpitante ao encontro do porvir, forjado no que já de antemão somos e nos é habitual, mas também na inteligente e sensível escuta do que, ainda oculto, chegará a mostrar-se no fazer humano. Cuidado é projecção de temores e desejos e molesto padecimento pelo vivido e por viver, mas também escuta do íntimo apelo da consciência e aceitação de si-mesmo na decisão de autenticidade. E é também, privativamente, o des-cuidado retomar de comportamentos ritualizados, que enchem as horas, como que sem dar por isso, sem lhes dar sentido. Por isso,

visto a partir do fenómeno do cuidado, enquanto estrutura fundamental do *Dasein*, pode mostrar-se que aquilo que se concebe na Fenomenologia como intencionalidade, e o modo como é concebido, é fragmentário, é um fenómeno visto só do exterior. Ora, o que se menciona como intencionalidade — o mero dirigir-se a — tem ainda de ser retrotransferido para a estrutura fundamental unitária do ser-se-já-antecipadamente-no-ser-à-beira-de. Só esta [estrutura] é que constitui o fenómeno autêntico, que corresponde ao que se menciona de maneira inautêntica e chã, de forma isolada e unidireccional, como intencionalidade. (GA 20, 420)

Chegamos, assim, nesta via de aprofundamento do que inicialmente era a mera intencionalidade, ao patamar em que ganha sentido a fundação de uma *compreensão do ser* (do ser em geral, de tudo quanto há, e do ser à maneira particular e exemplar do *Dasein* ele mesmo) sobre a base da catego-

ria ontológica de cuidado. Esta não indica meramente *como* o ser humano acede ao seu mundo e, nele, às coisas que conhece e com que trafica e utiliza no seu fazer a sua vida; nem indica somente *como* os entes intramundanos irrompem na vida quotidiana, teórica ou prática, do ser humano. O cuidado é o *como* do próprio dar-se do ser no seu (ao seu) aí: o seu aparecer na compreensão afectiva do *Dasein*, já originariamente articulada num comportamento que se expressa em palavra e acto, modalmente identificáveis.

É neste patamar hermenêutico que haverá de formular o *novum* que a noção de cuidar pode trazer à nossa actualidade, na análise e crítica da nossa cultura. Mas, para lá chegar, temos ainda que explicitar que dimensões do viver humano estão abrangidas nesta designação. É o que vamos tentar fazer, muito brevemente, no próximo parágrafo.

## O cuidado na existência fáctica

A escolha do termo *Sorge* (cuidado) para exprimir o ser à maneira humana aparece ainda antes da escolha do termo *Dasein*. Este último faz a sua primeira aparição pública em 1924, na já citada conferência «Der Begriff der Zeit» (GA 64, 112-114; Heidegger, 2008: 36-41). Ora, nas lições de 1921/22, oficialmente sobre Aristóteles, quando Heidegger ainda fala da «vida fáctica» (em vez de usar o termo *Dasein*, que só posteriormente surge nesse sentido preciso), já fala do «cuidar» como «sentido referencial da vida» (*Bezugssinn des Lebens*), que analisa em várias direcções e aspectos (GA 65, 89 ss.). Esta meditação lectiva, tendente a encontrar o que chama «categorias fundamentais da vida», dava continuidade à importante análise, levada a cabo no semestre anterior, do Livro X das *Confissões* de Sto Agostinho. Fora neste contexto que aparecera pela primeira vez com relevância a chamada de atenção para o «sentido referencial cambiante» (*wechselnder Bezugssinn*) do *curare* agostiniano, nomeadamente enquan-

to «preocupação» e «tratar de/lidar com» (*Bekümmern* e *Umgehen mit*) (GA 60, 205 ss.).<sup>7</sup>, em relação com fenómenos como a tentação, o temor e o desejo, na constituição do «próprio horizonte de expectativa» na descoberta do mundo vivido. Não nos interessa tanto, agora, fazer história do conceito, quanto compreender como surge a temática e a que problema responde. E este é o da constituição do sentido no exercício fáctico da existência humana: enquanto sentir-se arrastado pela vida e enquanto moléstia, esperança de deleite e temor da adversidade.

Em 1923, no curso de *Ontologia como Hermenêutica da Facticidade*, afirma que o cuidado é o «como do ser “em” [o mundo]» e este “ser-em” é um «viver *do (aus)* mundo», isto é, a partir do mundo enquanto «aquilo que encontramos ao estar-ocupados» (Heidegger, 1988: 86). O mundo em que nos encontramos (já de sempre) e que (de cada vez) vem ao nosso encontro é, pois, à partida, «*das Besorgte*»: é com ele que temos de nos «arranjar», fazendo pela vida entre as coisas e com outrem. Em 1925, no citado curso sobre a *História do Tempo*, esta questão alcança já desenvolvimento sistemático, que depois será incorporado, noutra redacção e com diferentes matizes, em *Ser e Tempo*. É com base nestas duas exposições que vou procurar sintetizar o seguinte: primeiro, o carácter formal da estrutura do cuidado; segundo, os fenómenos fundamentais em que essa estrutura se revela ou traduz. Vejamos.

Diz Heidegger, nas Lições de 1925, que «o cuidado é, pura e simplesmente, o termo para o ser do *Dasein*», constituindo a sua *estrutura formal* enquanto aquele ente para quem ser-(residindo)-no-mundo é «levar o ser

<sup>7</sup> Atenda-se especialmente à nota explicativa na página 207: «*phänomenologische Zusammenhang zwischen curare als Bekümmern (vox media) und uti als (in Bekümmern) Umgehen mit.*» Não me parece, pois, que Blumenberg acerte ao considerar que a introdução do conceito de *Sorge* no pensamento do autor de *Ser e Tempo* se deveu à leitura de Burdach (em 1923), apesar da citação em nota do próprio Heidegger, a pé de página, não sendo «tão teológica como parece pelas referências de Heidegger a Santo Agostinho». V. Blumenberg, 2001: 153. A questão não é teológica, mas surge no seio de uma interpretação fenomenológica de Santo Agostinho, que está na génese da problemática de *Ser e Tempo*.

no seu ser» (GA 20, 406)<sup>8</sup>. No seu sentido mais puro, esta estrutura é um jogo intrínseco de projecção-retrojecção extaticamente temporal: é um ser já de antemão o que, antecipando-se na expectativa, é em cada momento lançado ao porvir, a partir da experiência feita e guardada explícita ou implicitamente na memória. Heidegger designa esta dinâmica formal com uma linguagem complexa, que nos basta aqui registar: «a estrutura *completa* do cuidado, no seu sentido formal, é ser-se antecipadamente no seu já estar a ser à beira de algo» (GA 20, 408). Na expressão pregnante de *Ser e Tempo*, § 65: «ser-se antecipadamente já em (um mundo) como estar-à-beira de (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)»<sup>9</sup>.

Mas esta estrutura é múltiplice, revelando diferentes modalidades, em que o esquema formal-temporal se manifesta, mas que denotam o sentido pleno do existir. A primeira e mais imediata dessas modalidades é, justamente, o «estar ocupado com», *das Besorgen*. «Levar o ser no seu ser» significa ocupar-se em ser, de ser, estar ocupado sendo. «Sendo no mundo, o cuidado é, *eo ipso* estar ocupado com» (GA 20, 407). Esta referência situa no âmbito do viver quotidiano, portanto, *na facticidade da existência*, a atenção cuidadosa mas pragmática, alheia a qualquer carácter excepcional, do exercício habitual de tratar cada qual de fazer pela própria vida e pela dos seus. É o nível do agir tacitamente ajustado aos padrões impessoais, que correspondem ao que nos é familiar e repetimos sem dar por isso.

Nessas ocupações, que enchem o nosso dia-a-dia, distinguimos, contudo, a atenção aos outros *Dasein*, com os quais con-vivemos sendo-uns-com-os-outros, do uso que damos às coisas, à beira das quais estamos, tal como elas estão à nossa mão. O ocupar-se de outrem é, em geral, um assistir-lhe solícito, *Fürsorge*. Mas este nome pode ter diferentes âmbitos de aplicação. Por exem-

<sup>8</sup> «Die Sorge ist der Terminus für das Sein des Daseins schlechthin. Sie hat die formale Struktur: Seiendes, dem es bei seinem In-der-Welt-sein um dieses Sein selbst geht.»

<sup>9</sup> GA 2, 327: «Sich vorweg schon sein in (einer Welt) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seienden)». Leia-se a análise desta estrutura eminentemente temporal no ensaio seguinte: Cuidado e temporalidade.

plo, o amor, que seria *freigewordene Sorge*, «cuidado liberto», isto é, plenitude da atenção a outro, alheia ao que seria dependência ou «deixar-se levar» pela situação (GA 20, 410). Nos Seminários de Zollikon, em crítica a Binswanger, que dava primazia ao amor relativamente ao cuidado, também chama a atenção para que este último «bem compreendido, isto é, no sentido ontológico fundamental, nunca pode distinguir-se do ‘amor’, não sendo senão o nome para a constituição extático-temporal do que é o cunho fundamental do *Da-sein*: a compreensão do ser. Portanto, o amor funda-se tão decididamente na compreensão do ser como o cuidado na acepção antropológica.» (Heidegger, 1994: 237)<sup>10</sup> Esta relação é-nos especialmente cara, porque define o exacto contexto em que a escolha heideggeriana revela todo o seu sentido.

«Cuidar» é o mesmo que «compreender o ser» e compreender é «amar», (*lieben*), gostar de (*mögen*), como dirá mais tarde, a propósito do pensar (GA 8, 5). Duas implicações, para já.

A primeira: *não há compreensão que não seja afectivamente orientada*, isto é, não há projecção senão do já lançado a ser, no olfacto inquieto do futuro que constitui a pré-estrutura do aí — na pré-visão cautelosa (*Vorsicht*), no propósito (*Vorhabe*), que é um ter de antemão em mente, e na pré-captação (*Vorgriff*) articulada do assim descoberto. *Cuidar* em Heidegger — *como, depois, explicitamente, a responsabilidade* em Jonas — é sempre cuidar do futuro! A construção-projecção de sentido, que faz mundo pertencendo ao mundo, é um abrir de possibilidades, um poder ser.

A segunda: Cuidar, enquanto gostar de (*mögen*) é tornar possível (*möglich*) (GA 8, 5)<sup>11</sup>, é *poder escutar* o outro, poder escutar o ser e o seu retirar-se, poder pressentir o abismo e retirar-se a tempo. É *estar alerta* ante o Perigo, experimentar a angústia e «ter cuidado». A «heurística do medo» de que fala Jonas está também aqui pré-anunciada, oferecendo o solo on-

<sup>10</sup> Voltaremos a esta temática mais adiante, nos dois ensaios especialmente dedicados ao amor.

<sup>11</sup> «*Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Mögliche verbürgt uns noch nicht, dass wir es vermögen. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen.*»



tológico para uma possível aplicação ética meta-ontológica, que signifique a *resposta responsável* do homem, entregue a si próprio em autenticidade, ao desafio do ser, no seu aparecer e ocultar-se.

Nas Lições de 1925, muito centralmente (GA 20, 409-411), e em *Ser e Tempo*, mais de passagem (GA 2, 195-196), Heidegger atende, neste contexto, a dois fenómenos habitualmente descuidados na análise: a inclinação (*Hang*) e a pulsão (*Drang*), que define como modalidades modificadas do cuidado (*Modifikat der Sorge*).

A primeira implica o *estar pendente de*, o «deixar-se arrastar» por aquilo ou aquele de quem se está à beira (*ein Hin-zu des Sich-ziehen-lassens aus einem Wobei*). Não há consideração do outro como um outro pleno, não só como indivíduo mas como *Dasein*. É a descrição do que, no comentário de Santo Agostinho, aparecia como *tentatio*, em contraste com o que em «O que é a Metafísica?» aparecerá, em expressão particularmente feliz, ao mencionar a «alegria que nos proporciona a presença do *Dasein* — e não da mera pessoa — de um ser querido» (GA 9, 110). A inclinação, na sua forma passional, dirija-se a um ser humano ou a coisas (por exemplo, na gula ou na avareza, na ânsia de poder que se impõe à natureza) é uma modificação privativa do cuidado: é o seu «estar preso àquilo de que se está à beira», isto é, o não ser livre nem deixar ser livre, portanto, não abrir possibilidades. É o contrário do que, muito mais tarde, Heidegger chamará serenidade, *Gelassenheit*.

A pulsão (*Drang*), por seu lado, *urge e empurra na direcção de*. Também neste caso, não se pode falar de liberdade: a acção compulsiva e o recalçamento cegam, não permitindo descobrir senão o que já de antemão se quer encontrar. Não há, em contrapartida, «amor» que cegue. O amor — diz Heidegger nos *Prolegomena* — iluminaria. Só a pulsão pode ser cega (GA 20, 410)<sup>12</sup>. Porém, conduzida pelo Cuidado, no seu sentido au-

<sup>12</sup> Reproduzo o original alemão (GA 20, 410): «*der Drang als solcher blendet, er macht blind. Man pflegt zu sagen: Liebe macht blind. In diesem Rede meint man Liebe als Drang, man supponiert ihr ein ganz anderes Phänomen; Liebe dagegen macht gerade sehend.*» Voltaremos a este assunto, mais adiante, no ensaio sobre «Amar e pensar como *Ereignis*».

têntico, a impulsividade atenta e inquieta, mais até que a dependência da inclinação, poderia abrir possibilidades, isto é, deixar aparecer livremente o outro ou o ser que, se não, se encobre.

Há que entender esta dupla referência não num sentido psicológico ou, em geral, antropológico, mas no contexto heideggeriano da Ontologia Fundamental, a que a História do Ser deu saída. Compreender (amando) o ser, em todas as suas manifestações, significa ser livre, deixando que o ser aceda a mostrar-se livremente e que os outros humanos o sejam também. Não que ajam compulsivamente, imersos nas suas decadentes rotinas individuais ou colectivas, mas que possam ser propriamente o *aí-do-ser*, âmbito de abertura ao *novum*. O homem mostrar-se-ia, desta maneira, como aquilo que, a partir de meados dos anos 30, Heidegger chama o *Ereignis*: o local-instantâneo (*Augenblicksstätte*) da apropriação recíproca entre o ser e o seu *aí*, o propiciar-se ou libertar-se da relação entre o ser do que se dá e o recebê-lo no mundo e cultura humanas, que se institui como seu «*aí*». Nisso desemboca a ontologia heideggeriana do cuidado.

## Perspectivas de futuro: para uma cultura do cuidado

O caminho feito mostrou-nos um percurso simultâneo e paralelo: aquele que é o de cada qual, que poderíamos mencionar como o «em cada caso meu», e aquele que se diz de um «ser-uns-com-os-outros», em que o em cada caso meu, sem se diluir totalmente, se apaga no seu protagonismo. Os grupos a que pertenço são também, em cada caso, meus. É a sua história é, em cada caso, minha. A minha decisão confina-me ao espaço-tempo da minha existência histórica, ao meu ser finito. Mas a decisão do meu tempo, da era a que pertenço e não domino, é a que influi no fluido que é a história. E esta, no mundo poente — *occidens* — que é o nosso, leva a dinâmica indelével da decisão implícita da modernidade, que

entende o *cuidado enquanto progresso da sociedade do bem-estar*, com tudo o que ela implica de *administração* dos bens comuns, isto é, de um mero *besorgen*, estar ocupado pragmático no trato intramundano com as coisas: da natureza enquanto matéria-prima e fonte de energia, dos humanos enquanto mão-de-obra ou força de trabalho, na transformação do mundo, da cultura enquanto empresa e entretenimento, da educação enquanto formação de uma via de continuidade, do Estado-Providência entendido como «cuidado» no sentido de «gestão do potencial vivo».

Foucault chamou a esta gestão pública da vida humana e seus diferentes âmbitos, mediante o poder político, *biopolítica* e procurou pesquisar as suas raízes nas «técnicas» ligadas ao «cuidado de si», que vêm da antiguidade (v. Foucault: 2001; 1981). Mais recentemente, Bernard Stiegler sublinha criticamente a necessidade de criar uma outra forma social de cuidado, enquanto «cultivar aquilo de que se cuida, de o fazer frutificar e, nesse sentido, de o trans-formar», de tal modo que «educar a população seja formá-la a ela própria para tomar cuidado dela própria e dos outros, e não só deixá-la receber cuidados dispensados por um poder, qualquer que ele seja, e em nome de alguns saberes, quaisquer que eles sejam» (Stiegler, 2007: 170-171). A isto chama o autor, com galas de neologismo, «noopolítica», uma política do espírito.

A recente nomenclatura denota a necessidade sentida, no presente, da construção de um espaço público em que seja possível a realização — efectiva e sem utopias — de um mundo cuidado e do cuidar. Ele consistiria no exercício da atenção enquanto abertura ao ser, sob as suas diferentes formas, induzido politicamente pela via formativa da educação. Não é, certamente, esse exercício que estamos habituados a ver promulgar, aos mais diferentes níveis, na sociedade industrial em crise, de que não podemos ausentar-nos. É, em qualquer caso, a via de programação técnica e profissionalizante, que vemos desenvolver-se na construção actual da realidade individual e colectiva e na sua projecção para o futuro. Nesse contexto, até

o cuidado se profissionaliza e tecniciza, tanto ao nível público como privado. E, contudo, a crescente importância dada, por ex., a organizações não governamentais (ONGs) e a estruturas internacionais de gestão de recursos em função da assistência ao desamparo de todo o tipo revela um vector de intervenção pública, para que a reflexão sobre o significado ontológico do cuidado pode ter contribuído decisivamente. A diferença ontológica não é um princípio de diabolização do ôntico, mas apenas uma distinção necessária para poder aceder meta-ontologicamente ao exercício fáctico do ser no mundo, à beira dos entes intramundanos.

O pensamento de Heidegger pode dizer-se que foi, nesse sentido, precursor, desviando-se da via tradicional tecnológico-pragmática, herdada da modernidade, e do correspondente sistema axiológico. E o pensamento ético-político de alguns dos seus discípulos mais próximos, como Hans Jonas ou Hannah Arendt, que haviam assistido àquelas lições de 1923 e 1924, revela a repercussão que neles tiveram aquela leitura dos humanos como entregues *em vida* à cura<sup>13</sup>. Também, à sua maneira, o diferente retomar da temática por esses outros leitores mais longínquos, como Michel Foucault ou Giorgio Agamben, dá continuidade à inquietude heideggeriana.

O caminho teórico está, pois, iniciado. Urge agir em concordância. Maria de Lourdes Pintasilgo, em textos dos seus últimos anos de vida, tentou configurar possibilidades de levar a cabo esse esforço.

## Para cuidar o futuro: o projecto Pintasilgo

Numa tentativa de pôr a descoberto as raízes éticas do exercício político, Maria de Lourdes Pintasilgo reconduz a meditação sobre a democracia para a sua integração na realização da plena humanidade dos humanos.

<sup>13</sup> Tratei de mostrar as derivas desta repercussão em Borges-Duarte, 2005 (Hans Jonas) e 2021 (Hannah Arendt e Agamben).

Isto significa entendê-la não como um mero «regime» político ou forma de governo e gestão dos assuntos públicos, que inegavelmente é, mas, num sentido mais amplo, como um modo de estar civicamente num mundo que, para lá da nação e do estado, em sentido moderno, está hoje inexoravelmente marcado pela globalização e pela interculturalidade. Esta concepção meta-política da democracia implica, decerto, «inventá-la» de novo, como diz em 2002, num artigo de fundo publicado no semanário *Visão*:

Para que a Democracia seja viável no sec XXI é preciso um outro recomeço. Mas não se trata de partir do zero. Pelo contrário, a invenção da democracia requer que se tenham percorrido os momentos pré-paradigmáticos e se tenha reflectido sobre eles. Só nesse momento é possível dar um salto. E descobrir, vislumbrar, intuir novos paradigmas e assim, talvez, inventar a democracia. (Pintasilgo, 2002: 40).

Com esta intenção, visita, brevemente mas com acuidade, a meditação de vários filósofos contemporâneos, em busca de um apoio fundamentador do sentido da sua orientação para a acção e intervenção públicas. Desses pensadores, sobressaem Heidegger e Hans Jonas, pela especial caracterização dessa nova democracia como assentando estruturalmente no «cuidado» e na «responsabilidade» enquanto projecto de futuro. Veja-se, por exemplo, no texto fundador por excelência, cujo título programático expressa o desígnio a que daria corpo a posterior Fundação, a referência ao «novo paradigma: um mundo assente no cuidado» — ou, numa outra versão, «para um paradigma global: cuidar o futuro.» (Pintasilgo, 0209.034:16; 0193.021:8)<sup>14</sup>. O vector temporal vinculado à atenção ao mundo, em que o homem age e padece, define o imperativo ético, que deve estar na base de qualquer actuação pública

<sup>14</sup> Numa tentativa de precisão, os inéditos de Maria de Lourdes Pintasilgo serão, doravante, citados meramente pelo seu número de arquivo, embora na bibliografia final se especifique a data da sua redacção, quando é conhecida.

no âmbito da *polis*. Este traduz-se, finalmente, em conceitos sociologicamente aceites, como o de «qualidade de vida», ante o que, contudo, a Autora coloca referências éticas fundamentais como a «felicidade» ou a «dignidade», que denotam o horizonte em que o social deve enquadrar-se. Na verdade,

a qualidade de vida e a democracia só podem tornar-se em objectivos capazes de darem a felicidade ao povo se, em todas as instâncias, se instaurar uma visão ética de todos os actos. Ao falar de ética não estou a falar de boas intenções, nem sequer daquela espécie de discurso encantatório que julga trazer uma aura de bondade e uma reacção de assentimento a muitos discursos políticos. A ética como «sal e pimenta» do que viola a dignidade humana e, muitas vezes atraiçoa a qualidade de vida, é um travesti de ética. O que refiro aqui, como expressão das grandes correntes filosóficas dos últimos 20 anos, é a ética do cuidado — ou, em outros termos, o *princípio responsabilidade*. (Pintasilgo, 0207.002:18).

As palavras de Maria de Lourdes Pintasilgo, poderosamente comunicativas na sua límpida singeleza, são alheias a qualquer pretensão especulativa. O que lhe interessa é a clara indicação de um caminho a seguir. Os apoios invocados, provêm, contudo, do âmbito teológico e, sobretudo, da filosofia: Hans Küng, é citado a propósito da «necessidade de uma ética global para este tempo de globalização» (Pintasilgo, 0207.002: 182 e 23); o filósofo da ciência Thomas Kuhn, a propósito da questão da mudança de paradigmas, e Hannah Arendt, filósofa da *polis*, a propósito do carácter fundamental da acção na definição da condição humana (Pintasilgo, 2002: 40); Martin Heidegger, a propósito da definição do humano mediante o cuidado (*cura*) e dele pertença, como antes vimos, em vida (Pintasilgo, 0207.002, 20; 0193.021, 9)<sup>15</sup>. São ainda mencionados outros pensadores e pensadoras que desenvolveram uma antropologia do cuidado, como Foucault,

<sup>15</sup> A referência a Heidegger estende-se à própria fábula da *cura*, que a Autora recorda nas suas linhas gerais.

Hans Jonas, Lévinas, Paul Ricoeur (Pintasilgo, 0207.002: 22; 0193.021: 8; 0209.034:18), bem como, finalmente, Carol Gilligan e Joan Tronto, a propósito da caracterização da ética do cuidado em paralelo com a ética da justiça (Pintasilgo, 0209.034:19 ss). Mas todas estas referências são de passagem e não desviam a atenção do caminho propriamente a seguir, e que, para terminar, procurarei resumir.

Em primeiro lugar, para a «democracia», que haverá de reinventar em diálogo com o pensamento do século passado e sobre essa base, o novo «paradigma» proposto, pois, é o do «cuidado». Por «cuidado» não entende Maria de Lourdes Pintasilgo algo formal, como vimos que era a compreensão heideggeriana do termo, ao considerá-lo ontologicamente como «ser do *Dasein*», na sua dinâmica eminentemente temporal. No contexto desta nova democracia, o cuidado aparece, antes, como a unidade intencional dos actos concretos tendentes à consecução do objectivo global, que vem mencionado, eudemonisticamente, como «felicidade do povo». Por isso, o «cuidado» vem a ser, para Maria de Lourdes Pintasilgo, o exercício ou prática do que, em teoria, seria a «responsabilidade», enquanto «princípio» de acção, à maneira de Jonas. Cuidado e responsabilidade constituem, pois, em segundo lugar, as duas caras de uma mesma moeda, que é o princípio ético fundamental, orientador da acção na sua globalidade<sup>16</sup>. Por «democracia» haveria, então, finalmente, que entender o lugar inevitavelmente político ou civil da realização da vida em comum de todos, sobre o solo ou fundamento da capacidade e, portanto, possibilidade de responder ante os humanos de tudo o que, nessa mesma dimensão pública, lhes concerne.

É notável o esforço de síntese da Autora na reunião dos traços caracterizadores desta democracia do cuidado enquanto «defesa arrojada da dignidade de todos» (Pintasilgo, 0207.002: 9 ss). Esta estrutura-se na categoria de «qualidade de vida», que Maria de Lourdes Pintasilgo explicita, não exaustivamente, como

<sup>16</sup> Uma análise mais demorada desta dupla herança e da sua conjugação no legado ético-político de Pintasilgo pode hoje ler-se, com proveito, em Carrilho, 2018.

sendo a erradicação da pobreza, a aquisição de saber (aprendizagem e reflexão) em todas as etapas da vida, o acesso «inegociável» à saúde, mas, sobretudo, a «obrigação que cabe a todos nós de deixarmos um planeta em que seja possível viver» (Pintasilgo, 02.07.002: 12). Talvez esta evocação final, apesar da sua clara proximidade jonasiana, também permita inscrever Maria de Lourdes Pintasilgo na linha da biopolítica. Seria mais um sintoma da sua acuidade hermenêutica. Mas penso que o mais interessante é a sua tentativa de dar corpo àquilo que os pensadores do século XX, sobretudo depois do acontecimento metafísico ligado ao totalitarismo e ao genocídio, estabeleceram como *novum* na compreensão da quotidianidade do exercício da vida pública: o carácter vinculante do cuidado, como modo de ser e estar uns com os outros num mundo freneticamente impulsado pelo desenvolvimento técnico-científico, politicamente gerido, e regido por leis, que um só imperativo, único e primordial, deve ter vigência: a responsabilidade como princípio e os corolários da sua aplicação. Se o primeiro destes aspectos tem o cunho do pensamento de Martin Heidegger e o segundo o do seu discípulo Hans Jonas, poderia encontrar-se um traço de união entre ambos no *aggiornamento* realizado pela Eng<sup>a</sup> Maria de Lourdes Pintasilgo, que eu resumiria na expressão que, creio, pode traduzir o seu pensamento: *o cuidado é o exercício fático da responsabilidade*. O novo paradigma da democracia seria, então, o projecto, inequivocamente meta-político, de realização plena do respeito pelo ser que, no seu aí inequívoca, inevitavelmente humano, se deixa albergar e edificar cultural, histórica e politicamente.

## Aditamentos

### *Do esquecimento à reapropriação do conceito de cuidado do século XX*

A forma como no século XX se iniciou o movimento teórico de reivindicação da importância ética do cuidado é bem indicativa do esque-



cimento em que tinha caído. Como pode isso ter acontecido? Porquê? Uma via de compreensão deste processo é a que nos é facultada na investigação de Carol Gilligan, responsável, em grande medida, pela sua reintrodução conceptual no vocabulário teórico. O seu horizonte é a aprendizagem ética. Ante a ética «masculina» e hegemónica da justiça, que culmina no sec. XX com a obra de Rawls (1971), Gilligan (1982), em *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, reclama a atenção para a via subterrânea e «feminina» do cuidado, absolutamente marginal às teorias que aquele repensa e que Kohlberg (1981) teve em mente ao realizar a sua própria pesquisa.

Por um lado, a atenção teórica, predominantemente masculina, enquanto protótipo latente da humanidade do homem, centrou-se no percurso da racionalidade moderna, que, desde o sec. XVII, se concentrou, no que respeita ao estudo da *legitimidade do relacionamento entre os humanos*, na questão do Direito e da sua expressão numa sociedade justa, na qual as mulheres não desempenhavam um papel substancial, além do de mãe ou esposa. Mas as formas de relacionamento resultavam particularmente problemáticas e necessitadas de justificação ao iniciar-se a sua expansão europeia para os territórios de Além-Mar, no início do processo a que nós, portugueses, nos habituamos a chamar das «Descobertas», mas que hoje chamamos *globalização*.

Por outro lado, a realidade prática da convivência continuou a realizar-se, no seu nível mais básico, na proximidade do lar, pelo qual a mulher zela, e, eventualmente, nas instituições assistenciais primárias, alicerçando-se numa aprendizagem e exercício do cuidar, manifesto nos desvelos ou «cuidados» que requerem os infantes, os pobres, os desvalidos, mas também na «cura» da alma dos fiéis — de aquém e além-mar, como reza, de maneira tão central, a justificação ideológica das Descobertas portuguesas, por exemplo. Enquanto os reis (ou governantes) faziam guerras, e procuravam legitimá-las num justo Direito, as rainhas, se não eram regentes —

em cujo caso se regiam pela mesma lógica justicialista —, criavam misericórdias e praticavam a caridade, pelo menos na sua função pública. Duas finalidades, duas medidas — o que não deixou de ser maiormente assim até aos nossos dias. Não só nas altas esferas sociais, mas também na zona média da burguesia, homens e mulheres são educados para cumprir diferentes finalidades, muito embora os conteúdos «nobres» do ensino possam ser os mesmos. Assim, até aos nossos dias, os brinquedos e as brincadeiras dos meninos e das meninas orientam as crianças para desempenhar diferentes funções social e culturalmente definidas. O jogo prepara a grande entrada na vida pública dos rapazes, que se rege pela luta idealmente arbitrada pela justiça, e induz as meninas a acolher e conservar a vida e a família e a cuidar do aspecto físico, o que exige sempre alguma forma de sacrifício no que se refere à igualdade de direitos, e dá primado à categoria do cuidado. Os espaços de jogo de ambos conceitos são, pois, de origem, diferentes — público no primeiro caso, privado, no segundo. É verdade que, na sociedade actual, já se nota uma clara alteração deste padrão, mas ele não foi erradicado e permanece tacitamente vigente, mesmo nas sociedades democráticas mais evoluídas cívica e culturalmente. Na civilização burguesa, que herdamos, as mulheres dedicam-se às tarefas «menores»: assistência, governo doméstico, relação com as crianças pequenas e os anciãos, dentro do mundo privado; os homens com a educação, com a igreja, com o governo do público. Mesmo a ética «da humanidade» é, ao fim e ao cabo, coisa de homens. Por isso, não houve *teoria* do cuidado, apenas houve *prática(s)*. Mas há — tem havido sempre e há de continuar a haver — muitas *teorias* da justiça. Enquanto uma se desenvolvia, a outra caía no esquecimento teórico, à margem da ciência. Mas não se trata aqui de encontrar uma, digamos, «linhagem feminina» da ética, nem de a contrapor a uma supostamente masculina, até porque no mundo pré-moderno as coisas se passavam de maneira diferente. De facto, o panorama teórico descrito não corresponde em nada ao mundo clássico greco-romano.

## *A cultura do cuidado (o corpo, a alma, o sujeito, a polis)*

Também neste campo, na verdade, foi necessário um trabalho de recuperação do esquecido, levado a cabo, no séc. XX, muito especialmente por pensadores franceses. Como disse Luc Ferry numa das suas obras, procurando fazer chegar às gerações mais jovens o gosto pelo pensamento filosófico, enquanto amizade do saber, a filosofia foi, desde o seu início, fundamentalmente, um «aprender a viver»: «Aprender a viver, aprender a deixar de temer de forma vã os diversos rostos da morte ou, simplesmente, ir mais além da banalidade da vida quotidiana, do tédio, do tempo que passa, já era o que almejavam as escolas da Antiguidade grega.» (Ferry, 2006, 10).

O que hoje, nós — herdeiros dos modernos —, tendemos a compreender como tarefa e cuidado do psicoterapeuta foi coisa das primeiras escolas filosóficas, na Grécia antiga e no Império Romano. A preocupação pela verdade, que deu origem ao que actualmente entendemos como ciência, não tinha, na época clássica, um sentido meramente especulativo ou teórico, antes procurando alertar para a necessidade de cada qual se conhecer a si mesmo, para de si mesmo poder cuidar e viver bem. O primeiro a chamar a atenção para o conteúdo prático do «Conhece-te a ti mesmo» socrático foi Pierre Hadot (1981)<sup>17</sup>, um especialista na filosofia grega e helenística, responsável pela formação de várias gerações de pensadores franceses que, quer enquanto objecto de estudo, quer enquanto prática filosófica propriamente dita, deram nova actualidade à temática e prática do «cuidado», com base nas suas origens gregas. Michel Foucault<sup>18</sup>, também a princípios da década de 80, dá continuidade

<sup>17</sup> *Exercices spirituels et philosophie antique*, de Pierre Hadot (1981) é uma importante colectânea de trabalhos procedentes dos anos 70, em que se defende uma compreensão global da filosofia antiga de um ponto de vista prático, como procura de uma sabedoria de vida e cuidado de si, muito mais do que o conhecimento teórico, que nos habituamos a privilegiar a partir do triunfo da maneira de pensar moderna.

<sup>18</sup> Michel Foucault dedicará à questão do «cuidado de si» o seu importante curso de 1981/82, no Collège de France, que só será publicado, postumamente, vinte anos mais tarde, sob o título de *A Hermenêutica de si* (Foucault, 2001). Mas a sua preocupação pela temática reaparecerá na sua *História da Sexualidade*, dando título ao IIº volume: *O cuidado de si* (Foucault, 1984).

de a esta linha de investigação, pondo a descoberto a intenção eminentemente ética do «aguilhão» com que Sócrates procurava chamar a atenção de cada um sobre si mesmo e, mediante a inquietude assim provocada, para a necessidade de se ocupar de si e de se conhecer a si mesmo, antes de se propor participar na vida pública e no governo dos outros. Esta preocupação inicial transita para as escolas ditas «socráticas», cirenaica e cínica, que representam alternativas decididamente éticas à via platónica, centrando-se na procura de um equilíbrio que constitui uma autêntica «arte de existir», e cuja pertinência prática é hoje reclamada por autores contemporâneos, como Michel Onfray (1990; 1993). Este prevalecer da práxis tem continuidade nas escolas epicurista e estoica, tendo esta última sido fundamental na elaboração da ética cristã, que prevaleceu ao longo dos séculos na ideia dos «exercícios espirituais», a que Hadot dedicou a sua obra. No entanto, o cristianismo, ao eliminar a atenção ao corpo, determinou um empobrecimento do «cuidado de si», que passou a centrar-se exclusivamente na salvação da alma, se necessário, pela mortificação do corpo.

Em contrapartida, a «cultura de si» clássica, como lhe chama Foucault, dá à *epiméleia heautoû* uma dimensão mais ampla, que engloba alma e corpo, vida privada e pública, convertendo o cuidado num princípio geral da acção:

num imperativo e numa atitude ou maneira de agir, que impregna as formas de vida, que se desenvolve em procedimentos, práticas e receitas, que se reflectiam, desenvolviam, aperfeiçoavam e ensinavam, chegando a constituir uma prática social, e dando lugar a relações interindividuais, intercâmbios, comunicações e até mesmo a instituições, terminando por originar um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (Foucault, 1984: 62)

Esta ética do cuidado perdura na época imperial. Séneca, Epicteto, Marco Aurélio são os seus momentos apicais. Mas, embora Foucault atribua a Epicteto a definição do humano mediante a característica do

cuidado de si, que o diferencia dos animais<sup>19</sup>, por estes terem tudo naturalmente à sua disposição, sem que o homem tenha que deles se ocupar, nunca a dimensão da inquietude e preocupação por si — preparatória do governo dos outros — transcende a vida ética. É, pois neste horizonte, que tem sentido o cuidado: na atenção do ser humano a si próprio (individual e colectivamente). Ora, este enquadramento natural da temática esconde o que só no século XX, com Martin Heidegger, chegará a ser posto em evidência: a sua primordial dimensão ontológica, isto é, a sua implicação do ser não só à maneira humana, mas também da terra, do eco-sistema, enfim, de tudo quanto há. A este encobrimento contribuiu decisivamente a Modernidade, de uma maneira dupla.

Na verdade, se já o cristianismo, ao concentrar-se na salvação da alma, adulterara o sentido global da *epiméleia*, que implicava uma terapia mais ampla, na Modernidade a cisão corpo-alma cresceu, ao desenvolver-se unilateralmente a atenção à função cognitiva da mente e à sua radicação na consciência subjectiva, em detrimento da que antes se dedicava à prática de vida. A questão do cuidado (de si e dos outros), que implica preocupação e inquietude, tornou-se obsoleto como abordagem do humano, pois não só se escapava mas até se opunha, na modernidade, à busca da certeza e cientificidade da auto-afirmação imparável da razão. O cuidado desapareceu, pois, da linguagem da consciência de si e da subjectividade. Um único reduto lhe restou, o marginal ao saber: as práticas quotidianas — íntimas ou profissionais, sobretudo femininas — que não são objecto de ciência nem constituem o sujeito moral, e a não menos marginal espiritualidade, alcançável pelas práticas religiosas, elas mesmas alheias à via da cientificidade.

<sup>19</sup> Ver Foucault, 1984, 65: «O ser humano é definido [por Epicuro] como o ser entregue ao cuidado de si. Nisso consiste a sua diferença fundamental relativamente aos outros seres vivos: os animais, no que respeita àquilo que lhes é necessário para viver, encontram «tudo pronto», pois a natureza fez com que possam estar à nossa disposição sem que eles tenham de se ocupar de si mesmos e sem que nós tenhamos que nos ocupar deles».



## Cuidado e temporalidade\*

Numa carta a Karl Löwith de Agosto de 1927, Heidegger refere-se de veemente maneira ao que considera uma clara tergiversação do seu pensamento por aquele, dizendo:

A razão pela qual me tenho interessado tão pouco pela Psicanálise, é porque, fundamentalmente do ponto de vista filosófico e no que respeita aos problemas centrais, ela não me parece suficientemente relevante. Becker e você, em contrapartida, retorceram [*umgebogen haben*] desde o princípio a minha hermenêutica da facticidade à maneira da Psicanálise, forçando o meu trabalho numa perspectiva em que ele nunca se moveu.<sup>1</sup>

A designação «hermenêutica da facticidade» indica que a conversa já vinha de muito antes — «desde o princípio» [*vom Anfang an*], diz ele — quando, numa primeira grande versão articulada em forma lectiva, em 1923, Heidegger apresentara a sua Ontologia — ainda sem apelido «Fundamental» — como uma Hermenêutica da Facticidade. Löwith, que

\* O presente escrito procede da fusão e adaptação de dois textos precedentes sobre a mesma temática: «A experiência do tempo nos Zollikoner Seminare de Heidegger», em *Phänomenon — Revista de Fenomenologia* (Lisboa), n.º 16/17, 2008: 261-276; e «O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano.», em *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira*, Lisboa: C.F.U.L., 2009: 1391-1405.

<sup>1</sup> Veja-se a carta a K. Löwith de 20 de Agosto de 1927, em resposta à que este enviara, com data de 2 de Agosto, reproduzida em «Drei Briefe M. Heideggers an K. Löwith», in Papenfuss & Pöggeler, 1992: 27-38.

não assistiu de forma directa a esse curso, teve, contudo, acesso aos relatórios de um dos assistentes (Walter Bröcker), de que fez uma cópia (hoje conservada em Marbach), para seu uso pessoal. Com essa base, podemos suspeitar, terá procurado, mais tarde, entender *Ser e Tempo*.

Ora, naquele último curso da primeira etapa de Friburgo, Heidegger introduzira, sem aparente pretexto histórico — isto é, sem o propósito de interpretação de nenhum autor, como até aí tinha sido o caso (com Sto. Agostinho, com Aristóteles) —, um novo sentido da «hermenêutica» enquanto «autointerpretação da facticidade», ou seja, como «tarefa de tornar acessível a si mesma a em cada caso sempre própria existência/aí-ser/*Dasein*.» (GA 63, 14 ss.) A novidade destas lições não reside só nem especialmente na temática — em que, numa linguagem ainda não definitiva, aparecem já os temas centrais de *Ser e Tempo*, que tinham ido surgindo pouco a pouco desde o *Kriegsnotsemester* de 1919 (GA 56/57) —, mas no facto de a abordagem carecer de qualquer pretexto histórico-filosófico inicial, pelo que a designação «hermenêutica» se utiliza totalmente à margem do seu habitual contexto. É o ser humano quem, no seu viver quotidiano, necessita interpretar-se a si mesmo. Por isso, ele vê o seu passado à luz de como presentemente se encontra: no «hoje» [*das Heute*] dá-se o que passou — que é, em cada caso, o que lhe passou a cada um — num estar-interpretado [*Ausgelegtheit*] e só nesse estar-interpretado, que vem de atrás, podem surgir propósitos — *Vorhabe*, o ter prévio do que ainda não é — em que as coisas do mundo ganham sentido.

A tergiversação de Löwith, se bem que se compreenda que seja rejeitada por Heidegger, no uso do seu legítimo direito ante leituras espúrias, não parece, contudo, assim tão «retorcida». «Hermenêutica» fora, até então, ciência e arte da interpretação, quer de textos e dos seus autores, quer da lei. A deslocação do contexto de uso para a vida quotidiana ou existência fáctica, tacitamente projectiva, aproxima claramente a intenção filosófica de Heidegger da problemática freudiana, entendida não tanto no que tem de



constituição de uma via terapêutica e da respectiva intervenção «interpretativa», quanto no que permite compreender do ser à maneira dos humanos. E Löwith — cuja obra *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, aparece em 1928, aprofundando num sentido antropológico a problemática da relação eu-outro — não foi, decerto, então, o único que se deu conta dessa proximidade.

Em 1942, Ludwig Binswanger — psiquiatra, inicialmente discípulo de Jung, que o apresentou a Freud, de quem se aproximou — foi o primeiro a conceber uma forma de enquadramento do trabalho psicoterapêutico no que chamou uma *Existenzialanalyse*, cujas coordenadas procurou explicitamente em *Ser e Tempo* de Heidegger, embora também mencione a importância da fenomenologia husserliana e da concepção dialógica de Martin Buber, sem se esquecer de mencionar o trabalho de Löwith. A sua obra *Gundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942) poderia figurar como modelo do que poderia ser o enriquecimento da meditação, surgida da prática médica, mediante a reflexão filosófica<sup>2</sup>. Servem de base a essa elaboração transversal as problemáticas centrais da obra de 1927: o ser-no-mundo enquanto cuidado (*Sorge*) e enquanto estar-ocupado (*besorgen*), na sua espacialidade e na sua temporalidade, embora ambos os conceitos — como Heidegger dirá mais tarde — não sejam compreendidos com toda a amplitude e profundidade que Heidegger lhes dá. Na verdade, se, para este, o cuidado *qua* temporalidade constitui o *ser* do *Dasein*, para Binswanger só no amor há autêntico cuidado e este se realiza plenamente. Heidegger considera, por isso, que o psiquiatra confunde a estrutura ontológica radical com um fenómeno «ôntico», fáctico, em vez de captar a sua originariedade «ontológico-fundamental» como o modo de ser em que o *Da-sein* como tal, na sua totalidade, ser exerce. Por isso, dirá Heidegger, acicamente, que a «análise existencial» de Binswanger não entendeu o essen-

<sup>2</sup> Veja-se, a este propósito, a análise crítica detalhada das teses de Binswanger e a sua limitada compreensão de *Sorge* como preocupação, no 7º ensaio deste livro.

cial da «analítica existenciária», confundindo o fenómeno de superfície (antropológico) com o de fundo (ontológico), e banalizando, à maneira quotidiana do estar-interpretado, o que *cuidar de* significa: compreender o ser, pro-curando fazer pela vida, ocupado à beira dos entes que nos vêm ao encontro, e solícito com os outros, com os quais se está a ser-no-mundo. «O *cuidado*, bem entendido — isto é, à maneira ontológico-fundamental — [...] não é senão o nome da *constituição temporal-extática* enquanto traço dominante do *Dasein*, mais precisamente, a compreensão do ser» (Heidegger, 1994: 237)

Independentemente do acerto ou do excesso da leitura heideggeriana de Binswanger, que não é, agora, oportuno analisar, esta última citação situa o nosso tema num triplo sentido:

1) porque nos dirige para o que, no meu entender, foi a única aplicação meta-ontológica da análise *da existência* em que o próprio Heidegger, directamente, se empenhou, de alguma maneira, ao participar, a convite de Medard Boss, no que seriam os Seminários de Zollikon<sup>3</sup>;

2) porque a afirmação *vincula indelevelmente o fenómeno ontológico do cuidado* — de que se diz em *Ser e Tempo*, § 39, que é «o ser do *Dasein*» (GA 2, 182) — *com a questão do tempo*, de que os conteúdos lectivos correspondentes ao seminário de 1964/65 (Heidegger, 1994: 30 ss.) dão ampla notícia;

3) porque, enfim, o *acento ontológico da problemática «hermenêutica» da «compreensão do ser» recolhe e reafirma*, nesta data avançada — em que, de um ponto de vista estritamente histórico-filosófico, já não falaríamos nem de Ontologia Fundamental, nem, muito menos, de Hermenêutica da facticidade — o carácter central na preocupação heideggeriana daquilo que, na sua produção pública desses mesmos anos,

<sup>3</sup> Os encontros de Heidegger com o gupo de psiquiatras, reunido em torno a Medard Boss, tiveram lugar em Zurique entre 1959 e 1969 e foram publicados por este último em 1987, sob o título de *Seminários de Zollikon* (Heidegger, 1994).

parecia ter ido cedendo o lugar a uma meditação de outro tipo e características, aparentemente afastadas da primeira época da sua filosofia, em que o olfacto agudo e interessado de Löwith encontrara *afinidades com a Psicanálise*.

Assim sendo, começarei por chamar a atenção para a importância que Heidegger atribui ao diálogo entre a formação basicamente naturalista dos assistentes ao seminário e a perspectiva ontológica que ele pretende introduzir, para mostrar, em seguida, como a existência humana se traduz numa determinada *experiência tácita do tempo*, reveladora do sentido ou privação de sentido de realidade de cada um e, portanto, do seu ser-no-mundo à beira das coisas, de que se ocupa, sendo com outrem. Finalmente, tentarei indiciar de que modo esta compreensão «do tempo», que não é senão a do próprio ser (do nosso, à maneira do *Dasein*, e do das coisas, entre as que fazemos a nossa vida quotidiana), adquire possível relevância para a prática terapêutica.

## Análise existencial e prática médica

A aproximação entre o médico Medard Boss e o pensador Martin Heidegger, inicialmente epistolar (1947), aprofundou-se em vários encontros pessoais, a partir de 1949, que levaram à concepção e posterior consecução, entre 1959 e 1969, dos seminários em Zollikon, orientados, segundo confessou o próprio Heidegger, no sentido de «fazer sair os *insight* filosóficos» da sua torre de marfim, para, fecundamente, «os fazer chegar à multidão de seres humanos necessitados de ajuda» (Heidegger, 1994: XII). Mas, para isso, haveria que formar «médicos-pensadores», que não se dedicassem apenas a «limpar o campo» para que os «técnicos», cientificamente preparados, campeiem à sua vontade (Heidegger, 1994: 134),

antes preparando um diálogo frutífero e solícito com o ser humano que procura ajuda clínica.

A questão fundamental está, pois, na luta contra a ideia da medicina científica moderna enquanto profissão «técnica», isto é, contra a conversão tecnológica da relação médico-paciente, pela qual, a «cura» é o resultado de um processo operativo (medicamentoso ou cirúrgico) ao nível de zonas predefinidas como objecto de intervenção, sem atender ao todo do ser humano, que, na sua dignidade de mortal, se vê privado — porque doente — do seu quotidiano poder fazer pela vida. Nesta «privação» manifesta-se uma modificação das dimensões de espacialidade e temporalidade que constituem o ser-no-mundo. Estas duas experiências — do espaço e do tempo — são, pois, especialmente reveladoras do *Dasein* na sua facticidade.

Pela mesma época, não podemos esquecer, que tanto a psicanálise, a um certo nível, como a recém-denominada «psicossomática» procuravam algo semelhante, sem, contudo, prescindir da fundamentação estritamente científica. Heidegger não deixa de polemizar com ambas as tendências no âmbito psicoterapêutico: com o cientificismo naturalista de Freud, que considera constituir uma «transferência da filosofia neo-kantiana para o âmbito do humano» (Heidegger, 1994: 260), sendo devedora da concepção moderna de natureza, por um lado, e da teoria da objectividade kantiana, por outro; e com concepções como a de Thure von Uexküll — um dos teóricos da Psicossomática — que se, por um lado, critica os «médicos filosofantes» em nome da «consciência crítica» da prática científica (Heidegger, 1994: 133-134), por outro, admite tacitamente o pre-conceito tradicional que está na base da própria ideia da psico-somática — a separação entre *soma*-corpo-carne e *psyche*-alma-mente. Só há que re-unir o que, à partida, se compreende separado, sem que a admissão da inicial separação chegue, contudo, verdadeiramente a ser posta em causa. Contudo, não é aqui o lugar para nos estendermos nesta dupla polémica, mas apenas para registá-la no que, para este nosso percurso, nos interessa:

a luta contra a interpretação tácita e ingénua — à maneira da postura natural, de que falava Husserl — que subjaz à investigação científica e à exportação do modelo físico-matemático de medida para o campo objectual da psicologia e da sociologia.

A proposta heideggeriana, aceite e trabalhada por Medard Boss, consistiria em impugnar a concepção naturalista, presente na psiquiatria, psicoterapia e psicologia, que não faz jus ao humano no seu ser-humano, vendo-o como qualquer outro objecto natural, para procurar, numa via ontológica e filosófica, a fundamentação de aquilo a que chamarão *Daseinsanalyse*, concebida como «a comprovação e descrição, em cada caso fáctica, dos fenómenos que se mostram num determinado *Dasein* existente»(Heidegger, 1994: 163)<sup>4</sup>.

Esta «análise existencial» distingue-se da «analítica existenciária», levada a cabo em *Ser e Tempo*, porque, embora fundando-se nesta e guardando as estruturas fundamentais nela postas a descoberto — a saber, as estruturas da ek-sistência e da correspondente projecção do horizonte de encontro com as coisas — se move no âmbito *meta-ontológico* do concreto, do ente facticamente existente, com as características e formas de manifestação em cada caso próprias. A «analítica» do *Dasein*, em sentido ontológico, desvela o fenómeno básico do ser-em (um mundo) enquanto compreender afectivo articulado em discurso (*befindliches Verstehen e Rede*) e sempre já de antemão tendente a decair no estender-se prolongado do entender à maneira habitual, segundo o que se diz, segundo o que nos é dado já interpretado. Em forma própria ou imprópria, este projecto de sentido, que faz mundo, em cada instante, aguarda o vindouro e guarda o que passou (recordando, mas também esquecendo) na expectativa do seu fazer-se presente em cada instante. Ou seja: ser-o-aí é o abrir-se ek-stático do tempo, projecção instantânea do sido no porvir e introjecção no aberto enquanto horizonte de encontro.

<sup>4</sup> «*Daseinsanalyse im Sinne des Nachweisens und Beschreibens jeweils faktisch sich zeigender Phänomene an einem bestimmten existierenden Dasein...*»

Este projecto lançado de sentido é, pois, simultaneamente, a existência e história próprias: o exercício quotidiano do ocupar-se cada um com os entes à sua beira e com outrem e o acontecer histórico do que, assim, em cada um e em todos os seres humanos se dá. É a este todo — a totalidade do ser do *Dasein* — que Heidegger chama «cuidado», *Sorge*: uma inquietude pre-ocupada com o mundo e as coisas intramundanas, que ao manifestar-se faz-mundo, tornando presente o que se guarda e aguarda num exercício constante de acolhimento e luta, de descoberta e encobrimento.

## O cuidado enquanto ser do *Dasein*

Em *Ser e Tempo*, os capítulos centrais V e VI estão dedicados à análise do «ser em» (um mundo) do *Dasein*, nas suas estruturas fundamentais (a constituição «existenciária» do «aí», a que já fizemos referência ao nomear o compreender afectivo discursivamente articulado, isto é, a instituição de sentido), e o seu *ser* (isto é, a sua dinâmica) enquanto *Sorge*, inquieto cuidado. Esta analítica «existenciária» da existência, nos seus elementos e dinamismo, não é uma «análise existencial» da facticidade humana, mas da sua estrutura formal. Uma análise deste último tipo, embora fundada naquela e guardando as estruturas fundamentais nela postas a descoberto — a saber, as estruturas da ek-sistência e da correspondente projecção do horizonte de encontro com as coisas — mover-se-ia, contudo, no âmbito meta-ontológico do concreto, do ente facticamente existente, com as características e formas de manifestação em cada caso próprias<sup>5</sup>. Mas, em *Ser e Tempo* § 4, é só sobre a base óptica que é

<sup>5</sup> Veja-se a diferença, brevemente enunciada: A *Daseinsanalyse*, de que se fala em *Ser e Tempo*, distingue-se «grundsätzlich» da que tem o sentido «des Nachweisens und Beschreibens jeweils faktisch sich zeigender Phänomene an einem bestimmten existierenden Dasein. Diese Analyse ist, weil auf jeweiliges Existierendes gerichtet, notwendig an den Grundbestimmungen des Seins dieses Seienden orientiert, das heisst, an dem, was die Daseinsanalytik als Existenzialien herausstellt.» (Heidegger, 1994: 63)

possível pôr a descoberto os vínculos ontológicos: «A analítica existenciária, por seu lado, está, porém, afinal, enraizada existencialmente, isto é, onticamente» (GA 2, 13)<sup>6</sup>. O que de facto existe é o *Dasein* concreto, que cada um é. Nos *Zollikoner Seminare* será essa dimensão plena, na sua duplicidade, que virá meta-ontologicamente de cima, e não aquela de que, propriamente, tratava *Ser e Tempo*, e de que agora nos ocuparemos.

Ser-o-aí (do ser) é «cuidar de»:

Em primeiro lugar, de mim, no meu viver cada dia a minha vida, ocupado em fazer o que tenho a fazer, preocupado com o que desejo conseguir ou com o que temo o perturbe. Para esta faceta do cuidado, Heidegger usa o verbo *besorgen*, derivado do mesmo radical, e habitualmente vertido por «tratar de», no sentido de estar ocupado, sem deixar de lado o matiz de preocupação que se diria com o substantivo *Besorgnis* (receio, apreensão), embora preso ao concreto. Ou seja: cuidar de fazer pela vida é também «ter cuidado com». No esboço da análise existenciária que já aparecia em *O conceito de tempo*, dizia: «O *Dasein* é o ente que se caracteriza como *ser-no-mundo*. [...] Ser-aí enquanto ser-no-mundo significa [...] tratar com o mundo, demorar-se residindo nele à maneira de um executar, efectuar e levar a cabo [tarefas], mas também [à maneira] do observar, do fazer perguntas e do definir observando e comparando. O ser-no-mundo caracteriza-se como estar-ocupado [*Besorgen*]» (GA 64, 112; Heidegger, 2008: 34-36 e 35-37).

Em segundo lugar, *Sorge* é cuidar dos outros, com os que convivo e que, como eu, são ek-sistentes (à maneira do *Dasein*). Heidegger designa este matiz de *Sorge* com outro derivado linguístico: *Fürsorge*, que significa assistência, auxílio solícito. É este o sentido que, do latim *cura* (tão geral como o alemão *Sorge*), passou às línguas latinas: curar é cuidar do corpo e da alma, é tratar e sanar, mas também ter encomendadas as almas dos fiéis da paróquia.

<sup>6</sup> «Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenziell, d.h. ontisch verwurzelt.»

Em terceiro lugar, finalmente, é cuidar do ser em geral, do que se dá à minha maneira e do que se dá à maneira do que não é como o *Dasein*. Cuidar é, aqui, deixar que a «coisa ela mesma» aceda a mostrar-se, a aparecer no mundo humano. Construir, ao fim e ao cabo, a nossa residência na terra, onde tudo tem lugar. Mas também pode ser — embora Heidegger não utilize o termo neste contexto — *versorgen*, assegurar-se de ter à mão e estar bem abastecido neste mundo daquilo que nos faz falta.

A interpretação ontológica do *Dasein* como cuidado não é acessível nem a uma compreensão pré-ontológica do ser, nem ao mero conhecimento ôntico do ente (GA 2, 182), pois se «o ente é independentemente da experiência, conhecimento e captação mediante o qual seja descoberto e determinado», «o ser *só é* na compreensão do ente, a cujo ser é inerente algo assim como a compreensão do ser» (GA 2, 183). O ser dá-se, pois, somente à compreensão, que é o «al» — existente —, cuja estrutura dinâmica é o cuidado. Chegou o momento de abordar a definição, antes avançada, do ser do *Dasein* como *Sorge*.

## O tempo do cuidado

*Die formale existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturanzes des Daseins muss daher in folgender Struktur gefasst werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. (GA 2, 192)<sup>7</sup>*

A totalidade formal existenciária do todo estrutural ontológico do *Dasein* tem, pois, que ser captada na estrutura seguinte: O ser do *Dasein* quer dizer:

<sup>7</sup> Compare-se, em *Ser e Tempo*, § 41, 192 e § 55, 327.



ser-se-antecipadamente-já-em (o mundo) como ser-à-beira-de (os entes que vêm-ao-encontro dentro do mundo). Este ser é o que dá plena significação à designação de cuidado, que se emprega em sentido puramente ontológico-existencial.

Atendamos, brevemente, aos diversos elementos estruturais, perfeitamente ligados. O primeiro: «ser-se antecipadamente» (*Sich-vorweg-sein*) denota o projecto compreensivo que corre ao encontro (*vorlaufen*) do que ainda não é, mas virá a ser. Em sentido próprio e extremo, é o ser-para-a-morte. Em sentido formal indiferente, é o precaptar (*Vorgriff*) expectante de um projectado futuro. O segundo elemento: «ser já em» (*schon sein-in*) o mundo refere o estar de antemão lançado, marcado pelo já sido, que, longe de ser passado, é propósito ou ter prévio (*Vorhabe*) do porvir. Em sentido próprio é apelo (*Ruf*) e repetição (*Wiederholung*). O terceiro elemento — o «ser-à-beira-de» (*Sein bei*) os entes intramundanos — traduz o estar residindo (*bei, chez*) no mundo, no hoje quotidiano, em que cautelosamente antevejo (*Vorsicht*) o que, aí-à-frente, observo e posso usar, por estar à mão. Não há um sentido próprio ou autêntico, *eigentlich*, do *Sein bei*: é o modo formalmente indiferente do «estar ocupado» (*besorgen*) com as coisas com que nos encontramos. «O ser à beira de... é o estar ocupado» (GA 2, 193).<sup>8</sup>

O que correntemente chamamos passado, presente e futuro desvela-se, assim, enquanto estrutura dinâmica do cuidado, como:

1) Em sentido próprio ou autêntico, próprio apenas do ser do *Dasein*: como *vorlaufende-wiederholende Augenblick* — instantâneo correr ao encontro que repete; isto é, ser sempre em antecipação o de antemão auscultado. É a isto, palpitante estar fora de si ek-stático, que Heidegger chama *Zeitlichkeit*.

<sup>8</sup> «Das Sein-bei... ist Besorgen, weil es als Weise des In-Seins durch dessen Grundstruktur, die Sorge, bestimmt wird».

2) Em sentido formal indiferente, como *gewärtigende-behaltende-Gegenwärtigen*: ter presente, aguardando e guardando, o que se apresenta no exercício quotidiano do estar ocupado. É a atenção ao horizonte do mundo no tempo: *Temporalität*.

3) E, em sentido impróprio ou *uneigentlich*, como *gewärtigende-vergessende-Gegenwärtigen*, o ter presente, que aguarda (curioso e linguareiro) as coisas e peripécias esquivas do quotidiano, esquecendo o ser próprio, que nessa labuta quotidiana se mostra.

O tempo ek-stático do cuidado tem essa tripla dimensão: «a unidade originária da estrutura do cuidado reside na temporalidade» (GA 2, 326)<sup>9</sup>. Mas, entre a autenticidade do instante culminante da compreensão e o prolongado presente do familiar dia-a-dia há uma oposição radical, registada no § 68c: «*Der Modus der Gegenwart ist äusserste Gegenphänomen zum Augenblick.*» (GA 2, 347). Nada, ninguém se prende ao instante. Mas, inquietamente imersos no quotidiano, agarramo-nos às coisas presentes, ao indefinido agora de as ter, dilatando o tempo presente, sem projecto nem saudade.

Como é que esta «inquietude» pelo próprio ser e pelo ser de tudo o que não é à maneira do ser próprio, como é que esta abertura porosamente antecipativa e palpitantemente instantânea pode abandonar-se ao presente, ao que está «à beira» (*bei*)? Como é que a inquietude se esconde e descansa no enleio do trato quotidiano com as coisas? Como é que se pega e adere ao que está imediatamente aí-à frente, à nossa mão e alcance vital?

Para Heidegger, esse deter-se no mero presente, enganando a angústia em que a suspeita de finitude se traduz, é o decair na inautenticidade

<sup>9</sup> Veja-se, a este propósito, o estudo de von Herrmann (1985: 76 ss) sobre «Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins». Muito do aqui sucintamente dito deve à sua inexcedível precisão e rigor fenomenológicos a compreensão do que, de outro modo, facilmente se perderia na dificuldade do texto heideggeriano, acrescentada pelo obsessivo uso das dificuldades idiomáticas. O comentário dos respectivos parágrafos é retomado e desenvolvido em Herrmann, 2008: 193 ss.

ôntica, é o esquecimento do que mais importa. Mas esse decair é o que, em geral, mais claramente preserva de adoecer! A plena autenticidade do cuidado, sempre em transe de um futuro denso de passado, não só cansa, mas esgota. Só é vivível por momentos. O angustioso manter-se «instado» não é sustentável indefinidamente. Por isso, o tempo do mundo — impróprio, mas vivível — é o do agarrar-se ao presente, evitando ver o que angustia, o ausente sem figura.

Recordemos aquela cançoneta que, em voz de Bobby McFerrin, bastante monocórdica, se ouvia repetidamente em toda a parte, há alguns anos: *Don't worry. Be happy*. A quotidianidade foge da autenticidade para não adoecer: agarra-se às coisas familiares, também aos outros entes humanos, com os que convive e que até pode amar, para poder esquecer o que perturba.

Nesta descrição, que parte dos parágrafos fundamentais de *Ser e Tempo* (§§ 41 e 65), desenha-se uma hermenêutica fenomenológica do humano, que nos *Zollikoner Seminare* se estende à problemática do *enfermar, isto é, ao fracasso da existência inautêntica*. O que significa que o estar-doente pode ser, no seu sofrimento, a manifestação mais plena do ser à maneira do *Dasein* — essa plenitude que o dia-a-dia, justamente, esbate e evita.

## Do tempo ek-stático ao tempo vulgar: a coisificação do tempo

O ser humano atém-se ao que lhe diz respeito. Está ligado às coisas e aos outros. As coisas inanimadas são representadas desde antanho como estando no espaço e no tempo. Ora o homem está no espaço e no tempo de outra maneira completamente diferente, pois o ser humano é ele mesmo espacial e temporal. Ao traduzir o ek-sistir por estar-para-fora, digo-o em contraposição a Descartes, contra a sua representação da *res cogitans* no sentido de uma imanência. (Heidegger, 1994: 275).

Ser à maneira do *Dasein* é existir e ek-sistir, é estar em cada instante à procura do que há-de vir e actualizar-se, preparado pelo vivido: ou seja, estar-para-fora (e não estar em si mesmo, em autoafirmação auto-fágica). O tempo do cuidado é o da procura. Mas as coisas tornam-se-nos presentes, isto é, apresentam-se-nos: a sua modalidade de se dar no tempo, que é o nosso — no sentido do actual aguardar e guardar — é a do presente, *Gegenwart*. Presente indica, aqui, que a coisa está aí-diante, à mão, dentro do mundo para um fazer dela uso (segundo o esquema do *um zu*) (GA 2, 365), ou como objecto de observação ou estudo. Esse ser-presente [*gegenwärtig*] do que está-presente [*anwesend*] no mundo é, pois, como já anunciámos, inteiramente diverso do que chamamos «instante», *Augenblick*. À presença *estática* e demorada das coisas ante nós retidas, contrapõe-se o inquieto palpitar próprio do *Dasein*: nunca «em presença», sempre em cada caso em «êxtase». No entanto, residir ek-sistindo *à beira dos entes intramundanos* é actualizar, de cada vez, a sua presença expectada, mesmo quando esquecida.

Esta diferença fundamental entre o tempo das coisas e o tempo do *Dasein* que as procura e torna presentes — seja na atenção directa e perceptiva, seja na recordação ou na expectativa — constitui a base da compreensão heideggeriana do fenómeno do cuidado, enquanto dinâmica temporal. A essa diferença é inerente uma característica: tudo o que se torna presente aparece como «algo» aí-à-frente, como intra-mundano. Enquanto que o *Dasein* faz mundo, projectando sentido, o mundo aparece como o conjunto das coisas que nele — lá dentro — se encontram. A dinâmica estruturante do ser-em cristaliza num horizonte mundano de entes e funções ônticas, de que nem sequer os humanos estão isentos. Até a própria estrutura estruturante se coagula em objectividade. Assim surge a compreensão habitual e objectiva do tempo *intramundano*, marcado pela presença sequencial de «agoras» isomorfos, que o cronómetro mede com precisão infinita. O tempo das coisas, nascido do tempo do *Dasein*, *reduz-se* então — ques-

tão, por outro lado, importante na fenomenologia husserliana — ao tempo objectivo do relógio, que é entendido ele mesmo à maneira de «coisa», susceptível de medição e cálculo. Deste, diz Heidegger que é uma *modificação* do tempo do mundo: o ser-no-tempo, ter ou não ter tempo para algo. Desta *concepção vulgar*, naturalista, até a ciência se faz eco. Cronometria, cronografia, cronologia são designações inerentes a diferentes ciências positivas, que partem da aceitação tácita do tempo como «algo» natural, físico ou histórico, susceptível de ser medido e situado.

De que devemos, então, falar, se — como Heidegger em Zollikon — procuramos compreender a perturbação doentia da relação com o real do ser humano? Do tempo do *Dasein* (a temporalidade ek-stática no seu carácter sempre triádico), do tempo do mundo (o indefinido alargar-se do presente em que as coisas nos vêm ao encontro dentro do mundo) ou do tempo cronológico (a intratemporalidade de tudo o que se situa no fluxo dos agora)? Nos Seminários, Heidegger limita-se a reflectir sobre o *tempo do mundo*, pois é no trato quotidiano com as coisas que se vê alterado o comportamento do *Dasein*. Mas este se funda na estrutura formal da temporalidade ek-stática.

## O tempo do mundo

A problemática do tempo não é a primeira a aparecer tratada nos seminários. Antes de se concentrar nela, nas sessões de 1964/65, Heidegger tratou da questão do espaço e da significatividade do mundo, introduzindo pela via hermenêutica anti-naturalista, a temática da «relação ao mundo» (*Weltbezug*), que, em *Ser e Tempo*, aparecia primordialmente como «ser-em». É com esse fio de meada que começa, como já fizera em 1924, na conferência sobre «O conceito de tempo», pela consideração do tempo do relógio.

A relação mais imediata do ser humano com o tempo é a que parte da contagem do tempo e do que ela permite: saber «a quantas andamos», ter ou não ter tempo para algo, chegar ou não chegar a tempo para fazer alguma coisa ou para encontrar-se com alguém nalgum sítio, poder combinar encontros. No entanto, esta relação não pode ser a mais originária, pois para poder fazer estes cálculos temos que pressupor que «o tempo» está de antemão dado (é o que o relógio mede). O preciso momento temporal reporta-se ao agora (*Jetzt*), em que temos algo presente; ou a antes (*Damals*), em que retivemos o acontecido; ou a um depois (*Dann*), que aguardamos expectantes. Estas 3 dimensões podem aparecer também como hoje, ontem ou amanhã, presente, passado ou futuro. Mas, em qualquer caso, contar com o tempo pressupõe que *há* tempo, que o tempo está dado, previamente a poder medi-lo e usá-lo. Heidegger traduz esta experiência dizendo que «não há dados temporais (*Zeit-Angabe*) sem um prévio dom do tempo (*Zeit-Gabe*).» (Heidegger, 1994: 53)<sup>10</sup> É no aprofundamento deste «dom do tempo», que passa despercebido no exercício do quotidiano fazer pela vida, que se vai desvelar o sentido de «ter o tempo».

Ter ou não ter tempo diz-se sempre a propósito de algo: é um «tempo para...», que aponta numa determinada direcção — para fazer isto ou para que se passe aquilo. A esta primeira característica chama Heidegger a *Deutsamkeit* — em *Ser e Tempo* § 80 dizia: *Bedeutsamkeit!* —, que vamos traduzir como o «apontar para», em que se denota não a intencionalidade de um sujeito, à maneira husserliana, mas o carácter de significação do próprio tempo: «*die Deutsamkeit gehört zur Zeit selbst*» (Heidegger, 1994: 54). É-lhe inerente a plenitude de sentido, percebida pelo *Dasein* em cada caso como «é hora de», que Ingeborg Bachmann canta inquietantemente num dos seus poemas<sup>11</sup>:

<sup>10</sup> Veja-se também p. 52: «*Beim Auf-die-Uhr-Seben beschäftige ich mich zwar mit der Zeit, aber im Hinblick auf ein Wieviel an Zeit. [...] Wir können nur eine Uhr gebrauchen weil es für uns vorhinein ein Heute, ein Morgen, ein Gestern gibt*».

<sup>11</sup> Cito a belíssima edição bilingue de João Barrento: Bachmann, 1992: 38-39.

Es kommen härtere Tage.  
Die auf Widerruf gestundete Zeit  
wird sichtbar im Horizont.  
Bald musst du den Schuh schnüren und  
die Hunde zurückjagen in die Marschhöfe  
Denn die Eingeweide der Fische  
sind kalt geworden im Wind.  
Ärmlich brennt das Licht der Lupinen.[...]  
Dein Blick spurt im Nebel:  
die auf Widerruf gestundete Zeit  
wird sichtbar am Horizont. [...]  
Sieh Dich nicht um.  
Schnür deinen Schuh.  
Jagt die Hunde zurück.  
Wirf die Fische ins Meer.  
Lösch die Lupinen.  
Es kommen härtere Tage.

Vêm aí dias difíceis.  
O tempo até ver aprazado  
assoma no Horizonte  
Em breve terás de atar os sapatos  
e recolher os cães nos casais da lezíria,  
pois as vísceras dos peixes  
arrefeceram ao vento.  
Mortiça arde a luz dos tremoceiros.  
O teu olhar abre caminho no nevoeiro:  
o tempo até ver aprazado  
assoma no horizonte. [...]  
Não olhes em volta.  
Ata os sapatos.  
Recolhe os cães.  
Lança os peixes ao mar.  
Extingue os tremoceiros  
Vêm aí dias difíceis.

O tempo «aprazado» é, aqui, o que se adivinha no horizonte, como «o dos dias difíceis»: há prazo certo para o que aí vem. Há que recolher os cães, atar os sapatos, cortar os tremoceiros murchos... É tempo de...

A segunda característica é a da *datação* (*Datiertheit*), a experiência do tempo como a «data» em que algo se passa, ou passou ou passará. Não tanto no sentido do calendário, mas no do estar-dado do tempo: agora, que estamos aqui, ou logo, quando nos formos embora, ou antes, quando preparava este texto. O dia em que nasceu a menina. O dia de festa.

A terceira característica — *zeitliche Weite* — liga estas duas, pois estes 3 momentos não expressam o tic-tac de um relógio, não são meros pontos idênticos entre si e sem extensão. O agora ou o logo têm uma «amplitude temporal» própria e variável: «em breve terás de atar os sapatos e recolher os cães nos casais da lezíria...» Esta amplitude pode ser a da conversa no café ou a do inverno passado. Não se mede pelo relógio: dura. É um tempo rico, denso de vida, «onde» algo acontece ou se dá, que nos afecta. Herberto Helder, num longo poema, fala do amor como o «tempo do começo», da

morte como «promessa». Amor e morte, começo e fim dilatam-se no instante moroso do sentido pleno e fecundo, onde se ouve vibrar a ek-sistência:

Começa o tempo onde a mulher começa,  
É sua carne que do minuto obscuro e morto  
Se devolve à luz.  
Na morte referve o vinho, e a promessa tinge as pálpebras  
Como uma imagem. [...]  
Começa o tempo na insuportável ternura  
Com que te adivinho, o tempo onde  
A vária dor envolve o barro e a estrela, onde  
O encanto liga a ave ao trevo. [...]  
Bom será o tempo, bom será o espírito,  
Boa será a nossa carne presa e morosa.  
— Começa o tempo onde se une a vida  
à nossa vida breve.<sup>12</sup>

Finalmente, uma quarta dimensão completa a descrição da experiência fenomenológica do tempo que se tem, com que se conta: «o agora que, datado, aponta para, estendendo-se, também não é nunca um agora que só esteja ligado a mim» (Heidegger, 1994: 60). É *público*: só me é acessível no ser com outros, no desempenho mundano do conviver quotidiano, em que, decaindo, tendemos a deixar-nos ir e arrastar pelo impessoal.

O tempo do mundo aparece, pois, como um tempo vivido e pleno, em que as 3 dimensões do tempo ek-stático do *Dasein* (em sentido próprio ou impróprio) e a tendência para a queda, se reconhecem enriquecidas no exercício fáctico do viver concreto de cada um, no seio do seu mundo circundante. Passado, presente e futuro significam, no nosso dia-a-dia, datas festivas e sig-

<sup>12</sup> Excerto do poema de Herberto Helder «O amor em visita», em *Ou o poema contínuo* (Helder, 2004: 23-24).



nificativas, expectativa de encontros e realização de tarefas, momentos de paz e de inquietude, tempo de saldos e de trabalho. É sobre esta base que há que compreender a experiência patológica do tempo (v. Heidegger, 1994: 55).

## A experiência patológica e o tempo

Que acontece quando o ser humano perde a capacidade de viver com os outros no tempo que é de todos, que é tempo de encontro e de realização, de amor e de trabalho, de cuidado e de descuido? Heidegger centra sua reflexão, tomando como ponto de partida a noção de «doença» como «privação».

Fiel à sua compreensão da fenomenologia como caminho de mostraçãõ da coisa ela mesma na linguagem, procura explorar o alcance da expressãõ «ter» ou «nãõ ter» tempo para algo. E sublinha que aquilo que mencionamos ao dizer «ter tempo» se aclara atravéss da expressãõ contrária: «nãõ ter tempo». Que tipo de *negação* é esta? Certamente, nãõ é de tipo lógico, nãõ é uma negaçãõ absoluta e sem mais [*schlechthin*], mesmo que as expressões possam integrar frases e proposições susceptíveis de uma análise desse tipo. Para explicitar o tipo de negaçãõ que aqui aparece, Heidegger utiliza o termo *Verneinung*, que poderemos traduzir como *denegação*, embora, no contexto psicanalítico, o célebre texto de Freud com esse título costume traduzir-se simplesmente como «negação». Tal como para Freud — que nãõ aparece para nada nesta exposiçãõ heideggeriana — o que a *denegação* põe de relevo é a prévia e subreptícia afirmação do (agora) negado: nãõ *ter* tempo significa que se conta com «ter» tempo, um tempo que pode faltar-nos, nãõ chegar para o que quer que seja, ser-nos arrebatado. Este sentido da negaçãõ traduz o fenómeno ontológico da *privação*: «uma possibilidade do ser, e nãõ meramente relativa ao carácter lógico de uma expressãõ negativa, com a qual nos encontramos amiúde na consideraçãõ

do fenómeno tempo» (Heidegger, 1994: 59). E é neste contexto que surge a definição heideggeriana de um estado patológico.

O curioso é que toda a profissão médica se move no âmbito de uma negação no sentido de privação. Pois o certo é que tem que tratar com a doença. O médico interroga quem o procura acerca daquilo de que se queixa. Doente é quem *não está são*. O ser saudável, o bem-estar ou sentir-se bem não desapareceu, pura e simplesmente; apenas está perturbado. A doença não é a mera negação do estado psicossomático. A doença é um fenómeno de privação. Em qualquer privação reside o pertencer, segundo a essência, àquilo a que falta algo, àquilo que perdeu. Isto parece uma trivilidade, mas é bestialmente importante, pois é, justamente, o âmbito em que a vossa profissão se move. Porque têm a ver com a doença, têm a ver com a saúde, no sentido de que falta e há que reavê-la. (Heidegger, 1994: 58-59)

A ciência não tem suficientemente em consideração este carácter de privação, sendo capaz de mencionar a matéria, por ex., como «natureza morta». Ora, «morto» só está o que pode morrer, isto é, o que vive. A matéria não é algo morto, mas inanimado. Em contrapartida, este fenómeno foi bem reconhecido em Filosofia, desde Platão que, no *Sofista*, elucidou, em resposta a Parménides, que nem tudo o que não-existe, pura e simplesmente, não-é. Neste sentido, tal como a sombra, por ex., não é senão a falta de luminosidade; tal como a verdade, para o sentir grego, a *aletheia*, não era senão o «não-estar-encoberto»; assim também «o não estar são, o estar doente — diz Heidegger — é uma *modalidade privativa* do existir» (Heidegger, 1994: 59)<sup>13</sup>. A privação não é, pois, nem mera negação, nem carência, precisão de outra coisa, mas apenas remissão *em ausência* a uma presença prévia, que, justamente, se ausentou.

<sup>13</sup> «Ein solches Nicht-Seiendes im Sinne der Privation ist z.B. der Schatten, insofern er ein Fehlen von Helle ist. So ist auch das Nichtgesundsein, das Kranksein, eine privative Weise des Existierens.»

Em que é que isto nos ajuda a compreender a vivência patológica do tempo? Ter e não ter tempo são experiências quotidianas, que podem ser ou não vividas doentivamente. A angústia ante o resultado de um desempenho, em que me sinto insegura, não é em si mesma enfermiza. Sim, em contrapartida, o estado de angústia contínuo, sem aparente motivo. O inquieto cuidar do porvir faz parte do exercício de ser à maneira do humano. Mas um futuro angustiosamente desejado ou temido pode levar a evitar o desejo ou temor, fazendo que me atenha só ao mero presente, em que me agarro às coisas e tarefas familiares, que me tranquilizam, ocupando-me. *Don't worry, be happy...* A terapia ocupacional usa bem essa experiência. É, nesse caso, o porvir que se apraza para mais tarde.

Freud, por outro lado, falara do recalçamento como o que eu traduziria aqui como a *memória indelével do esquecido*. Porque, na verdade, não está esquecido, mas apenas encoberto, sendo revivido com cada pretexto, repetido com uma força que *recorda* a situação traumática inicial. *O passado não passou*: torna-se presente sem, contudo, aparecer como tal recordação, isto é, como se fosse algo passado. *Presentia in absentia*. Reflectir sobre esta questão constitui o último passo da nossa meditação.

## O tempo ek-stático no encontro terapêutico

O psicanalista francês André Green numa conferência de 2005, chama a atenção para a originalidade da noção freudiana do *nachträglich* (v. Green, 2008), do carácter recessivo das representações recalçadas, que, à maneira do cavalo no jogo de xadrez, salta por cima das filas do tabuleiro, ladeando para trás e para a frente o impecilho, sem respeitar uma ordenação segundo a ideia corrente — Heidegger diria «vulgar» — do tempo, como uma sequência direitinha de passado-presente-futuro.

O mesmo autor, com uma acuidade que vai muito além do mero estudo da contribuição de Freud e da prática da Psicanálise até aos nos-

tos dias, e pondo a descoberto aspectos que Freud, certamente, nem suspeitou, termina brilhantemente a sua exposição, reflectindo sobre o tempo *da* e *na* própria sessão de análise, e caracterizando o que designa por «investimento lateral» (*lateral cathexis*). Parte da cadeia associativa do paciente, para chegar à do analista que o atende.

O analisando percorre um estranho caminho saltitante, mediante o qual vai revelando, de forma lateral, não só indirecta mas também com avanços e recuos, com saltos que fogem à racionalidade lógica, os laços entre diferentes temas, todos eles imbricados de forma indefinida mas indelével. Não fala de manobras dilatórias, de desvios de tempo e espaço. Mas deixa-nos supor que existem... como elemento fundamental do processo de apropriação *temporal* do sentido. E aqui, neste ponto, com uma magnífica pírqueta, André Green salta, também ele, para o ponto de vista do analista na análise, para, referindo-se ao tempo, com a sua — dele — linguagem exprimir o que, creio, Heidegger queria dizer com o carácter ek-stático do tempo do *Dasein*:

Tentei descrever como o tempo, na sessão, funciona. Acho que o analista no seu trabalho presta atenção e, de repente, compreende que tal elemento, pertencente a uma cadeia associativa, tem conexões indirectas com um elemento anterior, que ouvira. A isto eu chamo *reverberação retrospectiva* [*retrospective reverberation*]. Mas, por outro lado, o analista vai ouvindo e ouvindo algo que ele prevê como um anúncio de que o paciente vai falar disto ou daquilo, o que é uma associação prospectiva a que eu chamo *antecipação anunciadora* [*heralding anticipation*]. O que cada um tem de compreender é que a linearidade da associação não tem importância nenhuma. O que importa é a conexão que pode ser feita para trás e para a frente. Chamo a isto *radiação associativa* [*associative radiation*]. Há que prestar atenção ao movimento, à irradiação dos significantes e à maneira como conecta os significantes quer com os traumas, quer com memórias e afectos anteriores.

[...] Todo este movimento é um movimento de separação, de encontro, de se aproximar do analista e de se afastar dele. É a isto que chamo movimento. Se tentarmos conjuntar o que disse durante esta hora, vemos que há uma oposição entre sistema representativo e sistema motor — de movimento. É que, de facto, há uma *extinção da temporalidade*.» (Green, 2008: 1038).

Deixando à margem a questão específica da sessão analítica e do encontro, nela, de analista e analisando, no seu percurso comum, esta leitura do tempo é a que Heidegger avança ao falar de temporalidade ek-stática. A «reverberação retrospectiva» é um salto atrás, mas não para um ponto fixo: o salto é englobante do(s) terreno(s) sobre os quais salta e que ficaram guardados na memória inquieta do analista, porque apareceram em diferentes momentos do que ouviu dizer. A «antecipação anunciadora» é o aguardar expectante de uma ligação com algo prévio, mais impulso que mera representação, procedente do fluxo de recordações e fantasias, mas também reflexões, que surgem no contexto associativo da análise, como tempo suspenso do tempo real do mundo, embora guardando-o simbolicamente. E a «radiação associativa» é a uma designação pregnante daquilo que é *o instante* em que o sido e o vindouro estalam numa cintilação em que a amplitude e o ponto concreto, a que o tempo aprazado e datado aponta, se tornam públicos, numa fulguração em que, por fim, talvez dissimulada, mas até por isso mais inequivocamente, o todo de sentido aparece. Na linguagem heideggeriana — da Hermenêutica da Facticidade que é parte da Ontologia Fundamental — tratar-se-ia da compreensão, sempre afectiva, que chega à palavra e, assim, correndo ao encontro do que se teme, repete ou retoma, em cada instante, também se cala, queira-se ou não:

Quer isto dizer, para ir terminando, que as 3 dimensões do tempo, junto com a 4<sup>a</sup> (o tempo decaído do público), não têm nada de sequencial mas

de simultâneo. Passado, presente e futuro são *ao* mesmo tempo, *o* mesmo tempo pulsátil do *Dasein*. Têm igual originariedade. (Heidegger, 1994: 61).  
Um(a) vez prevalece uma, outras, outra dimensão, a que nos entregamos e em que, talvez nos deixemos prender. Mas as restantes dimensões não desaparecem, apenas *se modificam*. As outras dimensões não sucumbem a uma mera negação, mas a uma privação. (Green, 2008: 1038).

É certo que esta leitura não explica muitos comportamentos. Mas permite compreender fenómenos que Freud pensava que manifestavam um alheamento da temporalidade, que eram, dizia ele, «atemporais». Como os sonhos! Lidados a partir da ontologia hermenêutica não só não são atemporais, como revelam o puro brotar simultâneo e co-originário das três dimensões ek-státicas do tempo<sup>14</sup>, marcando a característica mais própria do *Dasein*, a sua irredutibilidade à mera presença, à maneira das coisas, no horizonte de sentido figurado como realidade.

Por outro lado, a consideração do «tempo do mundo» nos *Zollikoner Seminare* oferece ao leitor, habituado às análises estritamente fenomenológicas do primeiro Heidegger e às disgressões aparentemente poetizantes do segundo, a constatação da sua especial acuidade na consideração do vivido em cada caso e, por isso mesmo, a possibilidade de fundar, sobre uma base ontológica, algo que já não é «filosofia», no sentido académico, mas uma concepção (não ideológica ou axiológica), que serve de ponte para uma intervenção meta-ontológica no real. A este nível, é imprescindível, para compreender a riqueza e fecundidade do pensamento heideggeriano acerca do tempo, ler os Seminários de Zollikon.

Recordemos, para terminar, que, para Heidegger, pelo que creio ter ido deixando claro na difícil exposição do fenómeno existencial e existenciário do tempo, que a perda do sentido de realidade e da experiência

<sup>14</sup> Analisei este fenómeno a propósito do sonho de Descartes em Borges-Duarte, 2003: 315-337.

partilhada do tempo que lhe é inerente — a privação do relacionamento  
são com as coisas e com os outros com que fazemos pela vida no residir  
quotidiano no mundo — não tem menos dignidade ontológica que a do  
comportamento são. Talvez até a manifeste mais poderosamente, ao roçar  
o cume do máximo perigo. Na verdade, ao abdicar, privando-se, de aquilo  
que no dia-a-dia permite o embotamento da inteligência sentinte, a qual  
se agudiza na angústia, o limiar existencial do patológico, sem roubar a  
palavra à dor de ek-sistir, impede, contudo, que esta se dilua no palavreado  
banal da vida pública. Algo que já o génio do povo exprime, ao longo da  
história, ao dizer que pela boca dos loucos e das crianças fala a verdade.





## A pobreza como tonalidade do cuidar\*

Um dos problemas mais prementes que o nosso mundo enfrenta é o da invenção de formas de superar a situação de pobreza que afecta uma imensa parte da população mundial. Um prémio Nobel foi dado, em 2006, ao economista bengali Mohammad Yunus, que conseguiu impor no seu país (Bangladesh) um esquema de financiamento de pequenos projectos de desenvolvimento, baseado na ideia de «micro-créditos», que os grandes bancos não contemplam como lucrativos nem, por isso mesmo, viáveis. São créditos de pequenas quantias, pedidos por quem não pode dar garantias de devolução, em sociedades do chamado 3.º mundo, para permitir a compra de uma vaca ou a construção de uma casa, mas também susceptíveis de ser aplicados à actividade de pequenos negócios, explorações agrícolas ou artesanais. Integram-se numa economia de sobrevivência, num cuidado próximo do *oikos*, que fugindo aos amplos arcos macro-económicos, recordam a vinculação do homem à terra e ao ser-uns-com-os-outros no mundo, que nos ocupa e preocupa. De alguma maneira, este Nobel premiou um passo adiante na configuração de um mundo mais solidário, que se desvincula do processo canónico da Modernidade e significa, nesse sentido, um «passo atrás» recuperador de um vínculo mais originário do ser ao seu «aí» no mundo e cultura

\* Ensaio apresentado, em versão de conferência, na inauguração do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia — III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia (Braga, 2016); posteriormente publicado como «Cuidado e Pobreza em Heidegger», in Borges-Duarte, Sylla & Casanova (Ed.), *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017: 9-35

humanos, sem que essa recuperação signifique retrocesso, mas sim fundação do futuro, advir de *possibilidades que só a época actual habilita*.

Na linguagem de Martin Heidegger esse vínculo originário traduzia-se, na época de *Ser e Tempo*, na correlação *do ente em geral*, no seu ser, *ao aí-ser* (ou *Da-sein*), segundo diferentes modalidades de articulação da compreensão já de antemão densa de afecto, isto é, na produção de sentido. O ser e o (seu) aí no mundo humano abrem-se co-originariamente como correlatos numa relação ou vínculo dinâmico, pelo qual ambos se mostram fenomenologicamente na sua verdade, acedendo à palavra ou à obra. A forma dessa relação é a que Heidegger denominou CUIDADO (*Sorge*). No cuidado, as coisas e os humanos revelam-se em presença, mas também em projecto e como retaguarda vital de cada um. O cuidado transe o caminhar da nossa existência quer formalmente, como exercer-se temporal, quer onticamente, na produção de configurações comportamentais e simbólicas específicas. Em sentido próprio, na máxima autenticidade, ou em sentido impróprio, ou até mesmo caindo em descuido, o vínculo homem-ser é o do cuidado.

Em anos posteriores, sem abandonar esta ideia do cuidado enquanto estrutura fundamental do ser-no-mundo, Heidegger encontra outras maneiras de falar do mesmo, nos seus diferentes matizes, incorporando novas referências. A História do Ser, herdeira da fenomenologia *aletheiológica*, acentuará o carácter errante do sentido ou da verdade, em que ressoa a apercepção grega do não-estar-encoberto ou *a-letheia*. A especial atenção prestada ao *a-*privativo, que regista a recusa originária do ser a deixar-se aparecer, marca também uma inflexão na orientação da análise heideggeriana, doravante centrada na mostraçãõ do guardar e salvaguardar do secreto, mas também do alerta que, meramente apercebido, denuncia o perigo do esquecimento absoluto (do que se oculta) e proclama a necessidade do «passo atrás».

É nesta modulação da questão do cuidado que surge a meditação heideggeriana sobre a pobreza. Ela surge num contexto onticamente marcado pela facticidade da guerra e do seu fim iminente (1943/45). Mas a preocupa-

ção que expressa introduz uma importante caracterização do cuidado: o seu carácter de protecção (*Schonung*, *Hut*) do que, na terra e mundo devastados, «a pobreza» permite divisar de modo *excepcional* — a penúria (*Not*) como necessidade de viragem (*Not-wendigkeit*) e ruptura (des-construtiva) relativamente à maquinação, que constitui o paradigma do que, poucos anos mais tarde (1949), surgirá sob a designação de *Ge-stell*. A acuidade do aperceber-se (*Gewahrnis*) desta necessidade ontológica — que vai muito além da miséria meramente ôntica — constitui uma distinção e, se quisermos fazer jus ao que significa em alemão *Auszeichnung*<sup>1</sup>, também um prémio, pois a experiência desta pobreza permite ir ao encontro do que, em *Sein und Zeit*, constitui o carácter ontológico *exemplar* do homem enquanto Dasein.

O presente ensaio procura justificar esta leitura partindo da noção heideggeriana de pobreza, em correlação com o mundo da tecnologia avançada, para nelas encontrar o seu fundamento existencial: o Cuidado. Procederemos em 5 momentos: 1. A questão da pobreza; 2. A temporalidade; 3. Pobreza, em sentido comum; 4. Pobreza como «tónica fundamental»; 5. O perigo e o Cuidado.

## A questão da pobreza

A meditação que Heidegger dedica especificamente à «pobreza» está repartida por vários textos, de diferente envergadura e datação. O mais importante e conhecido, e também o mais extenso, é um escrito de singular significado na história do seu autor, apresentado em 1945 e publicado postumamente, pela primeira vez, em 1994<sup>2</sup>. Nele se desenvolve um

<sup>1</sup> Heidegger, GA 73.2, 1205: «Die Auszeichnung zur Armut in der Gewahrnis (Schonung)».

<sup>2</sup> «Die Armut», *Heidegger-Studies* 10, 1994, 5-10, em edição de F.-W. von Herrmann. Deste texto há uma versão portuguesa, «A Pobreza», realizada no contexto do projecto «Heidegger em Português», para que se remeterá sempre que o texto original for citado: Heidegger, 2012: 227-234.

esboço, com o mesmo título, procedente de 1943 e inicialmente difundido como *Jahresgabe 1992*, da Heidegger-Gesellschaft<sup>3</sup>. Em torno a estes e, decerto, do período que se inicia em 1938, na atmosfera dos *Beiträge*, e se estende até 1949 (GA 79, 1994), encontramos várias anotações e reflexões importantes, que contribuem para ponderar a importância do tema para o seu autor<sup>4</sup>. Centrar-nos-emos no texto de 1945, dando oportunamente entrada às restantes referências.

Uma modulação complementar da temática poderia ser a que Heidegger tinha introduzido inicialmente, no quadro das Lições de 1929, ao mencionar a «pobreza de mundo» do animal, em contraste com a «carência de mundo» da pedra e a capacidade humana de fazer ou formar mundo (v. GA 29/30, 1983). No entanto, o próprio Heidegger aclara, nos *Beiträge*, que esse contraste está mal colocado, pois o que então chamara *Weltarmut* deveria ser entendido como *Weltlosigkeit*, não lhe parecendo já atribuível à pedra esta última caracterização, uma vez que o inanimado carece de qualquer dinâmica compreensiva, sem a qual não há mundo. Considera, por isso, desadequado o seu anterior uso do conceito de pobreza, nesse contexto (GA 65, 277)<sup>5</sup>. A referência é, contudo, importante, na medida em que revela uma variação vocabular a que está ligado o diferente investimento conceptual do termo *Armut*, já presente, portanto, *in statu nascendi* nos *Beiträge*.

Partamos, pois, do texto de 1945. É uma alocução datada (27 de Junho de 1945), pensada para a circunstância específica do encerra-

<sup>3</sup> Com o mesmo título e editor: «Die Armut», in *Jahresgabe 1992* da Heidegger-Gesellschaft. Alexandre Schild (2013: 971) situa a sua redacção em 1943.

<sup>4</sup> Ambos os textos de 1943 e 1945, bem como as anotações e reflexões a eles ligados, estão hoje incluídos em GA 73. 1, 2013 (*Zum Ereignis-Denken*), ed. de P. Trawny. A estas fontes há que acrescentar, para já, algumas referências preciosas em outros dois volumes editados por Trawny: GA 67, 2015 e GA 69, 1998; bem como um outro, editado por P.-L. Coriando: GA 70, 2005.

<sup>5</sup> Veja-se § 154, em GA 65, 277: «Die Erdunkelung und die Weltlosigkeit. (Früher als Weltarmut! Missdeutbar. Der Stein nicht einmal weltlos, weil sogar ohne Erdunkelung.)»

mento desse singular semestre de verão de 1945, que não teve lugar na Universidade de Freiburg, mas no Castelo de Wildenstein, no alto Danúbio, quando a derrota militar, a capitulação (7/8 de Maio) e a partição da Alemanha estava a ter lugar. Mais do que o anúncio de tempos de escassez ou o medo da invasão e de represálias, que já estavam a ser vividos, o momento é de apelo a um novo recomeço, a uma alvorada. A «pobreza», de que aí é questão, é, portanto, a que, longe da ambição de chegar a conceito, se traduz como *experiência e fenomenologia de um caminho de recondução ao centro e meio de todo o esforço e de todo o projecto*. A saga, ainda indizível, encontra o seu ponto de partida e de apoio, como durante todo esse semestre tinha acontecido e antes também, recorrentemente, desde 1934/35, no repensar da palavra de Hölderlin, regorgitada até à sua transfiguração. No seu acutilante comentário, de sobra conhecido, Lacoue-Labarthe (2004: 10), designa este texto, por isso mesmo, de «a homilia de Heidegger», chamando a atenção para que a sua estrutura e intenção são mais «litúrgicas» do que pedagógicas ou retóricas.

Creio, contudo, fiel ao meu princípio de compreensão do percurso fenomenológico heideggeriano, que o que nele se deixa ler é menos a reflexão sobre a reflexão do poeta, no seu contexto histórico e filosófico, que o autor francês considera especialmente importante realçar, que o procurar fazer em comum — isto é, no encontro de uns com os outros — a *experiência espiritual da pobreza, no seu sentido originário*, quer dizer, à maneira do que, em *Ser e Tempo*, poderia designar-se por um «existenciário» e que, também no Heidegger tardio, poderia compreender-se como uma forma de relação. A «pobreza» de que aqui é questão é uma forma de compreender e sentir articuladamente o chegar à linguagem (no quotidiano e na história, em múltiplas formas) do vínculo ontológico, pelo qual o que determina o ser à maneira do humano se institui em local instantâneo (*Augenblicksstätte*) do apropriar-se recíproco ou mútuo serviço que liga dinamicamente homem e ser. A tradução desta ideia,

pouco conforme com uma leitura de tipo sociológico ou economicista, mas não impeditiva de uma aplicação meta-ontológica desse tipo, implica, como é característico da metodologia heideggeriana, uma certa *prática anfibológica*, consistente em deslocar o contexto de análise daquele que é o mais óbvio e usual, para recolocar o tema e suas implicações num horizonte inesperado. Vamos seguir este trajecto com brevidade.

O lema de que parte é uma parca citação hölderliniana. Trata-se de um fragmento do esboço de meditação sobre as etapas da História do mundo, redigido em Bad Homburg, entre 1798 e 1800, quando o poeta, em casa do amigo Sinclair, estava ainda profundamente impregnado das ideias revolucionárias, que compreendia como um «comunismo do espírito», num sentido quase religioso. Ao contrário de Lacoue-Labarthe, que insiste em situar o fragmento de Hölderlin no seu tempo e lugar peculiares, que lhe deveriam marcar o sentido, senão desvirtuado, Heidegger, embora sem deixar de dar as indicações pertinentes, trata-o *als die Sache selbst*, à margem da circunstância concreta em que o autor o concebeu<sup>6</sup>. É dessa desnudez, que isola *o dito no seu puro dizer* e que transcende o presente fáctico, que se desenvolve a interpretação.

Concentra-se-nos tudo no espiritual. Ficamos pobres, para chegar a ser ricos.  
*Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden um Reich zu werden.* (GA 73.1, 871)

<sup>6</sup> É essa abordagem que Lacoue-Labarthe desenvolve, em aberta crítica à reflexão heideggeriana, que não tem em conta as circunstâncias concretas da meditação hölderliniana, da mesma maneira que parece escamotear o peso da derrota alemã, no momento da elaboração do texto, a que, contudo, esta serve de ocasião. Quando muito, poder-se-ia pôr a questão, com Robson Ramos dos Reis (2013: 220), de «se a escuta das palavras de Hölderlin [...] é a *Vorhabe* adequada para uma meditação sobre a pobreza em meio à devastação tecnológica de uma guerra mundial». Mas Peter Trawny (1999: 426) em contrapartida, ressalta que, para Heidegger e, decerto, para os que viveram o mesmo destino, o momento do que foi chamado a «hora zero», com o descalabro da «vontade de riqueza» constituía, justamente, a ocasião propícia para uma reviravolta no modo de pensar. Voltaremos a este ponto.

«Nós» — diz — é o poeta no seu exercício de ser-poeta [*dichtend*], «pressentindo» [*ahndend*: arcaísmo poético que enlaça o ancestral com o porvir], no seu tempo próprio, o tempo do projecto do seu estar a ser-com-os-outros no mundo. Projecto, isto é, compreensão antecipativa do que advém, do que, embora ainda encoberto, chegará a ser. Neste texto, o poeta «*ahndend auf das sinnt, was sich im Verborgenen der abendländliche Geschichte ereignet*». O poeta — de quem, nos *Beiträge*, Heidegger dizia que era «o mais vindouro de todos os vindouros» — reúne na sua palavra a articulação pregnante que, na dinâmica do cuidado, põe a descoberto e a coberto (abre para dar abrigo) o encoberto acontecimento originário: o início, que marca a abertura de possibilidades e que se oculta no processo de realização efectiva do possível, na sua configuração concreta. O pronunciamento poético diz, então, *o tempo* — não no sentido do tempo cronológico, físico ou histórico, mas no da mais própria experiência de ser, que é, formalmente, a do cuidado e, existencialmente, a do ser-no-mundo. Para Heidegger, aqui: «*die eigene Zeit*» do poeta, o seu tempo enquanto pessoa histórica, é sobrevoado no ir ao encontro dos «*Jahre der Völker*», o tempo historial do *Dasein* enquanto ser-uns-com-os-outros no mundo em devir. Este tempo é o da história do Ser.

O primeiro aspecto a ter em consideração na elaboração da noção de «pobreza» vem, pois, a ser o cunho da temporalidade. Detenhamo-nos um pouco.

## A temporalidade

O «tempo do poeta», o «tempo de Heidegger», o «nosso tempo» — são expressões que designam o tempo *datado* do conviver de cada um no mundo fáctico, historicamente situado e existencialmente marcado

pelos acontecimentos em que a ocupação vital de cada um tem lugar<sup>7</sup>. Mesmo sem limitar o seu alcance a uma mera crónica, esta consideração do tempo vivido é estritamente intra-temporal, corresponde ao viver no horizonte do tempo de cada um no mundo.

Outro tempo é, para Heidegger, o da palavra poética: porque é *linguagem* e porque é *poética* — isto é, porque é Palavra no seu sentido mais puro e mais próprio: um *nomear inaugurador de sentido*. Enquanto *ditado poético* (*Dichtung*), o dito produz sentido, ao trazer a emergir a verdade, ao acolhê-la, ao guardá-la, doravante a descoberto. Enquanto *linguagem*, a compreensão, densa de afectividade do poeta articula-se no poema, em que o ser se dá a ver — ou a ouvir, ou a ler — no aí em que se abre ou liberta. Na *perspectiva poética*, a palavra é *Ereignis*: apropriação propícia — do ser pelo seu aí humano e do homem-poeta pelo ser que, assim, aparece em forma de poema. É, na linguagem dos *Beiträge*, o local instantâneo (*Augenblicksstätte*) de um início. O seu tempo é o do instante. Na *perspectiva linguística* — enquanto língua fáctica — é manifestação do falar (*Rede*), isto é, da estruturação discursiva da compreensão afectiva, que se estende e discorre, em presença daquilo de que se ocupa e fala. O seu tempo é, pois, o do ser-em (um-mundo): o ter presente, aguardando e guardando (*gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen*) (GA 2, 354), em que consiste o ocorrer e decorrer da ex-sistência no seu exercício quotidiano à beira dos entes, que lhe vêm ao encontro dentro do mundo.

Sem podermos estender-nos neste ponto, terá de bastar-nos recordar que, em *Ser e Tempo*, a fala-discurso na sua co-originariedade com a compreensão e a afectividade, era caracterizada, diferentemente destas, como não se temporalizando «primariamente num êxtase determinado»

<sup>7</sup> V. Heidegger, 1994: 54-55: «[...] o carácter datado do tempo. Não se trata de uma data meramente no sentido do calendário. Trata-se de uma datação mais originária, sobre a qual o datar do calendário se funda. O carácter datado do tempo até pode ser bastante impreciso, mas nem por isso deixa de pertencer necessariamente ao tempo o seu carácter de datado.» É de recordar o dito no ensaio anterior deste livro.



(GA 2, 349), pelo que lhe é primordialmente inerente a estrutura do cuidado na sua unidade triádica: «advir que tem presente tendo sido» (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*) (GA 2, 350). E, no entanto, ao realizar-se facticamente no exercício linguístico quotidiano no mundo circundante, o *falar* que, à partida e na maioria das vezes, interpela o mundo circundante ocupando-se dele e falando acerca dele, acaba por ser, sobretudo, um tornar presente<sup>8</sup>, pelo que se extasia, privilegiadamente, como *presente*. Temos, então, que considerar sempre a questão da linguagem nessa dupla implicação temporal: o falar enquanto projecção articulada do sido no porvir e enquanto estar, sobretudo, ek-stasiado no presente e a ele preso.

Há, pois, margem para *falar da pobreza* de duas maneiras bem distintas: (1) temporalizando-a no mundo fáctico, de que parte a solicitação concreta, o apelo à compreensão, sempre incontornável; e (2) propiciando uma apropriação autêntica do seu sentido ontológico mais extremo. O aludido no poema de Hölderlin pode ser interpretado numa perspectiva ou na outra, sem que entre elas haja realmente uma contraposição, o que bem pode descrever-se como «pensamento paradoxal» de Heidegger<sup>9</sup>. Na verdade, do ponto de vista deste último, só a partir do ontológico é possível reapropriar-se do ôntico no seu carácter essencial, pelo que só pela via meta-ontológica, naquela fundada, seria possível uma consideração apropriada da problemática concreta da pobreza.

<sup>8</sup> GA 2, 349: «Na fala-discurso, por se expressar, de facto e na maior parte das vezes, linguisticamente, e por, à partida, falar do «mundo-circundante» à maneira do dirigir-se-lhe ocupado no trato linguístico, o tornar-presente tem, de todos os modos, uma função constitutiva privilegiada.»

<sup>9</sup> André Duarte (2013: 309-310), em crítica a Lacoue-Labarthe, contrapõe à leitura «geo-etno-política» que este faz da hermenêutica epocal heideggeriana, uma defesa da oportunidade do texto heideggeriano, que sem escamotear a realidade da «pobreza no seu carácter premente e empírico», assume corajosamente «aquele instante da história mundial como oportunidade privilegiada para pensar a pobreza e a necessidade segundo um registo teórico distinto do das ciências ônticas e do registo filosófico em vista do qual, por exemplo, a necessidade pode ser pensada como determinação metafísica oposta à liberdade». Esta abordagem contrária, pois, paradoxalmente, a opinião comum acerca de tais fenómenos.

## Primeira aproximação fenomenológica: pobreza em sentido comum

Fiel à sua prática fenomenológica própria, Heidegger procura na linguagem — neste caso, no dizer do poeta, radical e projectivo de possibilidades — o aparecer do ser na sua articulação. A exploração linguística, basicamente etimológica, constitui o caminho de acesso da compreensão ao que se mostra na imediatez do seu mostrar-se, muito embora seja interpretativamente que «a compreensão se aproprie, compreendendo, do compreendido» (GA 2, 148). À fenomenologia heideggeriana é, por isso, inerente o traço hermenêutico, que é constitutivo. Mas aquilo que se mostra é o *ser* na sua relação ao *atí* (humano), que o acolhe sob a forma do sentido, sempre já marcado por acepções culturalmente sedimentadas, mas também, em ausência deste, nalguma forma de inquietude<sup>10</sup>. Devemos, pois, interrogar-nos acerca do ser do que se nos mostra como pobreza.

É uma forma de *ser* do Dasein, implicando, pois o seu ser-no-mundo uns-com-outros à beira dos entes, que lhe vêm ao encontro dentro do mundo. À partida e na maioria das vezes, tais entes fazem parte do pequeno mundo-ambiente do quotidiano de cada um. São algo de que se necessita para viver, estando mais ou menos à disposição de toda a gente no imenso armazém em que a realidade se converteu, em virtude do seu estar à-mão dos humanos, seja no actual contexto civilizacional da sociedade tecnológica, seja em épocas anteriores, em que as múltiplas formas e forças da natureza apresentavam maior resistência ao antropocentrismo hoje dominante. Em qualquer caso, seja em função da sobrevivência, seja para alcançar

<sup>10</sup> Se estabelecêssemos um paralelismo elementar entre a fórmula husserliana da correlação noesis-noema, como o próprio Heidegger faz, de maneira introdutória no § 5 de *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (GA 24, 1975), teríamos de colocar o Dasein como grafo do vínculo pre-reflexivo aí-ser, de tal modo que a correlação ontológica é aquela que se dá de antemão entre o poder dar-se do ser e o poder acolhê-lo da compreensão, já de sempre afectiva, do ser humano, na sua máxima dignidade.

e manter o bem-estar, individual e social, seja até por luxo, o ser humano experiencia o mundo circundante como fonte de satisfação das suas necessidades. Depende dele como quem carece do que ele tem para oferecer. A sua relação intramundana é, pois, de dependência e carência: exprime-se como um ter ou não-ter aquilo que há aí-adiante, a que a «vontade de poder» nietzscheana, transmutada em «vontade de querer» por Heidegger, dá figura pregnante. A primeira e mais habitual imagem de «pobreza» é, pois, a que traduz este «não-ter» e o correspondente «precisar de»:

«Pobre» e «rico», em sentido comum, têm que ver com posse, com o ter. (GA 73.1, 878 [1945]; Heidegger, 2012: 230-231);  
[...] designam possuir pouco ou muito. Riqueza é o contrário de pobreza. Mas «pouco» e «muito» e tudo o que é «posse» dependem do que há para possuir e por alguém. (GA 73.1, 710 [1943])

Nesta acepção, falamos de «mera indigência» (*blosse Armseligkeit*), de que Heidegger, no comentário a *Andenken*, diz ser «uma falta que se prende sempre a um não-ter que, assim que não tem, deseja imediatamente «ter» tudo, mas sem aptidão para isso» e que, portanto, «fica incessantemente pendente da riqueza, sem poder saber a sua autêntica essência nem querer assumir as condições do torná-la própria.»<sup>11</sup> A pobreza de que aqui é questão, a mera falta de riqueza, não é, decerto, aquela de Heidegger irá falar e que, neste texto, menciona como o «ânimo da pobreza», *Mut der Armut*. Deixaremos para mais tarde o que isto implica, para centrar-nos ainda no sentido vulgar do termo.

<sup>11</sup> GA 4, 133: «Denn das Entbehren verstrickt sich stets in ein Nichthaben, das gleich unmittelbar, wie es nicht hat, alles auch unmittelbar, ohne die Eignung dafür, «haben» möchte. Dies Entbehren entspringt nicht dem Mut der Armut. Das habenwollende Entbehren ist bloße Armseligkeit, die sich unangesetzt an den Reichtum hängt, ohne dessen echtes Wesen wissen zu können und die Bedingungen seiner Aneignung übernehmen zu wollen.» A importância desta passagem é ressaltada por Alexandre Schild (2010: 69-71), que parte dela no seu estudo sobre a pobreza em Heidegger.

Numa perspectiva fenomenológica, esta vivência da «mera indigência» expressa a correlação entre um sujeito carente e desejante (individual ou colectivo) e um objecto desejado e saciante (singular ou plural), ambos intramundanos, sendo a forma de relação a de dependência. Na óptica ontológica de SuZ, encontraríamos a seguinte estrutura triádica: sentimos necessidade (*Notdurft*) de, isto é, *ante* algo (*das Wovor*), de que carecemos (*das Nötige*), em virtude de experimentarmos o nosso Dasein ele mesmo (*das Worum*) como carente (*das Genötigte*). O *primeiro momento* — ante quê — indica a urgência de obter ou possuir *algo vorhanden*, intramundaneamente presente, que tem o carácter de urgente (*Nötigendes*). Só é urgente se, de algum modo, faz parte das nossas expectativas e experiências vitais, do nosso estar-ocupado no meio das coisas que nos rodeiam. É, portanto, o cuidado de ser-no-mundo que funda esta urgência. E, na verdade, há também uma certa antecipação e inquietude do carácter potencialmente ameaçador do não-ter, para que tal urgência alerta. O segundo momento estrutural é *o carecer* propriamente dito, *o ter necessidade*. Nele se articula dinamicamente o que é urgente com aquele em virtude de [*Worum*] quem a urgência é sentida como tal — o próprio Dasein, que constitui o terceiro momento. Carecer é, então, um abrir-se do mundo, em que somos e estamos, como algo que tem sentido enquanto resposta às nossas necessidades e urgências (*Bedürfnisse*), sendo potencialmente nociva a sua falta. Nesta perspectiva, o mundo é o que deve poder assegurar o não ter de passar necessidades: um lugar de abastecimento contínuo.

Sobre esta base fenomenológica podemos fundar uma compreensão meta-ontológica da pobreza como fenómeno social nas sociedades humanas, dependendo a sua caracterização positiva concreta da sua configuração epocal. Na época do *Ge-Stell*, a com-posição tecnológico-industrial do mundo procura assegurar a posse potencial do que é necessário, basicamente através da figura de uma cultura da abundância e do bem-estar, da circulação de mercadorias dentro de um mundo que mais não é do

que um fundo de armazém (*Bestand*). A sociedade industrial impõe-se mediante a garantia de que os bens fundamentais estão acessíveis ao consumo e se controla tecnicamente a disponibilidade de matérias primas, meios de produção, forças energéticas e mão de obra, de acordo com as necessidades mais ou menos estáveis, mas também, em certa medida, variáveis, de populações de todas as partes do globo. Peter Trawny resume bem este horizonte, com base nos textos heideggerianos da conferência de Bremen (1949) e do seminário de Le Thor de 1969:

Tudo o que há está sob o domínio da «circulação» da necessidade e do uso, do encomendar e voltar a encomendar. Tudo está «permanentemente pronto para distribuição», todas as coisas estão disponíveis de modo contínuo. Tudo significa também aquilo que, habitualmente, quereríamos considerar fora desta «circulação» de «peças em stock». Como as obras de arte, por exemplo. [...] Em «Ge-stell» não há coisa, nem sítio que esteja livre da rede omni-direccional do encomendar. [...] Tudo, sem excepção, está disponível. [...] O poder dispor de tudo e mais alguma coisa é a riqueza (*Reichtum*) da metafísica plenamente consumada. «Ge-stell» é, nessa medida, a carapaça que envolve o espírito, às voltas dentro de si mesmo, no termo da história. É o «presente absoluto» da «mobilização total». O mundo é um armazém. É o domínio do mais pleno estar-cheio. (Trawny, 1999: 419-420).

É importante registar que a pobreza é banida desta imagem do mundo, apenas sobrevivendo como reduto excêntrico, nas margens desse mundo ou fora dele, ou, ocasionalmente, como espaço intersticial entre fases de desenvolvimento dum processo, integrante de vários determinismos, que podem chocar entre si — como uma guerra, por ex., com a sua causalidade própria. A miséria fáctica e comum, porém, essa continua vigente e urge respostas ao nível do imediato e positivo. Por isso, inominada, fica alheia ao quadro socio-económico, no seu

desenho aporofóbico<sup>12</sup> projectivo do futuro. A pobreza é só o negativo da riqueza, sendo esta que constitui aquilo a que o homem, *animal laborans*, para usar a expressão de Hannah Arendt, deve poder aspirar.

A distinção da pobreza fica desde os primeiros tempos esquecida com o esquecimento no não-esquecimento. O homem acontece, decerto, na guarda do «Ser», mas [...] preserva o que vem à presença, pois é como presente a este que o percebe e lê e, assim, que está ante si mesmo [...] A distinção da pobreza fica esquecida em favor do levantamento pelo ter do que está disponível! (GA 97, 291-292)

Ora, não é essa noção «comum» de pobreza, dependente da de riqueza, de que é o negativo, não sendo, nessa medida, esquecida, que Heidegger explora no texto de 1945.

## Segunda aproximação: pobreza como «tónica fundamental»

Como quase sempre, segue um caminho desconstrutivo, que parte de uma aceção habitual, para a conduzir ao *novum*, mas sem prescindir de matizes de sentido tradicionais, que ressaltam a novidade da sua leitura. Parte, como vimos, da palavra de Hölderlin, poética e plena de autenticidade, certamente densa de sedimentações culturalmente investigáveis<sup>13</sup>, mas

<sup>12</sup> O trabalho de Adela Cortina (2017) é, neste sentido, notável e ontologicamente relevante. A sua denúncia conceptual da «aporofobia» na nossa sociedade, da rejeição social tácita ao pobre miserável, ao sem-abrigo, invisibilizando-o, deixa ver fenomenologicamente a articulação compreensiva desta presença encoberta. Esta ausência gritante é correlato da gente, do impessoal que abre pre-compreensivamente o mundo na tónica do medo a tudo aquilo que possa não espelhar a figura da cultura gestélica da abundância e do consumo assegurado. A facticidade da pobreza óptica exhibe descarnadamente o que se guarda de aparecer: a pobreza ontológica, retida na sua autenticidade.

<sup>13</sup> Robson R. Reis (2013: 215 e 221) chama a atenção para a presença em Heidegger da concepção paulina e ekhartiana de pobreza, além de estabelecer relação com o uso que Karl Marx faz da «pobreza do

que orienta noutra direcção. A sua evocação, no fragmento inicialmente citado, relaciona «pobreza», justamente, com uma *Kehre*, com a torção de um caminho — temática que constitui o *leitmotiv* do seu pensamento ao longo dos anos 30, traduzindo-se, entre 1936 e 1938 na perspectiva de uma *Kehre im Ereignis*, de que se trata nos *Beiträge*. Atendamos: «Concentra-se nos tudo no espiritual. Ficamos pobres, para chegar a ser ricos.»

Pobreza e riqueza são, pois, *dois extremos reversíveis* de um caminho, que o uso da primeira pessoa do plural indica ser o nosso: é o aí-ser ou *Dasein* que, sendo pobre, chegará a ser rico. Esta reversibilidade no dar-se do ser ao seu aí, do abrir-se do aí ao ser, é, decerto, a questão fundamental do pensamento de Heidegger, a partir de meados dos anos 30, tendo o seu momento apical na reflexão sobre a graça ou desgraça desta possibilidade intrínseca à dinâmica de ser<sup>14</sup>. A frase citada sugere que à inversão de sentido, assim acontecida, subjaz uma «concentração» no «espiritual». Praticamente metade do texto final de Heidegger está dedicado à compreensão destes dois últimos termos. A metade restante trata de mostrar o acontecimento da própria reversão, na sua articulação linguística, e enquanto possibilidade.

O termo «espiritual» é o mais impregnado pela tradição. Heidegger demora-se, por isso, na evocação de possíveis leituras metafísicas espúrias (como vontade, como consciência de si, como entendimento ou como

proletariado» e com a interrogação de W. Benjamin acerca da mesma, na época tecnológica. Uma alusão à base cristã da noção de pobreza está também, decerto, subjacente à leitura de Lacoue-Labarthe ao falar de uma «intenção litúrgica» do texto de Heidegger, que André Duarte refuta. Schild sublinha, por outro lado, que «não se trata de pobreza no sentido em que certa tradição do cristianismo concebeu como “voto” para aceder à “vida consagrada”» (Schild, 2010: 66). Considero que a presença e proximidade da linguagem cristã subjaz a muitas passagens e expressões heideggerianas, entre as quais se encontra a conhecida designação de «o pastor do ser» (que deveria suceder ao «senhor do ente»), na *Carta sobre o Humanismo*. No entanto, a intencionalidade do uso da terminologia em Heidegger não aponta no sentido cristão.

<sup>14</sup> A questão, que surge com força na interpretação da Antígona de Sófocles, no curso de *Introdução à Metafísica* de 1935, não deixará de impregnar toda a meditação de Heidegger até aos seus últimos anos, ligada à estrofe hölderliniana de «Patmos»: «Mas onde está o Perigo, também cresce o que salva.» Esta marca, não o esqueçamos, o momento final da meditação sobre «A pergunta pela técnica» e a problemática do «passo atrás». Voltaremos a esta passagem no ensaio seguinte.

subjectividade)<sup>15</sup>, antes de invocar de novo Hölderlin para aclarar a que pode estar a aludir o «espiritual». Fá-lo com base numa passagem, que se considera proceder da mesma época da que constitui o mote de toda esta meditação. Nela, o «espiritual» é contraposto ao «maquinal» (*Maschinengang*) e explicitado como «um deus no mundo»<sup>16</sup>, que só pode ser alcançado mediante uma «relação sublime», que «se eleve acima do urgir das necessidades (*Nothdurft*)». O maquinal, aqui, significa o que está imerso no determinismo causal, na engrenagem da pertença intramundana ao «mundo que nos rodeia», mundo de objectos e de utensílios, a que estamos presos. «Espiritual» seria o que «se eleva» por cima desse constrangimento, sublimando-se, isto é, libertando-se (da relação sujeito-objecto) e «alcançando o cume» (GA 73.1, 877; Heidegger, 2012: 230). Mas a maneira como Heidegger descreve este ápice introduz um novo matiz relevante: elevar-se a esse ponto culminante é alcançar o *Grundton*, a «tónica fundamental». O termo é abertamente compreendido à maneira musical: «deixa que em ti seja tocada a tónica fundamental e, então, no seu timbre ressoarão os acordes em harmonia» (Anotação 4 em GA 73.1, 883). Assim, a sublimação libertadora revela-se ser uma afinação, de tipo afectivo: um acorde tonal<sup>17</sup>. No texto breve de 1943, preparatório da palestra de 1945, diz Heidegger: «o «espiritual» é o que está afinado com o espírito e a partir do espírito e é, por isso mesmo, o que afina» (GA 73.1, 712)<sup>18</sup>.

Trata-se, então, de um «libertar-se» (do constrangimento) que se traduz numa disponibilidade para o não-intramundano, um afecto — e não apego — pelo que não se pode possuir. É esse dispor-se ou abrir-se que

<sup>15</sup> V. GA 73.1, 374-376, mas também, em 882-883.

<sup>16</sup> GA 73.1, 876; Heidegger, 2012: 229. «Nem só por si próprio, nem apenas a partir dos objectos que o rodeiam, pode o Homem experimentar que, mais do que um processo maquinal, haja um espírito, um Deus no mundo, mas [só pode mesmo experimentá-lo] numa relação sublime que se eleve acima das necessidades em que ele está com tudo aquilo que o rodeia.» (In: «Über die Religion», Hölderlin, 1978: 861)

<sup>17</sup> No texto de 1943, comentando Hölderlin, Heidegger diz: «der «Geist» ist der Gott.» (GA 73.1, 712).

<sup>18</sup> GA 73.1, 712: «Das «Geistige» ist das aus dem Geist auf den Geist Gestimmte und also Stimmende.»



Heidegger entende como «concentração»: um trazer do periférico ao centro — que é o cume — como abertura tonal. A concentração traz o homem ao *seu meio próprio: ao seu ser*. Intensifica em acuidade o seu estar-em-guarda (*Gewahrnis*<sup>19</sup>) para o que ele é, em sentido próprio: *Dasein*.

A concentração é, por isso, também ela caracterizada como «tónica fundamental»: *Grundton* (GA 73.1, 882) Nela está implicada uma outra forma de relação (co-relação) *de quem é pobre* com aquilo que não se pode possuir — uma *erhabene Beziehung* (GA 73.1, 876). Os termos da relação alteraram-se. Já não é o sujeito na sua (inter)dependência com os objectos do mundo circundante, mas o *Dasein*, na sua máxima dignidade como *aí-do-ser*; nem são os entes, que estão *aí* diante, mas o Ser, que nunca está *à-mão* e jamais é *possessão* de ninguém; e a forma de relação não é, então, de dependência, carência ou urgência, mas de outro tipo. Nos *Beiträge*, a relação é precisada como a de um «usar/precisar» (*Brauchen*) mútuo, que constitui o acontecimento fundacional: o propiciar-se da apropriação do homem (na sua existência histórica, no seu ser compreendente) pelo Ser e do Ser pelo homem: o ser precisa do homem para «*aí*» aparecer, e o homem ou se deixa usar, enriquecendo-se em plenitude, ou se aferra às configurações *ônticas* e nelas se perde, esquecendo-se daquilo que é o seu «*espírito*»: o âmbito livre para o dom de todo aparecer. O Ser precisa, pois, de poder ser acolhido e cuidado. O homem, de acolher e cuidar. A *nova relação* vem a ser, então, um «*liberar*» [*freien*] do «*aí*» ele mesmo para cuidar, para «*zelar*» pelo Ser:

Liberar [*freien*] quer dizer, originária e propriamente: zelar [*schonen*], deixar que algo repouse na sua essência, protegendo-o. Mas proteger [*Behüten*] é manter a essência no abrigo, em que ela apenas permanece se

<sup>19</sup> O termo *Gewahrnis* (de *Gewahren* ou *gewahr werden* — *divisar*, *ter em conta*, *estar ciente* de ou *desperto* para), que em inglês se traduziria com propriedade por *awareness*, não tem um bom equivalente em português. A opção por «*estar-em-guarda*» respeita a raiz *wahr-*, que passou às línguas latinas em *guar-*.

lhe for permitido o regresso ao repousar na própria essência. «Proteger» é ajudar continuamente este repouso, aguardar pelo seu regresso. (GA 73.1, 878; Heidegger, 2012: 231).

No texto de 1943, este zeloso acolhimento é mesmo designado por «amor» [*Liebe*]:

Liberar [*freien*] é aquilo em que consiste a essência do amor. (O termo sânscrito correspondente ao germânico «*fry*» significa «amor» — o liberar da essência, o proteger que une, zeloso e parco, é a essência do amor e do amar. [...] Amor é o que liberta para o gozo de todo o Ser, procedente da liberdade gratificante. Por isso, o «amor» e a palavra [que o diz] são também o que se cala na graça do silêncio. E, por isso, o amor é protector do não-dito.» (GA 73.1, 705).

Esta intensificação da referência afectiva caracteriza, pois, a abertura existenciária ao Ser, que se não deixa aprisionar na linguagem fáctica, mas se mantém em relação, como pura dádiva: o ecoar de uma harmonia. E, dessa maneira, *a pobreza vem a ser, ela mesma*, «a tónica fundamental do diálogo poético» (GA 73.1, 708), que subjaz à fala de Hölderlin, quando menciona esse «nós» da concentração no espiritual: «a tónica fundamental da essência ainda encoberta dos povos ocidentais e do seu destino.» (GA 73.1, 880).

Esta caracterização tonal da pobreza apoia-se, paralelamente, no parentesco linguístico de *Armut* com *Mut* — o ânimo ou dinâmica cordial, que move e encoraja o *Dasein* no seu estar a ser essencial. Num fragmento de 1941, integrado em *Über den Anfang*, Heidegger regista variantes afectivas do que é de entender por *Mut*, enquanto coração do *Gemüt*, para que aponta a concentração, dando à pobreza um lugar de especial destaque:

O ânimo (*Gemüt*) anima e desanima, espera e desespera. O ânimo é o estar-afinado pela afinação da voz do Ser. O ânimo é do aí-ser (*Da-sein*). [...] O ânimo descobre e encobre, insta no entretanto da clareira do Ser. A pobreza (*Armut*) e a plenitude do Ser como acontecimento de apropriação; a doçura (*Sanftmut*) e a calma do Ser; a paciência ou longanimidade (*Langmut*) e a duração; a gentileza (*Anmut*) — esta tríade cordial como brilho do início (a magnanimidade da longanimidade para a dignidade da pobreza da apropriação propícia); a magnanimidade (*Grossmut*) e o Ser como encobrimento (dignidade); a melancolia (*Schwermut*) e o carácter abissal do Ser; a equanimidade (*Gleichmut*) e a ambivalência do Ser; o desagrado e o descontentamento (*Unmut, Missmut*) e a não-essência do Ser. (GA 70, 135)

Do elenco de afectos, que concentra o Ser no «aí» cordial em que inicialmente se mostra, a pobreza surge não como um conceito, referente a um facto ou situação na sua objectividade, empírica e cientificamente comprovável, mas como uma modalidade de afinação ontológica, como uma forma de abrir-se tonal do aí-do-ser. E, nesse sentido, aparece já, em 1941, como «apropriação» em «plenitude» (*Fülle*), como dignidade (*Würde*), como a possibilidade mais autêntica de acolher o *Ereignis* e, portanto, até mesmo como a «afinação afectiva da transição»<sup>20</sup>. Não é, então, de estranhar que, no texto de 1945, Heidegger chegue a lamentar o não se ser «suficientemente pobre»:

a pobreza é a alegria enlutada por nunca se Ser suficientemente pobre. Neste tranquilo desassossego consiste a sua serenidade, que está habituada a superar tudo o relativo à necessidade. (GA 73.1, 880)

<sup>20</sup> «Mas a afinação afectiva da transição (Übergang) é: a magnanimidade da paciência na pobreza a partir da riqueza da apropriação propícia (*Ereignung*) do aí-ser através da intimidade do mais inicial do primeiro início». GA 70, 134.

Mas aqui, no que me parece ser o píncaro da sua concepção existencial da pobreza, o ontológico e o ôntico voltam a tocar-se, requerendo uma última abordagem, tendo em atenção as implicações da *Kehre im Ereignis*.

## O perigo e o cuidado

A questão, na verdade, é aquela que se coloca sobre a base ôntica do exercício corrente da vida quotidiana e de como, nesse estar ocupado em fazer pela vida, pode ser possível dar-se uma reviravolta ontológica, o saltar de «passar necessidades» ou «privações» e do constrangimento, que estas implicam, ao sentir uma outra necessidade ou privação: a do sentir-se aberto/liberto para o que não constrange<sup>21</sup> — o espiritual, o Ser. E é essa atitude ou tônica fundamental que descreve como a «essência da pobreza», no texto de 1945: «Ser pobre quer dizer: não-estar-privado de nada, excepto do não-necessário — não-estar-privado de nada senão do livre-que-libera [*das Freie-Freunde*]» (GA 73.1, 878; Heidegger, 2012: 231).

Mas toda a meditação responde a uma experiência: a do risco de pobreza, no sentido vulgar do não ter aquilo que é necessário ter para viver e que, quando falta, urge procurar. A queda nessa experiência intramundana — e na ansiedade ou nos comportamentos destinados a evitá-la ou a fazer-lhe frente — estrutura uma forma de existência, que corresponde à errância:

<sup>21</sup> A língua alemã oferece uma via de acesso a esta experiência: o termo *Notwendigkeit* que, significando necessidade, no sentido de constrangimento, une duas raízes: *not-* (penúria, urgência) e *wend-* (mudança, viragem), sugerindo etimologicamente que ao urgir da miséria se liga a necessidade de uma mudança de comportamento ou de situação. No texto de 1945, Heidegger explora essa implicação linguística até aos limites da traducibilidade, tendo em conta todas as possíveis variantes. O que não é senão manifestação da sua via fenomenológica (*Ser e Tempo* § 7) como deixar aparecer o ser que acede a mostrar-se na compreensão afectiva articulada em linguagem. O momento de escutar o que diz a língua é, pois, fenomenologicamente fundamental.

O perigo mais próprio da necessidade e dos tempos de penúria [*Notzeiten*] consiste em que tanta necessidade impeça de fazer verdadeiramente a experiência da *essência* da necessidade e de se aperceber do sinal procedente desta essência para superar a necessidade. O «viver» anda às voltas no seu próprio vazio, que lhe põe cerco, mas sem que se repare nisso, nem que seja reconhecido sob a figura do tédio. Neste vazio, o homem soçobra; confunde-se no caminho de aprendizagem da pobreza. (GA 73.1, 880; Heidegger, 2012: 233).

Não são, pois, apenas a ânsia de sobrevivência e a labuta quotidiana que procura assegurá-la que desviam os humanos da experiência de abertura ao ser em plenitude, mas também o não se ser capaz de reconhecer o vazio ontológico que envolve o coração do habitante nas sociedades tardo-modernas, roubando-lhe o ânimo e deixando-o prisioneiro do tédio, que é a miséria espiritual mais terrível. Então, como diz Robson Reis, «a própria pobreza não se mostra como fenómeno, e precisa ser aprendida»<sup>22</sup>. Mas, justamente, percorrer esse caminho é preparar o acesso ao patamar da reviravolta ontológica de que antes falávamos: pois é onde há perigo que pode ter lugar a salvação.

Não tem, porém, sentido pensar e realizar esta aprendizagem, que Heidegger, com Hölderlin traduziu num «elevar-se» acima da miséria, concentrando-nos no espiritual, sem ter presente a base ôntica do Dasein: a existência, o ter de realizar-se sendo, jogando-se em cada caso o seu ser como sendo seu (v. GA 2, 11 ss.). Esta miséria tem, portanto, que ser em cada caso compreendida nas suas características epocais, existencialmente singulares: no momento tecnológico da civilização ocidental, apresenta-se de uma determinada maneira e é vivida e gerida sob o

<sup>22</sup> Com razão, Robson R. Reis (2013: 228 e 229) fala, a este propósito, de uma «fragilidade da pobreza», pois «também é preciso aprender que se tem de aprender a pobreza» e «não apenas a pobreza se oculta como necessidade, como também é grande a incapacidade de ouvir a linguagem que diz o aprendido da pobreza.»

modelo da sociedade industrial globalizada. A pobreza sócio-económica é, decerto, só a cara fáctica de uma penúria espiritual mais profunda, que deriva da perda de sentido e riqueza do vínculo primordial homem-ser, que Hölderlin exprimiu poeticamente e Heidegger veio a traduzir como *Geviert*, a «quadrindade». A recuperação desse vínculo não significa um retrocesso, mas implica sentir (pensando) a saudade das origens (*andenkendes Denken*) para saltar à fundação poética de um «outro início». Essa saudade é ainda uma experiência da perda, dolorosamente revisitada com a memória afectiva do ânimo (*Mut*), que não recorda coisas mas relações, afeições. No entanto, este caminho só pode ser feito a partir do mundo fáctico em que vivemos: que é o da técnica, o do «projecto cibernético» do mundo e dos povos que o lançaram.

O caminho é longo. Mas, maior ainda do que esta lonjura é a incapacidade de pensar verdadeiramente e de escutar atentamente o já pensado e o já dito e de distinguir em ambos o único e o antigo, transformando esta escuta num saber. As guerras não são capazes de decidir historicamente os destinos, uma vez que elas mesmas se baseiam em decisões espirituais e se reforçam sobre estas. Nem sequer as guerras mundiais o conseguem. Mas, elas próprias e os seus desenlaces podem constituir para os povos ocasiões para a meditação. Mas esta [meditação] em si mesma provém de outras fontes. Estas devem brotar da essência própria dos povos. Por isso, deve a meditação dos povos sobre si mesmos alternar com o diálogo que mantêm uns com os outros. (GA 73.1, 881; Heidegger, 2012: 234).

Assim, na verdade, o texto sobre a pobreza orienta-se para uma explicitação do «nós» e do seu tempo, implicados na frase-mote de Hölderlin. O «nós» somos «as nações europeias», cujo diálogo pode ser fundador e é imprescindível. O caminho não é, como vimos, o da importação do conceito ôntico de pobreza, que poderia ser interpretado, de uma ou outra

forma, nesta nossa conjuntura europeia actual, como sendo uma versão mais rude do conceito economicista de «austeridade» e de «sustentabilidade», hoje vigentes. A ideia de Heidegger tem outra radicalidade, arrancando da experiência singular do que podia esperar que fosse o fracasso do projecto da «vontade de poder» e da mobilização total<sup>23</sup>. No entanto, nesta visão do que, desde os *Beiträge* designa como História do Ser, recupera o que, na linguagem da Ontologia Fundamental, chamava «cuidado», *Sorge* enquanto ser do *Dasein*, como podemos ler no seguinte texto, procedente do convoluto de *A História do Ser*, redigido entre 1938 e 1940:

O ser como acontecimento da apropriação originária propicia o af-ser para se essencializar (institui-o nesse momento como o contrário do nada). Nesta apropriação, o acontecimento oferece-se à maneira de uma recusa (nunca se apresenta numa possível objectivação). A oferta é em-pobrecimento [*Verarmung*] (deixar-se tornar essencialmente pobre) na riqueza do único em que o Ser está a ser, ao contrário de tudo o que é ente. O em-pobrecimento na pobreza essencial oferece fundamento para o possível estar-instado no af-ser, o qual não é senão o cuidado [*Sorge*], mas o cuidado da verdade do Ser. Esse cuidado é abissalmente diferente de qualquer mísera preocupação [*Bekümmernis*] ou aflição. O cuidado é o essencializar-se da riqueza na simplicidade do seu oferecer-se à propriedade, em que o estar a ser do Ser (como acontecimento da apropriação) encontra a sua essência. É exigência fundamental do pensar da História do Ser saber que ao empobrecimento corresponde a oferta suprema. (GA 69, 123)

<sup>23</sup> Vai neste sentido a interpretação de Peter Trawny, já mencionada, em «Die Armut der Geschichte», considerando que a revelação do Ge-stell em toda a sua amplitude de devastação e fracasso, no final da guerra, parecia o momento propício para uma mudança radical: «uma mutação (*Verwandlung*) não é uma alteração (*Veränderung*)» (Trawny, 1999: 409); «quando a vontade de «riqueza» (*Reichtum*) parecia mesmo ser a responsável de só ter produzido miséria e empobrecimento, era o momento de mutação da história.» Mas «a guerra não deu lugar àquela mutação do «senhor» em «pastor», do rico em pobre, apenas criando o terreno para uma nova ascensão da circulação de Ge-stell» (Trawny, 1999: 426-427).

Tendo a atenção de distinguir o «cuidado» da mera «preocupação» e o Ser de qualquer manifestação susceptível de uma objectificação, o cuidado consiste no deixar-se apropriar do aí pelo ser, no acontecimento do *Dasein* enquanto tal. É no em-pobrecimento enquanto despojamento, na simplicidade enquanto escuta, que se funda o aí-do-ser como ser-o-aí enquanto história. A estrutura temporal do cuidado não está, por isso, ausente, embora se dê primazia ao cairológico. Ser é puro *Er-eignis*, acontecimento e apropriação originária em inesgotável oferecimento — e, portanto, riqueza como doação de ser<sup>24</sup>, que é a única maneira como o Ser, ao contrário de tudo o que é ente, é. Compreender isto é a «exigência» fundamental e o momento oportuno do «passo atrás», da recuperação possível do que constitui a distinção do *Dasein* enquanto ente, em cujo ser se joga o seu ser e o ser de tudo quanto há, sempre em risco. Então,

essa distinção é a da pobreza. Pobreza não como falta, nem como riqueza, mas, precisamente, pobreza como protecção do estar-em-guarda (*Hut der Gewahrnis*). (GA 73.2, 1205) A vizinhança da morte é o sinal desta distinção. E esta consiste em que o homem se distingue na pobreza, no habitar essencial num deixar (*Lassen*), propiciado como protecção do estar-em-guarda, a que pertence o serviço da pobreza. (GA 97, 291)

Podemos, pois, concluir com uma palavra: *Schonung* — a pobreza vem a ser, para Heidegger, um poupar o ser, o que não significa senão zelar por ele, cuidar dele, acolhendo e salvaguardando com simplicidade o seu inesgotável oferecimento.

<sup>24</sup> V. GA 69, 110: «Armut ist die aus-sich-abgründig-entschiedene Unerschöpflichkeit der Schenkung. Die Ver-armung aus der Armut, die in solcher Verarmung entspringende Gründung des Da-seins ist Geschichte.»



## A afectividade no caminho heideggeriano\*

Ao contrário da tradição filosófica moderna, que tendeu a tratar a afectividade de forma subsidiária da representação, enquanto base da cognição e da edificação da ciência, tratando-a de forma complementar ou em contraste com ela, Heidegger introduz, em *Ser e Tempo*, a estruturação afectiva da compreensão como *elemento basilar* da existência histórica, que constitui o *Dasein*. Esta via de investigação, renunciando à vocação científica da modernidade, centra-se na tarefa do que chama uma Ontologia Fundamental: a análise da constituição ontológica do «aí», enquanto abertura e exposição ao ser, que acolhe em palavra, gesto, acto e obra, dando-lhe abrigo e forma no mundo humano.

Esta consideração da afectividade não a concebe como mera manifestação ôntica (emocional ou sentimental), mas como maneira ontológica *de ser-no-mundo e do ser* (no mundo): forma de ser do *Dasein*, em que se forma o que é vivido em um mundo, que vem ao encontro e em que nos encontramos. Heidegger aborda esta questão fundamental em *Ser e Tempo* e nas obras e lições do ano 29, em que se adivinha já a aparecer o salto de perspectiva, que não chegara a ter lugar na obra inacabada de 1927, apesar de toda a sua pregnância. Mas estava já presente no que constituiu o lento caminhar até *Ser e Tempo* e permanecerá premente na obra posterior. Se, inicialmente, a análise heideggeriana obedece aos parâmetros daquilo que estamos habituados a considerar «fenomenologia», abordagens posteriores,

\* Primeira publicação: «A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano», *Phainomenon* — *Revista de fenomenologia* (Lisboa), v. 24 (2012), 43-62

como a dos *Beiträge*, parecem escapar a tais parâmetros. O nosso presente percurso procurará evidenciar que o papel que a afectividade joga quer na Ontologia Fundamental, quer na Metafísica do *Dasein*, quer na História do Ser permanece inalterado no seu significado fundamental: *a abertura do Aberto, no seu momento inicial*. Isto traduz-se, essencialmente, na defesa de duas teses fundamentais: em primeiro lugar, que a afectividade é o momento inicial da compreensão; em segundo, que o longo caminho heideggeriano não trai a sua inicial confissão fenomenológica, mesmo se aparenta alhear-se dela.

Começarei por contextualizar brevemente a concepção heideggeriana, para tratar, em seguida, de mostrar, com base nas lições sobre Agostinho de Hipona, a razão da minha decisão de traduzir *Befindlichkeit* por afectividade. Num terceiro momento, procederei a analisar a fenomenologia da afectividade e dos afectos na obra de 1927; e num quarto e último, finalmente, mostrarei a persistência da mesma na arquitectónica da História do Ser, fundamentalmente no dealbar do que Heidegger chama o seu «segundo início».

## A novidade da concepção heideggeriana da afectividade

Ao contrário da tradição filosófica, a afectividade não é, para Heidegger, uma mera qualidade subjectiva ou psicológica, alheia à objectividade dos objectos, mas uma *estrutura estruturante* do «ser em (um mundo)» que, à maneira das intuições puras kantianas, configura inevitável, pre-verbal e pre-conceptualmente tudo o que é acolhido no «aí» que define ontologicamente o *Dasein*. Os afectos também não são, pois, meras qualidades do acto noético ou modalidades da intenção objectiva, ligadas à representação e sobre ela edificadas, como Husserl defendia nas *Logische Untersuchungen* (Husserliana XIX.1, V, § 11, 388-389; § 15, 402-404)

acerca dos sentimentos [*Gefühle*], sublinhando assim, com Brentano, o seu vínculo à representação<sup>1</sup>. Na sua obra sobre a fenomenologia dos afectos, Paola-Ludovika Coriando (2002, 74 ss.) chama especialmente a atenção para esta «decisão» husserliana, pois caracterizar o sentimento como uma modalidade da referência intencional *objectivante* «exclui» de qualquer consideração a possibilidade de um sentir do mundo na sua globalidade indeterminada (não objectivável)<sup>2</sup> — sentir que, justamente, marca a abertura afectiva mais própria, como Heidegger mostrará em 1929, a propósito da angústia. É certo que Husserl concebe a representação com um carácter fundamentalmente intuitivo, mesmo ao nível categorial, ao contrário da tradição que culmina em Kant. É o que permite a Ángel Xolocotzi (2007) defender, com razão, a importância da concepção husserliana no que chama «a ruptura» do pensar representativo moderno e, desse modo, ser uma contribuição importante para a elaboração do que, em Heidegger, será o carácter fundamental da disposição afectiva e o seu papel no enraizamento do comportamento teórico no pré-teórico da vida fáctica<sup>3</sup>. No entanto, para Husserl, o sentimento ou é mera sensação, sem intencionalidade, mas denotativo de algo (como uma dor), ou é um acto, que aparece ligado a um outro acto (noético), cujo conteúdo noemático marca a referência ao objecto intencional<sup>4</sup>. Considero, por isso, que, em Husserl,

<sup>1</sup> Na edição portuguesa de P. Alves e C. Morujão (Husserl, 2007), respectivamente pp. 409-410 e 423 ss.

<sup>2</sup> Defende Coriando (2002: 79) que «o primado da representação não só não é posto em causa por Husserl, como é, inclusive, estabelecido sobre uma base mais rigorosa e ancorado na intencionalidade radicalizada fenomenologicamente. Na decisão de fundo pelo primado da referência objectivante ao mundo antecipa-se já a determinação essencial dos sentimentos como meras qualidades da referência intencional objectivante. Com essa decisão, confirma-se, pois, a exclusão do sentir global, não-objectivante do mundo [...]».

<sup>3</sup> Partindo de uma referência ao *Kriegenssemester* (1919) de Heidegger — onde se lê: «em vez de sempre se conhecer coisas, deve-se compreender intuindo e intuir compreendendo» (GA 56/57, 65) — Xolocotzi procura mostrar a dívida de Heidegger para com Rickert, Dilthey e Husserl, na elaboração do seu próprio caminho, sendo «conhecer, compreender e intuir ... os conceitos fundamentais que procuram quebrar o âmbito representacional herdado da modernidade», o «predomínio do teórico» (2007: 37).

<sup>4</sup> Veja-se a distinção husserliana entre «sensações de sentimento» e «actos de sentimento», no contexto da discussão com Brentano, no âmbito da questão «se há sentimentos não intencionais» (Husserl,

o sentimento não escapa ao pensar representativo, marcado pela referência intencional a um objecto. Nem mesmo Max Scheler, a quem devemos uma tenaz fenomenologia dos afectos, consegue escapar à compulsão da objectividade, compreendendo o sentimento, na sua forma suprema (espiritual), como constituinte intencional se não da representação, sim de uma outra objectividade, susceptível de abordagem científica: a objectividade dos valores (Scheler, 1966). A este propósito, Heidegger, apesar do seu inequívoco apreço pelo autor, mostra-se decididamente crítico, desde muito cedo:

O problema da consideração fenomenológica dos «actos emocionais», enquadrando-o esquematicamente no contexto e ordem dos valores é absurdo. Há que retirar o problema [do amor] do âmbito «axiológico». (GA 60, 292)

A questão heideggeriana da afectividade é, pois, deveras singular no contexto da tradição filosófica. Prescindindo da consideração representativa e da díade sujeito-objecto, Heidegger centra a sua análise naquilo que constitui o «entre», a relação constitutiva do *Da-sein* no seu carácter ontológico: aquilo que no ente humano não é ôntico — a sua capacidade de *dizer* o ser e, assim agindo, ser. Esse dizer é a articulação da compreensão, que se inicia na porosidade do sentir afectivo, prévia a qualquer determinabilidade de um qualquer objecto intencional. É esse sentir radi-

2007: 427ss). Husserl não só considera adequada e frutífera a distinção brentaniana, como considera que «por exemplo, o contentamento acerca de um acontecimento feliz é seguramente um acto. Mas este acto não é um simples carácter intencional, mas antes uma vivência concreta e *eo ipso* complexa, encerra na sua unidade não apenas a representação do acontecimento feliz e o carácter de acto, a ele referido, do agrado, mas à representação liga-se ainda uma sensação de prazer, que, por um lado, é apreendida e localizada como excitação sentimental do sujeito psicofísico que sente e, por outro lado, como propriedade objectiva: o acontecimento aparece como que aureolado por uma tonalidade cor-de-rosa. [O prazer aparece como qualquer coisa no acontecimento.] O acontecimento como tal, deste modo tingido pelas cores do prazer, é agora o fundamento para a atitude jubilosa, para o agrado...» (Husserl, 2007: 430). A descrição deixa clara, em relação a ambos os tipos de sentimento, a sua referência objectiva.

cal que, como nos diz Heidegger em *O que é a Metafísica?*, nos coloca, de repente, não ante um objecto qualquer, susceptível de ser conhecido e representado, mas *no meio do ente no seu todo*, naturalmente irrepresentável como tal. Ora,

ao fim e ao cabo, há uma diferença essencial entre o *captar do todo do ente em si* e o *encontrar-se no meio do ente* na sua totalidade. O primeiro é fundamentalmente impossível. O segundo, está continuamente a acontecer no nosso aí-ser. (GA 9, 110)

Nunca é conceptual ou representativamente que captamos esse «todo», no seio do qual já de antemão estamos. Apenas o (pre-)sentimos, apercebendo-nos de nós e das coisas num *unísono indeterminado*, que marca e cunha formalmente a compreensão e o modo como, desse encontro, poderá desenvolver-se interpretativamente quer uma concepção do mundo, quer um processo de identificação do que me é próprio. A afectividade é, neste sentido, o *momento inicial da compreensão, a abertura da significação no seu sentido mais próprio e primordial*<sup>5</sup>.

Para o que aqui nos interessa sublinhar, pode resumir-se — tal como aparece nos §§ 28-31 de *Ser e Tempo* —, numa dupla característica, em que se une e articula com o «entender» ou «compreender»: por um lado, (1) o carácter de «co-originariedade» (GA 2, 131) que é inerente à tríade estrutural do fenómeno global da compreensão, instituinte do sentido —

<sup>5</sup> A este propósito, registe-se a singela indicação de Félix Duque (2002: 48 ss.): «En el inicio era el sentimiento». Mais recentemente, acentuando a importancia da abertura *páthica* da compreensão, Chiara Pasqualin (2017: 261 ss) chega mesmo a defender «a primazia ontológica da afectividade». Mais comedidamente, Alejandro Vigo (2015: 48) fala da «peculiar função de abertura de significação» pela afectividade, dado que mesmo o mais elementar «modo del mero dirigir la mirada sólo puede tener lugar, como tal, en un determinado temple» (2015: 61). Incontornável, no seu comentário de *Ser e Tempo*, von Herrmann (2008: 35): «jede "Stimmung hat je schon", existenzial-apriori, das "In-der-Welt-sein als Ganzes", in seiner selbsthaft-ekstatischen und horizontalen Dimension erschlossen.»

a saber, na terminologia heideggeriana, *Befindlichkeit-Verstehen-Rede*; por outro, (2) o «estar-vinculado [*Angewiesenheit*] ao mundo», raiz passiva da intencionalidade, de que procede tudo o que vem ao nosso encontro (GA 2, 137). Voltaremos, mais adiante, a estas referências, que, por ora, nos interessam no seu significado mais geral:

«Encontramo-nos» (*finden e befinden*) sempre já com o que vem ao nosso encontro no mundo. Somos afectados pelo que é intramundano e, desse modo, somos já de sempre no mundo (do que nos afecta) e em relação ao que desenvolvemos, tácita e inevitavelmente, afeição, a qual se manifesta facticamente nos mais diversos afectos especiais, sentimentos de adesão ou rejeição, de plenitude ou de falta, ou até, simplesmente, meros matizes de humor. Todos esses sentimentos e modulações de humor constituem o que me permite apreender, em unísono, a realidade mundana e a *em cada caso minha forma* de a encontrar, acolhendo-a ou recusando-a, apercebendo-me de como me encontro nela. É a este fenómeno global do *encontrar-me afectuosamente afectado* que Heidegger chama *Befindlichkeit* e eu traduzo por «afectividade»

## A questão da tradução

Sinto-me autorizada a fazer esta tradução com base na génese deste instrumento conceptual heideggeriano. Se o termo *Befindlichkeit* surge, pela primeira vez, na conferência de 1924 sobre «O Conceito de Tempo», ao traduzir as *affectiones* de St<sup>o</sup> Agostinho (GA 64, 111; Heidegger, 2008: 32-33), a decisão que lhe deu origem procede da meditação que se inicia nos anos 1918/19 (sobre a questão da *Erlebnis* em relação com a de *Weltanschauung*), sobretudo, do acima citado estudo intensivo de Agostinho de Hipona nas Lições de 1921, onde realiza uma análise do Livro X das *Confissões*. Nela se inicia a elaboração do carácter ontológico da vida fáctica, marcada pela conflituosidade

e expressa em *molestias et difficultates*, mas também no *gaudium* e na procura da *beata vita*. Neste contexto, Heidegger traduz as *affectiones*, em ambas as suas modalidades de doação (actual ou na memória), como *Affektion*, se se trata de uma *afecção* corporal, por ex., uma dor física; *Affekt*, se não se trata meramente da impressão sensorial, mas da repercussão íntima das impressões num «estado de alma» [*seelisches Zustand*], implicando consciência e memória — por ex., o estar alegre ou o estar triste ou o recluir (GA 60, 186 ss.)

Na verdade, Heidegger retém da terminologia agostiniana a referência à passividade: o ser e estar afectado física ou animicamente. E, dos «*Affekte*», diz, em paráfrase agostiniana, que «tê-los» (aos afectos) é a forma como eu próprio «me tenho» (§ 9). E, em seguida, reproduz e comenta o seguinte excerto do cap. VIII, 14, do livro X das *Confissões*<sup>6</sup>: «Aqui [na memória], encontro-me comigo mesmo e recordo-me de mim no que fiz, quando e onde [o fiz] e também do modo como fui afectado ao agir...» (GA 60, 187-188). O encontrar-me comigo mesmo aqui — no âmbito de acolhimento que está em consideração (a memória) — implica a articulação do «quê» no seu respectivo «como» afectivo: encontro-me a mim mesmo no que senti ao agir e fazer o que, de facto, fiz. Não sou tanto o protagonista da acção, como o seu sujeito, mas *encontro-me* nela, como encontro as coisas que me vêm ao encontro na minha acção, mas que não «tenho» como me «tenho» a mim: sentindo-me. A língua portuguesa é, aliás, fiel a esta forma de falar, pois perguntar «como te sentes?» ou responder «sinto-me bem» ou «sinto-me cansado», por ex., é justamente a forma de dar expressão ao nosso estado anímico.

Em Heidegger, esta ideia da *Befindlichkeit* surgirá daquele *mibi occurro*, que une o facto do agir com o sentir-se agindo (*affectus fuerim*), sendo este sentir-se a forma como o ser do «aí» ocorre e se dá a si mesmo. Por isso, cerca de 2 anos depois, em «O Conceito de Tempo», Heidegger traduzirá com

<sup>6</sup> «*Ibi et ipse mihi occurro, meque recolo, quid, quando, et ubi egerim, quoque modo cum agerem affectus fuerim*».

desenvolva liberdade a conhecida passagem do Livro XI, 27 das *Confissões*, que diz do tempo medir não as coisas, mas «o espírito meu». Esta citação de Agostinho, em tradução de Heidegger, ante os teólogos de Marburg verte as *affectiones* do latim original no que é o primeiro registo do uso heideggeriano do termo *Befindlichkeit*. Reproduzo, na minha própria versão:

Em ti [espírito meu], sempre o repito, meço o tempo; as coisas que, passageiramente, vêm ao [teu] encontro afectam-te [*bringen dich in eine Befindlichkeit*] de maneira permanente, enquanto elas desaparecem. É a afectividade [*Befindlichkeit*] que eu meço no ser-aí actual, e não as coisas, que sendo passageiras, lhe deram origem. O que meço — repito —, ao medir o tempo, é o meu mesmo sentir-me afectado [*mein Mich-befinden selbst*] (GA 64, 111)<sup>7</sup>.

Assim como Heidegger verte do latim, procurando a sua proximidade no dizer em alemão, assim nós, latinos tardios, podemos reencontrar na origem da invenção do termo *Befindlichkeit* a indicação do que ele pretendia traduzir<sup>8</sup>. O procedimento não será aplicável à generalidade dos casos, mas parece-me fecundo neste caso em concreto.

<sup>7</sup> Permita-se-me reproduzir a nota que introduzi na minha edição bilingue de *O Conceito de Tempo* (Heidegger, 2008: 32-33): «Heidegger verte muito livremente o texto agustiniano, introduzindo a conhecida terminologia de *Ser e Tempo*. Destaca-se a tradução de *affectio* pelo neologismo *Befindlichkeit* — termo que aparece aqui pela primeira vez publicamente e só reaparecerá nas lições de 1925, *Prolegómenos à história do conceito de tempo* (GA 20, 351-352) — reunindo pregnantemente os sentidos activo e passivo do termo: a “afeição” e o “ser e estar afectivamente afectado”. O paralelismo encontrado com o alemão corrente *sich befinden* parece marcar *in statu nascendi* a nova designação: o encontrar-se numa certa situação afectiva e, portanto, diríamos em português fluente, o “sentir-se” afectado de uma ou outra maneira por algo, o estado anímico (afectivo) a que Agostinho de Hipona se referia. De aí a decisão de traduzir *Befindlichkeit* por “afectividade” — enquanto “estar efectivamente” envolvido (activa e passivamente) em e com algo que “nos afecta” — e a forma verbal originária, *sich befinden*, como “sentir-se afectado”. Por isso, *mein Mich-befinden selbst* verte-se como “o meu mesmo sentir-me afectado”».

<sup>8</sup> No *Natorp-Bericht (Anzeige der Hermeneutischen Situation)*, que é de 1922, aparece uma vez o termo *Befindlichkeit*, acrescentado à mão no exemplar dactilografado, enviado a Misch, e reproduzido (com essa indicação) em GA 62, 357. Não é, portanto, fiável a sua datação. Trata-se, em qualquer caso, de uma caracterização da «situação hermenéutica», atendendo à tendência para a queda no público, quer enquanto



## A compreensão afectiva

Com a forja deste novo conceito-chave do seu pensar, Heidegger reúne numa designação única o que caracteriza a porosidade afectiva, isto é, a permeabilidade do *sentir* e do *sentir-se*, que dá *sentido* ao que, assim, é *sentido*:

«é só porque os «sentidos» pertencem ontologicamente a um ente, que possui a maneira de ser do ser-no-mundo afectivo, que podem ser «tocados» e «ser sensíveis a», de tal modo que o tocante se mostra na afeição»<sup>9</sup>.

Ou seja, a afectividade expressa, na verdade, três coisas: 1) não tanto o mero *ser afectado* (passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar*<sup>10</sup> (intencionalidade implícita que permite aperceber-se do que afecta e, por isso, poder percebê-lo); 2) a repercussão ou reverberação disso num estar/sentir-se afectado, que *retém e guarda* no sentimento o percebido; e 3) o que, em português, chamamos a «afeição» (o *vínculo* de quem se deixa afectar com o que veio afectá-lo, vínculo que, por sua vez, afecta a compreensão deste último e de tudo o que com ele se manifesta). A disposição afectiva ou afectividade (*Befindlichkeit*) não é, pois, um mero estado de ânimo ou sentimento particular (*Stimmung* — afinação sempre concreta: esta ou aquela, alegria ou tristeza, por ex.), mas o *Gestimmtsein* ou estar de antemão afinado (em harmonia, por vezes des-harmónica, *verstimmt*) com o que se nos dá e aparece (v. GA 2, 134).

Esta tematização alcança pleno desenvolvimento em *Ser e Tempo*, onde a dinâmica ontológica do ser-em (um mundo) é analisada nas suas estruturas

deixar-se tentar, quer enquanto acalmar-se. O contexto de sentido não é, portanto, o mesmo, embora se esteja a assistir ao nascimento da «hermenêutica da facticidade» e aos seus matizes afectivos.

<sup>9</sup> Heidegger ressalta a inerência sentido-sentidos em *Ser e Tempo* § 29: «... nur weil die «Sinne» ontologisch einem Seienden zugehören, dass die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-Seins hat, können sie «gerührt» werden und «Sinn haben für», so dass das Rührende sich in der Affektion zeigt». (GA 2, 137)

<sup>10</sup> GA 2, 137-138: «In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschliessende Angewiesenheit auf Welt auf der her Angehendes begehen kann.»

fundamentais. Enquanto «existenciário», a *Befindlichkeit* é descrita como *co-origiária* relativamente ao compreender e *com este*, já de antemão, discursivamente articulada na produção ( projecção e jeito) de sentido. Desse modo, a dimensão afectiva do Dasein converte-se em categoria *ontológica*: nada do que se me dá e percebo carece de cunho afectivo, mesmo que me não dê conta disso explicitamente<sup>11</sup>. Tudo aquilo de que me ocupo no meu quotidiano fazer pela vida, e mesmo o meu estar-ocupada nisso, se traduz em *inquieto* ou *atento* cuidado: de mim, dos outros, do que no mundo vem ao meu encontro. É o estar já porosamente lançada nesse mundo que me faz sentir o que nele se manifesta e me afecta, às vezes para bem, outras para mal, nos propósitos, cautelas e antecipações [*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*] que expressam a minha compreensão do ser. A esta dinâmica, na sua totalidade, chama Heidegger «existência». Ela caracteriza a maneira humana de ser enquanto «compreensão do ser» [*Seinsverständnis*] e enquanto «resolução antecipativa» [*vorlaufende Entschlossenheit*] (GA 2, 323), isto é, enquanto exercício em cada caso próprio de acolhimento do ser, de tal modo que a sua pre-ocupação com ele lhe abre de antemão um horizonte de aparição para o vir-à-presença [*Anwesenheit*] das coisas, em que o *Dasein* se vê *também* a si mesmo, embora à maneira de quem «leva o ser no seu ser» — de quem, sendo, se ocupa do ser que sente próprio: «*es in solchem Sein um dieses als das eigene geht*» (GA 2, 231).

O âmbito dos afectos alcança, assim, no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade, em

<sup>11</sup> Já Kant, na 2ª Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, chamara a atenção para o prazer ligado à realização de qualquer intenção, inclusive do mero conhecer, mesmo se, tornado este um exercício habitual, deixou de ser percebido como tal: «*zwar spüren wir an der Fasslichkeit der Natur [...] keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiss zu ihrer Zeit gewesen und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem blossen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden*». Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, VI, na Ak.A. Bd. V, 187.

íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das *estruturas do ser* na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida, numa das características *ontológicas* do próprio ente, que como Dasein, «leva o ser no seu ser»<sup>12</sup>.

Mas as potencialidades desta concepção estendem-se a campos, que inicialmente só liminarmente haviam sido previstos pelo autor. Quando em 1929, coincidindo com o retorno a Freiburg, Heidegger aborda, na linha meta-ontológica preconizada em 1928 (v. GA 26, 199), uma iniciação sistemática a uma Metafísica do Dasein, fá-lo, em claro desafio ao cunho da Fenomenologia husserliana, pela via de explorar o papel ontológico de dois *fenómenos afectivos*: a angústia, que já tinha tido uma importante referência em *Ser e Tempo*, e o tédio. Na *Antrittsvorlesung* (GA 9) e nas Lições sobre *Os problemas fundamentais da Metafísica* (GA 29/30), Heidegger esforça-se por dar a ver fenomenologicamente o carácter primevo e de plena autenticidade daqueles dois sentimentos, acentuando, contudo, a importância não tanto da mera descrição das suas características comportamentais — ou seja, meramente psicológicas — mas sobretudo do seu carácter de *inquietante alerta* ante o que só somos capazes de antever como recusa. O que, assim, se perscruta é a harmonia des-harmónica que antes mencionava: *a fugaz intensidade ou a estagnada demora da ausência, reveladora do nada* dos entes, sejam coisas ou o próprio homem que, à partida e quase sempre, retendo-as, se lhes entrega. Este brevíssimo *relampaguear do não-ser* abre a compreensão — quer a título individual, quer colectivo, na definição de uma época — do «aí»

<sup>12</sup> O mesmo diz Xolocotzi (o.c., 202), com a força da sua própria versão da terminologia heideggeriana: «*Así como la comprensión es el carácter ontológico de la posibilidad, así lo disposicional es el carácter ontológico del temple de ánimo. [...] Visto cooriginariamente como relación de ser, el Dasein es, pues, en su estar siendo, posibilidad templada, y ontológicamente diferenciado es comprensión afectiva. [...] Esto significa un abandono del punto de vista representacional y, en general del ámbito de la conciencia en tanto el Dasein ya no puede ser pensado en sentido estricto como subjetividad, ya que éste no es otra cosa que comprensión afectiva de posibilidades templadas.*» As possibilidades ónticas do ser humano são abertas ontologicamente pela compreensão afectiva e estão sempre já afinadas pelo diapasão deste ou daquele afecto particular.

na sua fragilidade enquanto morada do ser, do aí que é a existência deste ente, que uns com os outros somos, enquanto trazemos o ser no nosso cuidadoso ou descuidado fazer pela vida. Nesta consideração afectiva, porosamente, o ser à maneira humana finita percebe o que recusa essa finitude, sem ganhar forma de coisa nenhuma; e esse nada marca o humano como tal — como existência afectada e afectuosamente compreensiva, quotidiana e historicamente.

A esta investigação, que Heidegger leva a cabo em 1929, e que tem por objecto a duplicidade ôntico-ontológica do Dasein enquanto ser humano, sucede um percurso enriquecedor das diferentes modalidades de abertura existenciária para o mostrar-se do ser, com a análise da questão da verdade e do seu chegar à figura — por ex., na obra de arte (entre 1931/32 e 1936), ou na configuração técnica do mundo interpretado cientificamente e explorado tecnologicamente (já depois da guerra, a partir de 1949). Coetaneamente com a redacção final do texto sobre a obra de arte, inicia Heidegger a redacção dos *Beiträge*, onde o percurso enriquecedor se transforma num exercício arquitectónico de uma nova abordagem do pensar, em que se caracteriza a etapa da filosofia (metafísica) como um «primeiro início» da história do Ser e se preconiza, o dealbar de uma outra etapa, de um «segundo início». Para este novo arranque do ser no mundo humano é necessária uma revolução na forma de pensar. Esta não acontecerá porque saibamos mais coisas pela via objectivante da ciência, mas porque *na transição* entre o desastre e a poiética do *novum*, se alça uma nova interpretação, uma *mundividência* diferente da que corresponde ao mundo a que chamamos «moderno». O projecto desse outro início arranca de uma *Grundstimmung*: uma cautelosa reserva [*Verhaltenheit*], que, pressentindo o que do ser se recusou no primeiro início, cuida, alheio a qualquer figura conceptual, da sua possível chegada. O advento do *novum* só pode dar-se num «aí» aberto ao que recusou revelar-se no mundo e cultura modernos. É, pois, a modalidade de afecti-

vidade que muda e, mudando, inicia a abertura, o pôr-se a descoberto do que, antes, se encobria de todo.

É este salto que pretendo mostrar aqui. Se em *Ser e Tempo* se realiza uma caracterização estritamente fenomenológica da afectividade, a linguagem dos *Beiträge* não parece manter esses parâmetros de análise. É, contudo, coerente a mudança de estilo com a transição ao ainda indefinível Outro. Procurarei mostrar a coerência desta passagem a propósito do lugar que a afectividade ocupa nos dois momentos heideggerianos. Como veremos, são ainda os principais matizes do cuidado os que centrarão a análise de 1936.

### Fenomenologia do afecto em *Ser e Tempo*

Do afecto devemos esperar que antecipe uma certa compreensão. Da compreensão temos de supor que está já de antemão orientada pela disposição afectiva. No entretecer-se implícito ou explícito do discurso, em que esta compreensão afectiva chega à palavra, configura-se a existência de cada um. A existência é ser-no-mundo, que se inicia no ver-em-torno da labuta quotidiana. Pragmático, o ver-em-torno (*umsichtiges Besorgen*) selecciona as coisas e as gentes em virtude (*worumwillen*) da sua utilidade ou inutilidade para servir os fins do homem, na sua entrega ao que há a fazer. Entregue à presença das coisas, o Dasein perde-se no meio delas e esquece-se, vivendo, da sua dignidade ontológica como «aí-do-ser». É mais uma forma do encobrimento inerente ao des-cobrir-se do ser: coisificando, o Dasein coisifica-se a si próprio, circunscrevendo a compreensão de si mesmo à sua dimensão antropológica. O *Dasein no homem* liga-se como indivíduo aos indivíduos, como algo intramundano às coisas intramundanas, como um ente mais entre entes. Não perde a sua dignidade ontológica, mas a sua preocupação dirige-se ao imediato e ao presente do que tem à frente e à mão. O

seu cuidado desvia-se do ser, para o ter — como diria Erich Fromm —, do irromper do surpreendente, mas potencialmente inquietante, para o repetir do seguro e conhecido, na sua tranquilizante serventia.

Neste quadro de adormecimento ôntico no não ser em propriedade (inautenticidade), que preside o nosso dia-a-dia, podemos disfrutar longo tempo da rotina no seio do familiar, que garante a paz precária do estar no seu ambiente e ter por óbvios, e portanto seguros, os passos a dar no viver à beira do que nos vem ao encontro no mundo em que cremos estar, imersos na impessoalidade do *Man*. É por isso que é só no quebrar-se desta serenidade tosca que é recuperável a dignidade ontológica no seu viver na acuidade própria do estar-desperto. Mas o *pressentir e antever dessa possibilidade de ruptura*, que aponta para a nossa vulnerabilidade e finitude, é também fazer a experiência da negatividade e do sofrimento a ela ligado. Coerentemente com esta descoberta, Heidegger introduz, portanto, as manifestações fácticas do cuidado na sua vertente «sentinte» mediante variantes da *inquietude*, enquanto sensibilidade ao «ameaçador». Daí a referência muito detalhada, em *Ser e Tempo*, às diferentes variantes afectivas do temor, desde a sua forma mais racional (o medo) até às que revelam maior insegurança, como o terror ou o horror.

A análise destas *Stimmungen* concretas coloca-nos ante a *deteccção no ôntico do ontológico*, o qual, enquanto ausente, se anuncia *ameaçadoramente*. No início da análise da angústia, em *Ser e Tempo*, § 40, diz:

É certo que, na queda, existencialmente [*existenziell*], o ser-si-mesmo em propriedade está fechado e recalcado [*verschlossen und verdrängt*], mas esse estar-fechado é apenas a *privação* de um estar-aberto [*Erschlossenheit*], cujo fenómeno se manifesta em que *a fuga do Dasein é fuga ante si mesmo*. (GA 2, 184)

A consideração dos afectos particulares dá-se, pois, no retorno da análise ontológica ao ôntico, preludiando uma antropologia do Dasein, que se

inicia, ainda em *Ser e Tempo*, com a consideração do *medo*, enquanto «fenómeno da afectividade», como caso exemplar em que se revela «a estrutura da afectividade em geral», inclusive nas suas «modificações», que «dizem respeito a momentos estruturais em cada caso diversos» (GA 2, 140).

Esta estrutura é, como é habitual em Heidegger, triádica: sentimos medo de, isto é, *ante* algo (*das Wovor*), que tememos (*das Fürchten*) em virtude de sentirmos ameaçado o nosso Dasein ele mesmo (*das Worum*). O *primeiro momento* — ante quê — indica claramente a *presença de algo ante nós*, algo *vorhanden* intramundano, que é temível, que tem o carácter de ameaçador [*Bedrohlichkeit*]. Só é ameaçador se, de algum modo, está presente ante nós ou é expectável que possa vir a estar. Isto define o medo como um fenómeno do estar-ocupado à beira dos entes que, de uma ou outra maneira, deixamos vir ao encontro. Neste caso: na perspectiva do nocivo que ameaça o meu fazer pela vida e que há que reconhecer para poder evitar. O segundo momento estrutural é *o temer* propriamente dito, o *ter medo*. Nele se articula dinamicamente o que é ameaçador com aquele em virtude de [*Worum*] quem a ameaça tem sentido como tal — o próprio Dasein, que constitui o terceiro momento. Ter medo é, então, um abrir-se do mundo, em que somos e estamos, como algo que, tímida ou temerosamente, compreendemos enquanto potencialmente nocivo. O mundo e o Dasein são, pois, *co-originariamente abertos* afectivamente, como correlatos numa relação ou vínculo dinâmico, pelo qual se mostram ambos fenomenologicamente na sua verdade. Neste temer do ameaçador revelam-se não só coisas mas também os outros, com os quais sou no mundo. E mesmo quando temo por alguém, que não sou eu, é por mim que temo: temo perdê-lo, temo que o mal que o atinja me fira também a mim e ao meu mundo circundante, ao feri-lo a ele.

Este fenómeno tão rico pode modular-se segundo diversas possibilidades. O súbito apresentar-se do ameaçador é um *susto* [*Erschrecken*], cujo *Wovor* é, justamente, *o repentino*, mesmo que este possa até ser algo conhe-

cido e familiar. Quando o repentino, pelo contrário, se dá como aparição do completamente estranho e sinistro, sentimos *terror* [*Entsetzen*]. O sinistro que se apresenta sem o carácter da surpresa des-encobre-se como *horror* [*Grauen*]. A timidez, o temor reverente (no sentido de temor de Deus), a ansiedade, o estupor — acrescenta Heidegger neste contexto. Mas poderíamos acrescentar muitos outros: o pânico, o pavor, o pudor, o nojo... É importante notar que já nas Lições de 1921 sobre Agostinho de Hipona fora no fenómeno do temor, nas suas variedades, que, juntamente com o do amor, mais longamente se detivera. Em *Ser e Tempo*, retoma algo do que então pensara, mas, novamente, sem esgotar as possibilidades de análise.

Há, contudo, em todas as modalidades do medo *um denominador comum*. Em textos mais tardios, especialmente investidos, como os que Heidegger dedica a Hölderlin<sup>13</sup> e, sobretudo, naqueles outros em que trata do projecto tecnológico do mundo, esse denominador comum é o que chama *O Perigo* (GA 7, 27 ss). No entanto, esse denominador comum, que deveria ser o correlato do afecto, sem o qual o desencobrimento do ser como ameaça não exibe a sua raiz ontológica, só vem a ser tratado muito mais adiante na estrutura da obra, no seio do capítulo dedicado ao cuidado: a *angústia*<sup>14</sup>.

A introdução da temática é feita em resposta à pergunta: Há no Dasein uma afectividade compreendente em que ele se abra para si mesmo de maneira excepcional? A resposta (§ 39) é que sim:

A angústia, enquanto possibilidade de ser do Dasein, em unísono com o Dasein ele mesmo nela aberto, dá o solo fenomenológico para a concepção explícita da originária totalidade ontológica do Dasein. O ser deste desvela-se como o Cuidado. (GA 2, 182).

<sup>13</sup> V. em GA 4, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» [1936], especialmente os §§ 2 e 5.

<sup>14</sup> O tratamento da angústia, sintomaticamente, não tem lugar no parágrafo sobre o medo (§ 30), mas no § 40, no seio do capítulo dedicado ao Cuidado, que constitui o ponto culminante da análise existencialista.



Esta característica revela que a angústia não é uma mera *Stimmung* — como, em si, são as enunciadas variantes do medo, ancoradas no intramundano —, mas sim a inquietude em que consiste a compreensão explícita da absoluta finitude do Dasein. Ela não tem, pois, autenticamente, um correlato *intencional*, pois esse «Perigo», que detecta, é absolutamente indeterminado: não é um perigo mas *o Perigo* no seu vigor imparável e informe, a ameaça do absolutamente inquietante, a que o Dasein se sente intimamente exposto<sup>15</sup>.

A angústia é, por isso, uma *Grundbefindlichkeit* do próprio Dasein. Ela expressa em unísono a estrutura ontológica total do cuidado: *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede* no seu sentido e exercício mais próprios, *Eigentlichkeit*. O Dasein é, por isso mesmo, do ponto de vista afectivo, absoluta «inquietude», radical ser «em cuidado» no seu trato com o mundo e com os outros, no seu aperceber-se de si e libertar o seu ser próprio. E só por isso é inerente ao mais íntimo abrir-se do Dasein o Perigo, que ele próprio é, justamente porque «leva o ser no seu ser». Falar da linguagem como «o mais perigoso dos bens», e da técnica, como «o Perigo de todos os perigos», é abrir fenomenologicamente esta dinâmica pela qual todas as ameaças, mas também todas as construções e edificações do morar humano podem ter lugar.

## O lugar do afecto nos *Beiträge*

Na estranha obra a que Heidegger deu por título *Contribuições para a Filosofia. A partir da apropriação propícia* (GA 65, 1989, 20 ss.; 33 ss.), a afectividade é tema, se não desde a primeira página, sim, pelo menos,

<sup>15</sup> Dou, por isso razão, à leitura de Jesus Adrián Escudero (2010: 476) quando diz que «a angústia abre o campo de auto-doação imediata da vida e possibilita, assim, um acesso originário à mesma. Nesse sentido, ao desconectar-nos da compreensão quotidiana, em que habitualmente estamos imersos, apresenta muita semelhança com a redução fenomenológica de Husserl».

desde o seu momento inicial. Porque se trata de traçar a planta do que poderia ser a grande catedral do pensar pós-metafísico, arriscando-se a «ensaiar» [*ein Versuch kann gewagt werden*] um pensar que, renunciando ao velho estilo, talvez pudesse preparar uma relação dos humanos com o ser que não fosse manipuladora e esgotadora. Uma relação, portanto, de *abertura plena*. E tal como o mundo grego ganhou a sua grandeza histórica, por partir de uma atitude originária de *busca do saber*, iniciada pelo assombro, entre maravilhado e temeroso, a que os helenos chamaram *thaumazein* e que Heidegger traduziu por *Erstaunen*; assim também *este novo ensaio de pensar*, que parte des(con)strutivamente daquele outro, já esgotado mas ainda remanente nos comportamentos individuais e culturais da actualidade pós-moderna, brota de uma porosidade afectiva originária: um *Erahnmen* (GA 65, 20 ss), pressentimento e vislumbre de algo sem figura, ainda longínquo e, contudo, adivinhado numa proximidade sem medida, e que não inunda de espanto e admiração, como o firmamento na Hélade, antes inquieta e retrai, como o desconhecido que se detecta sem rosto nem possível conceito.

A consideração heideggeriana desliga-se, portanto, de qualquer consideração dos aspectos ônticos da existência humana, a que pudessem ligar-se sentimentos particulares, para se centrar exclusivamente na referência ontológica do que acontece (inevitavelmente) no mundo humano. Trata-se do que, n'Os *conceitos fundamentais da metafísica*, aparecia na procura de uma disposição afectiva fundamental característica de uma especial conjunção cultural (*Weltanschauung*) ser-homem. Em 1929, Heidegger jogou com o par angústia-tédio. Agora, em 1936, procura não propriamente o afecto que caracteriza uma época, mas encontrar aquele que, de facto, pode abrir a possibilidade de uma transição. Há vários aspectos a ter em conta:

Em primeiro lugar, tal como em *Ser e Tempo*, a disposição afectiva é o que, compreendendo, *abre (in-augurando, como num augúrio)* não

o acesso a um objecto concreto, mas ao *horizonte* para o aparecer do que apareça ou, talvez, para o ocultar-se do que não apareça:

O pressentir abre [*das Ahnen öffnet*] a amplitude de encobrimento do atribuído e, talvez, recusado. O pressentir [...] atravessa e estima a totalidade da temporalidade: o espaço de jogo do tempo do aí.»<sup>16</sup>

Esta amplitude tem, pois, em segundo lugar, *um sentido temporal*. Mas o augúrio não o é apenas do futuro, à maneira de uma previsão meteorológica, mas do próprio espaço de jogo do tempo, *Zeitspielraum*, i.e, da temporalidade enquanto distendido *at-do-ser* no mundo humano. O que o pressentir abre é, pois, uma outra história do ser, uma possibilidade *alternativa* de acolhimento do ser, respeitando, talvez, o sentido do seu não se deixar ver, do seu resguardar-se de ser devassado pelo olhar inquiridor tecnológico. Porta aberta, portanto, para uma cultura diferente da que a modernidade afiançou e em que ainda vivemos, em decadência, a que nos aferramos e empurramos para o futuro, ainda na ambição do progresso, daquilo que já conhecemos e de que não queremos prescindir.

Em terceiro lugar, então, constatamos que esta compreensão pre-conceptual não tem propriamente um objecto, nem sequer a título de vácuo, que constitua o *Wovor* fenomenológico que, em *Ser e Tempo*, caracterizava a análise das *Stimmungen*. Mas também a angústia não tinha! Na verdade, tal como a angústia expressava a *Befindlichkeit* inerente ao Cuidado, não sendo uma mera *Stimmung*, como as diferentes variantes do medo que nela tinham a sua raiz, também agora o pressentimento ou augúrio é caracterizado como o que Heidegger, desde 1929, chama uma *Grundstimmung*: uma afinação de base com aquilo a que, dessa maneira, está vinculado (*angewiesen*) — e que poderíamos chamar, com tantas reminiscências da

<sup>16</sup> Veja-se, no § 6, GA 65, 22: «*Das Ahnen öffnet die Weite der Verbergung des Zugewiesenen und vielleicht Verweigerten. ... sie durchmisst und ermisst die ganze Zeitlichkeit: den Zeit-Spiel-Raum des Da.*»

cultura portuguesa, o Encoberto. Mas esta semi-conclusão leva-nos a duas outras considerações, por vias divergentes.

Por um lado, em quarto lugar, a compreensão assim gerada, inicialmente impossível de conceptualizar, é, contudo, susceptível de ser desenvolvida interpretativamente num projecto (ou salto, *Sprung*) pensante, o *Ereignis-Denken*, ele mesmo originado no propiciar-se da apropriação que constitui o acontecimento [*Ereignis*], cujo augúrio se deu na afectividade antes descrita:

A afinação afectiva de fundo [*Grundstimmung*] afina o aí-ser [*das Da-sein*] e, com ele, o *pensar* como projecto da verdade do Ser na palavra e no conceito. (GA 65, 21)

Não se trata, portanto, de reduzir poeticamente o ser ao que se alcança pelo afecto, mas simplesmente de indiciar a sua compreensão a partir dele. Mas, por outro lado e em quinto lugar, o pressentimento de que aqui é questão não se deixa enclausurar na mera palavra, marcada por uma tradição interpretativa que a percebe demasiado limitadamente:

Qualquer denominação da afinação afectiva de base numa única palavra repousa sobre uma ideia errónea. Todas as palavras provêm sempre, em cada caso, do tradicional. Que a tonalidade afectiva do outro início tenha de ser plurívoca não é contraditório com a sua simplicidade, mas confirma a sua riqueza e a sua estranheza. (GA 65, 22)

Esta afirmação permite dar razão a duas descrições introduzidas por Heidegger em diferentes momentos, ambas destinadas a revelar matizes do fenómeno. Uma antecede directamente a citação anterior, precisando:

O pressentimento assenta a instância inicial no aí-ser. Em si, é ao mesmo tempo sobressalto e entusiasmo [*Schrecken, Begeisterung*] — dando-se por

suposto que, enquanto tonalidade afectiva fundamental, ela entoa e determina o estremecimento do ser no *ai-do-ser* como *ser-ai*. (GA 65, 22)

A referência é ela própria rica: reafirma o carácter *iniciador* do afecto, que abre o *ai*, e descreve-o como um *sobressalto entusiasmado*, como um susto e um enamoramento, que insta ao acolhimento do ser palpitante ou faiscante, aceitando embora a sua possível recusa, numa renúncia, que regista o seu silencioso apelo (GA 65, 22). Em última análise, este instar no *ai* à relação com o ser encoberto torna-se uma atitude, um estar-decidido que pressente [*erahmende Entschiedenheit*], de que Heidegger, evitando implicitamente a conotação de *Schwärmerei*, diz ser a «sóbria capacidade de sofrimento do criador» (GA 65, 23)<sup>17</sup>. A disposição afectiva fundamental insta à criação de uma modalidade cultural não impositiva, não decidida a manter o ser sob o seu império tecnocrático, capaz de sofrer e de renunciar.

Bom, decididamente a linguagem já não é a da comedida terminologia fenomenológica. Como dizia Pöggeler (1986), privilegiado leitor dos *Beiträge* no começo da década de 1960, a obra está escrita num estilo nietzscheano, dramático e empolgante, pouco coerente com a pulcra trajectória fenomenológica anterior do seu autor. E, contudo, essa mudança radical de estilo obedece «à coisa ela mesma» que Heidegger, nos *Beiträge*, quer trazer ao *ai* da compreensão dos humanos seus contemporâneos. Tudo se conjuga na intenção da revolução no modo de pensar, que pretende instaurar. A tenacidade da fenomenologia prossegue, pois, sob a máscara de Zarathustra. Não é, então, de estranhar que na análise da *Grundstimmung* caiba ainda uma estrutura triádica, paralela à que em *Ser e Tempo* fora realizada a propósito de todos os fenómenos da existência.

A obra começa, na verdade — e em sexto lugar — com aquilo com que quero terminar: a análise do que a complexa atitude epocal acima descrita, instituinte da mundividência do salto do primeiro ao segun-

<sup>17</sup> „Diese Entschiedenheit aber ist als erahmende nur die Nüchternheit der Leidenschaft des schaffenden.«

do início da História do Ser, revela na sua suprema autenticidade, que é a do pensar. Com efeito, no momento de expor a intenção e conteúdo dos *Beiträge*, de que é dito procurarem, com o perguntar pensante, a *Wesung des Seins* (essênciação do Ser), Heidegger, tematiza de seguida (§ 5), o que, numa designação aproximativa, chama a *Grundstimmung* do *pensar no outro início* e que só paulatinamente, ao longo da obra nos seus diferentes momentos, encontrará pleno sentido. Aquela designação introduz uma tríade: *Erschrecken-Verhaltenheit-Scheu*, sendo o elemento intermédio o meio (*Mitte*) articulador do todo, no seu nexó intrínseco (*innerer Bezug*) (GA 65, 14). Reiterando a insuficiência da linguagem para expressar a riqueza desta experiência afectiva, Heidegger acentua que «as tonalidades afectivas orientadoras [*Leitstimmungen*] estão afinadas e em acordo entre si em unísono» (GA 65, 396)<sup>18</sup>. Há, pois, que pensar esse todo como intrinsecamente articulado e inerente ao impulso e ao afirmar-se do projecto do novo início do pensar. O paralelismo com a estrutura existenciária do Cuidado não só não é desmentida como é introduzida, ao afirmar que «ser o aí», fundar e guardar a verdade do ser, deixando-se usar pelo ser, para lhe dar morada é

*Cuidado (Sorge)*, não como uma preocupaçãozinha a propósito de qualquer coisa, nem renegando do júbilo e da força, mas mais originariamente que tudo isso, pois apenas [actua] *em virtude do Ser (umwillen des Seyns)*, não do Ser do homem, mas do ser do ente na totalidade. (GA 65, 16)

Do cuidado perdura, como veremos, quer a referência temporal — a abertura ex-stática do horizonte para o acolhimento do ser, —, quer o sentido básico da atenção cautelosa e solícita. No entanto, o contexto existencial, que era fundamental em *Ser e Tempo*, desaparece (sem deixar de estar suposto), para sobressair o contorno histórico da referência ao que é, em

<sup>18</sup> «Die Leitstimmungen sind gestimmt und stimmend im Einklang miteinander»

linguagem vulgar, a produção cultural no mundo humano. Agora, mais que nunca, o cuidado é cuidar *do* Ser (Seyn) e não tanto *de* ser à maneira do Dasein ele mesmo. É só mesmo o Ser que constitui, portanto, o seu *Worum(willen)*. Mas há ainda um matiz diferencial importante a ter em conta: esta cautela afectuosa já não é meramente a existência em sentido formal, como em *Ser e Tempo*, assumindo, agora, um matiz antes negligenciado: o de uma *atitude* decidida a que chama *Verhaltenheit*. Precisemos, então, neste sentido, o significado da tríade.

*Erschrecken*: Susto, espanto. Algo mais radical ainda que o sobresalto (*Schrecken*), de que já falamos, acentuando o prefixo *er-* a originalidade da co-moção, do ser co-movido pelo assustador (a penúria, *Not*), que constitui o seu *Wovor*.

*Scheu*: Temor reverente, pudor. Não a banal timidez, antes pelo contrário. Com «heroísmo» até (p. 14), vigilante na proximidade do, contudo, longínquo, a que Heidegger chama *o deus derradeiro*, que é o seu *Wovor*.

*Verhaltenheit*: Reserva silenciosa que atende aguardando. É a aceção pregnante, que determina e afina os outros dois. É o *estilo* do Outro Pensar. O seu *Wovor* é o Ser na sua essênciação.

Desta tríade deriva a configuração arquitectónica da obra do pensar no outro início da História do ser: os *Beiträge*. O *susto*, é resposta inicial ao *sido*, à época da maquinação técnica, na qual nos encontramos, e à sua história, que Heidegger desenvolve nos dois primeiros momentos estruturais dos *Beiträge*: *Anklang* e *Zuspiel*. A «ressonância» do Perigo na e da civilização ocidental, a emergência da sua miséria (*Not*) e o jogo alternante de perspectivas, na interrogação da sua dilatada decadência, preparam o *salto* (*Sprung*) ao Outro Pensar, arriscado mas por isso mesmo temeroso, e o tomar solo fundador (*Gründung*), para guardar e aguardar, com sigilosa reserva (*Verhaltenheit*) a possibilidade de acolher a palavra dos *Zukünftigen*, os mais abertos à chegada do a-*vir*, a que Heidegger dá o nome de *o deus derradeiro* (*der letzte Gott*). O *estilo global* deste pôr em

obra da verdade, que são os *Beiträge*, é, contudo, o que se apercebe na *unidade da atitude* sob o nome de *reserva*.

Mas ele próprio o diz também de outro modo mais simples e mantendo a coerência com a sua trajectória: *Sucher, Wahrer, Wächter sein — das meint die Sorge als Grundzug des Daseins*. (GA 65, 17). O cuidado, enquanto cunho fundamental do Dasein, é o que procura, guarda e vigia: a dinâmica da temporalidade ek-sistente, cuida projectando-se no a-vir e salvaguardando o sido, atenta ao que está a ser. O lugar que a angústia ocupava no cuidado de si do Dasein, ao adivinhar o seu ser mais próprio, é agora ocupado pela reserva, enquanto cuidado do Ser ele mesmo, no agúrio da sua mais extrema aparição fugaz.

## Consideração Final

O caminho seguido por Heidegger segue, pois, no meu entender, os passos do que chama Fenomenologia. Quero, por isso, terminar com as suas palavras a esse respeito, no final de «O meu caminho na fenomenologia» (GA 14, 101):

O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia. Porém, a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de todo uma tendência. Ela é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da «coisa do pensar» [*Sache des Denkens*], cujo estar-revelado continua a ser um mistério. (Heidegger, 2009: 288)



## Angústia e tédio como fenómenos ontológicos\*

Uma das análises fenomenológicas mais decisivas que Heidegger leva a cabo, ainda na linha de continuidade com *Ser e Tempo*, é a que realiza no semestre de 1929/1930, no curso sobre *Os conceitos fundamentais da Metafísica. Mundo — Finitude — Solidão* (GA 29/30), acerca da maneira de ser da vida animal, diferenciando-a, mediante o conceito de «pobreza de mundo», da maneira de ser da vida humana enquanto *Dasein*, formadora ou edificadora de mundo. Ora, por alguma razão, esta análise vem na sequência da abordagem de um fenómeno, característico do modo de vida contemporânea, em que, justamente, a presença do mundo na existência humana parece ela própria afectada por um empobrecimento ou estupor, aparentado com aquele que Heidegger considerara característico da vida animal. Trata-se, no entanto, de um fenómeno eminentemente humano, que rapidamente desmente aquela aparência: o viver entediado. No tédio, a vida fáctica é obrigada a enfrentar-se a si mesma no padecer do seu fracasso e do sofrimento que o acompanha. O projecto edificador de mundo fenece e, sem ele, as coisas sobram, só pesam, na sua presença crua e sem sentido.

Tinha sido a perplexidade ante a incontornável facticidade de experiências doentias desse tipo que motivara, em 1947, que o psiquiatra

\* O presente ensaio tem por base um texto de 2006: «O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana», in Cantista (Org.), *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 297-323. Remodelado em 2018, com atenção à edição, em 2017, de GA 89, foi publicada uma segunda versão: «O peso da pura presença. A fenomenologia heideggeriana do *taedium vitae*», in Falabretti & Oliveira (Org.), *Fenomenologia da Vida*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019: 43-69.

Medard Boss tivesse procurado o filósofo Martin Heidegger. Que sentido vital têm tais experiências? Que problema descobrem? Que «cura» se lhes pode procurar? No presente estudo, em que recupero um trabalho mais antigo à luz da recente publicação dos Seminários de Zollikon na Edição integral<sup>1</sup>, partirei da questão inicial de Boss e seguirei o fio da meditação heideggeriana sobre a experiência do tédio, tendo em conta basicamente as Lições de 1929/30 e os Seminários de Zollikon. Num primeiro momento, abordarei a problemática temporal da vida fáctica, encontrando nela, em segundo lugar, o surgir da questão do *taedium vitae*, cujo lugar na ontologia heideggeriana situarei, num terceiro momento, antes de, por fim, oferecer a minha leitura da fenomenologia heideggeriana do tédio.

Contexto onto-fenomenológico da análise:  
o tempo do cuidado.

A tropa que estava sob os meus cuidados [como médico de batalhão] era constituída por uma população forte de camponeses e montanheses, acos-

<sup>1</sup> GA 89, 2017: *Zollikoner Seminare*. Respeitando o texto base dos protocolos das sessões do seminário, que constituíam o fundamental do publicado inicialmente em 1987 por Medard Boss (Heidegger, 1994), e omitindo os excertos de diálogos e da correspondência, Peter Trawny, responsável pelo volume recém-aparecido, incorpora nesta nova edição as anotações e materiais que serviram de base a Heidegger para a preparação cuidadosa das diversas sessões do Seminário. Em muitos casos, esses papéis agora introduzidos são abundantes e revelam, para além das leituras realizadas pelo filósofo, também a sua recuperação dos seus próprios textos, nomeadamente das lições de 1929/30 (GA 29/39) e a atenção ao solo fenomenológico da Ontologia Fundamental, na etapa tardia do seu pensamento. No que respeita, em concreto, ao tema do tédio, que na edição Boss só é tocado de passagem, a edição Trawny integra um manuscrito de cerca de 10 páginas, referente à preparação das sessões de seminário de 18 e 20 de Janeiro de 1965, em que, além de uma síntese comentada dos tópicos fundamentais procedentes das Lições de 1929/30, se estabelecem pontes com Pascal, Lessing e Hofmannstahl, dando a perceber a importância dos textos literários para uma «interpretação fenomenológica do tédio» (GA 89, 245). Estas páginas constituem um momento importante da longa exposição da problemática temporal, nas suas diversas facetas. Também é enriquecedora a conexão estabelecida entre os fenómenos do tédio e do *stress*, e a explícita contextualização de ambos na época de *Ge-stell*.

tumada ao trabalho. Por isso, durante o longo período do serviço militar fiquei praticamente sem trabalho. Pela primeira vez na minha vida, de vez em quando, sentia-me entediado. Aquilo a que chamamos «tempo» tornou-se problemático. Comecei a reflectir sobre essa «coisa».<sup>2</sup>

A experiência do tédio, tão pouco usual em profissionais da medicina, continuamente solicitados, quando não urgidos, para a intervenção, despertou as interrogações de Medard Boss, que começou por procurar, primeiro, em *Ser e Tempo* — sem grande êxito inicial —, depois através do contacto directo com o autor, uma via de elaboração da sua situação existencial, duplamente marcada pelo exercício do *cuidado* [*Sorge*]: enquanto existente singular, no seu quotidiano estar-ocupado [*Besorgen*], onticamente imerso no mundo da vida, e enquanto aí-do-ser, especialmente solícito e solicitado — isto é, desperto — no seu ser-com-outrem, para a sua prática como médico [*Fürsorge*]. No entanto, das questões tratadas, de que os protocolos e diálogos que tiveram lugar no âmbito dos seminários de Zollikon dão notícia, foi sobretudo a questão da angústia, índice de neurose e limiar reconhecido de mal-estar existencial, que foi objecto de inúmeras referências. Em contrapartida, a problemática do tédio, inicialmente motivadora, não parece ter sido especialmente tratada nos Seminários propriamente ditos, só aparecendo mencionada, quase de passagem, e como que num eco da breve alusão feita em «Was ist Metaphysik?» (GA 9), no resumo dos diálogos Heidegger-Boss, coetâneos mas independentes daqueles. Reproduzo, pois, a breve referência, de que partirá a presente análise, para contextualizar a problemática heideggeriana:

<sup>2</sup> Veja-se o prefácio de Boss à sua primeira edição de Heidegger, 1994: IX. Reproduzo, neste caso, ligeiramente modificada, a tradução brasileira destes seminários, realizada por Arnhold e Prado, que vai na sua 3ª edição: Heidegger, 2017. De modo geral, contudo, embora as traduções sejam da minha responsabilidade, mantereí, ao longo deste ensaio, a referência a esta edição em português, para facilitar o cotejo das citações.

No tédio autêntico, o que entedia não é bem uma determinada coisa; está-se pura e simplesmente entediado [*es ist einem überhaupt langweilig*]. Quer dizer: tudo nos diz igualmente pouco. No tédio, como a palavra indica [em alemão: *Langeweile* é «o momento que se alonga ou demora»], o tempo tem um papel. Não há já nem futuro, nem passado nem sequer presente. No tédio, propicia-se, desaparecido, o apelo do ser.<sup>3</sup>

«Apelo do ser» que não é acolhido e captado no aí da compreensão afectiva e veritativa desse único ente, que, entre todos os entes, poderia fazê-lo: o ente cujo ser consiste em deixar-se — ou não — transir pelo ser que se dá e, nele, acede a mostrar-se. Não acolher é, todavia, uma outra forma de revelar-se como sítio de ser: é o *aparecer do vazio* do ser que, rejeitado, se retira, deixando atrás de si, candente, como que a cauda álgida e cintilante de um cometa, que é a pura forma do que não chegou a tomar forma. E essa «pura» forma de coisa nenhuma é, enquanto vazio, o insofrível *tempo de nada*, o tempo do desistir, que não suprime mas *anula* [*nichtet*] a presença do presente, numa espécie de abandono ontológico.

Estamos, certamente, à margem das expressões escolhidas para traduzir a pujança do fenómeno do *nichten* — o fazer-se nada, o des-fazer-se em nada —, no cerne do pensamento heideggeriano, que atravessa toda a sua produção, desde a primeira à última época: desde a Ontologia Fundamental, estruturada em *Ser e Tempo*, à História do Ser, cuja arquitectura sistemática aparece, inédita mas pregnante, nas *Contribuições para a Filosofia*, e se continua, de aí em adiante, em múltiplas versões e contextos. No entanto, a incidência da questão do tédio na imediata sequên-

<sup>3</sup> Heidegger, 1994: 261 [6-9 März 1966]; 2017: 208: «*In der echten Langeweile ist einem nicht nur ein bestimmtes Ding langweilig, sondern es ist einem überhaupt langweilig. Das heisst: es spricht einem alles gleich wenig an. In der Langeweile spielt die Zeit eine Rolle, wie das Wort sagt. Es gibt keine Zukunft, keine Vergangenheit und keine Gegenwart mehr. In der Langeweile ereignet sich der unerfasste Anspruch des Seins.*» Embora aparentemente à margem deste fenómeno, a parte central do discurso heideggeriano segue, contudo, a temática do significado do «ter» ou «não ter tempo», tangente da problemática do tédio.

cia da publicação da obra prima de 1927 leva-nos a chamar especialmente a atenção para a importância que Heidegger atribui, entre 1928 e 1932, a uma «metafísica do *Dasein*»<sup>4</sup>, de carácter «meta-ontológico» (GA 26, 199-202), isto é, enquanto extensão «meta-ontológica» da leitura da Ontologia Fundamental à análise do próprio ente humano. A esta preocupação, só o trabalho com Boss parece dar, posteriormente, continuidade. Neste quadro, a questão da fenomenologia do tempo tem uma especial relevância.

## Sentido temporal do tédio

Simultaneamente, reflexo especular do «aí» em que o ser vem a ser, e pre-figuração do que não chega a ter figura, a *temporalidade espraçada do instante perdido e silenciado*, preso num *agora tediosamente indefinido*, é a mais própria ou autêntica expressão do insistir ek-sistente em que o humano exerce ontologicamente o seu viver, no sentido do *desleixe* quotidiano. Mas a rotina, se apercebida enquanto tal, é manifestação monocórdica do sentido ausente e, portanto, experiência silenciosa do puro apelo a ser do que *não está a ser* no ente intramundano. Permita-se-me aqui, pois, que destaque, a título preliminar, dois aspectos fundamentais, que adiante aprofundaremos.

Em primeiro lugar, que se trata de um fenómeno «positivo» no sentido da afirmação da falta, do *detectar sob a forma do negar*. Recorde-se, brevemente, a este propósito, o fenómeno para que já antes chamámos a atenção<sup>5</sup> e que também Freud, noutra contexto, reconheceu positivamente ao descrever, em páginas de clarividência sucinta, o significado profundo da «denegação» ou *Verneinung*.

<sup>4</sup> Entre outros, quero destacar os esforços de Jean Greisch (2003) para mostrar a importância desta metafísica heideggeriana do *Dasein*, especialmente importante nestes anos, ante a insistência contemporânea em sobrevalorizar os textos da última época, de que esta preocupação está ausente.

<sup>5</sup> Explicita-se aqui uma alusão anterior (v. o segundo ensaio).

O modo como os nossos pacientes formulam as suas ocorrências [*Einfälle*] durante o trabalho analítico dá-nos ocasião para fazer algumas observações interessantes. ‘Vai agora pensar que eu vou dizer algo de ofensivo, mas realmente não tenho essa intenção.’ Compreendemos que isto é a rejeição de uma ocorrência que estava, justamente, a emergir por projecção. Ou: ‘Pergunta quem possa ser esta pessoa no sonho. A mãe é que *não* é.’ Rectificamos: portanto, é a mãe. Tomamos a liberdade de, *na interpretação, prescindir da negação e extrair o conteúdo puro da associação*. É como se o paciente tivesse dito: «Realmente, associei a minha mãe com esta pessoa, mas não me apetece nada aceitar esta associação». (Freud, 1975: 373; destaque da minha responsabilidade)

Freud nota aqui a aparição límpida de *uma relação* do presente (aparentemente, sem sentido) ao ausente (ignoto, porque recalçado), que só se deixa mostrar sob a forma fugidia do (conscientemente) inaceitável. O que o leva, um pouco adiante, a concluir: «Um conteúdo de representação ou pensamento recalçado pode, portanto, chegar até à consciência sob condição de se deixar *negar*». O que aflora verbalmente é, pois, materialmente, o conteúdo verdadeiro, embora a tomada de consciência deste o rejeite sob a efígie dissimuladora do falso. A «negação» é negação do já de antemão afirmado: denegação. *O que se descobre materialmente encobre-se, formalmente, num «não»*, que guarda e mantém o que falta (o recalçado) como tal, embora denunciando-o como algo impossível de aceitar conscientemente.

A meditação de Heidegger incide sobre um fenómeno semelhante, atendendo não propriamente aos conteúdos, mas sim à forma. Se Freud sublinha *o aparecer do sentido*, sob a forma do denegado, também Heidegger encontra no tédio o despertar-se para o sentido, mediante a sua rejeição: «tudo nos diz igualmente pouco». No entanto, o seu interesse não se dirige às coisas, mas ao que, nelas, *falta*: o *kairós* da relação

homem-ser, que institui o seu sentido ek-stático. Os entes intramundanos fundem-se, assim, em inerte presença, privada de ser em sentido próprio<sup>6</sup>: tudo se reduz ao estar-aí-diante da *Vorhandenheit*, até eu mesmo, jazentemente parado a assistir (mero *theorein*) ao em-presença que me prende, anulando-me a mim mesmo enquanto ek-sistência palpitante, enquanto *estar a ser*. Ou seja: a relação do *Dasein* aos entes intramundanos na vida quotidiana não se rege, habitualmente, pelo tempo ek-stático ou *Zeitlichkeit*, mas pela intratemporalidade inerente àquilo que se dá no horizonte de presença (*Temporalität*), em que o ser se deixa ver. E é nesse horizonte que, detido na «lenta demora» do momento de um ver estéril, «sinto» que «nada tem sentido» e desse nada — que é tudo — desisto. Esse fenómeno de apercepção afectiva do todo na sua absoluta vacuidade é, para Heidegger, o tédio<sup>7</sup>.

Ora, em segundo lugar, esse abdicar absoluto da mera presença do presente, inertemente detido e coisificado (e, portanto, alienável e anulável), pode ser, ao mesmo tempo, ocasião de descoberta do tempo próprio da existência, do ser em sentido próprio do *Dasein*, como cuidado. Esta dimensão cairológica é tida em conta por Heidegger, já nos parágrafos centrais de *Ser e Tempo*, na «analítica existenciária» [*existenziale Analytik*] do «aí», que toma forma como ser-no-mundo, nomeadamente, ao tratar da «queda» [*Verfall*], enquanto um dos existenciários: a imersão na inautenticidade ôntica, sem cuja captação ontológica não há lugar para o revulsivo

<sup>6</sup> Veja-se a meditação de Heidegger sobre o fenómeno da «negação» como «privação» em Heidegger, 1994: 58-59 e 78; GA 89: 724. Teremos de voltar lá, mais adiante.

<sup>7</sup> Do mesmo modo, poderíamos considerar que, pelo contrário, a apercepção afectiva do todo na sua absoluta e instantânea plenitude — a eternidade — seria o puro êxtase: a felicidade mística. Heidegger, fiel ao seu princípio de procurar o ser pela via do que pode irromper no quotidiano, perturbando-o e rompendo a rotina, não introduz nunca esta outra tonalidade afectiva. Em «Was ist Metaphysik?», menciona, contudo, mas sem desenvolver, que a «alegria que nos proporciona a presença do *Dasein* — e não da mera pessoa — de um ser querido» também poderia revelar-nos «o ente na sua totalidade», o que nos deixa entrever uma possibilidade de considerar o amor como um dos afectos fundamentais, muito embora não chegue a desenvolver essa temática, nesta época. Veja-se GA 9, 110.

de tomar «em propriedade», autenticamente, o próprio ser. Sem a fenomenologia da «falta», do vir à presença, como ausência, do que se retira, não se percebe a apropriação originária que, constituindo o ser do aí, protagoniza o drama da «diferença ontológica». Esta só é perceptível a título de indício ou aceno [*Wink*], inerente ao próprio desvelar-se, velando-se, do ser no ente intramundano. Falar dela é, pois, necessariamente, elaborar conceptualmente esse indício, interpretando-o, uma vez que a interpretação, segundo *Ser e Tempo* (§ 32), é « projecção da compreensão» na sua possibilidade de elaboração, pela qual «o compreender se apropria, compreendendo, do compreendido» (GA 2, 148), sobre a base dessa afectividade inteligente, que o discurso articula linguisticamente.

No entanto, apesar de estar já dado em *Ser e Tempo* o contexto para uma análise da relevância ontológica das *Stimmungen*, tonalidades afectivas, enquanto via de acesso — primordial porque pré-conceptual — ao ser, a primeira aproximação heideggeriana ao tema faz-se pela via do medo e da angústia (*Ser e Tempo*, respectivamente §§ 30 e 40), não aflorando a temática do tédio até «Was ist Metaphysik?», conferência famosa, com que Heidegger inaugurou oficialmente, em Julho de 1929, a sua cátedra de Friburgo. Porquê?

## Da angústia ao tédio: a via régia da Ontologia em 1929

Trata-se, então, de refundar a Ontologia, sobre os alicerces ou fundamentos existenciários analisados em *Ser e Tempo*. Diferentemente da tradição racionalista moderna, basicamente intelectualista, embora com trechos voluntaristas, Heidegger procura desenhar a compreensão humana como esteio de acolhimento da verdade na sua projecção sempre já de antemão existencial e historicamente determinada, isto é, marcada pelas formas de recepção «ao jeito» da tradição e do uso habitual. Esta prioridade do «sido»



enquanto herança vai ganhando cada vez mais importância, a partir de 1927, no que constituirá uma acentuação do papel da *Geworfenheit* na projecção de sentido e, portanto, da estrutura tonal do ek-sistir compreendente, enquanto aí do ser. A porosidade ou permeabilidade da «afectividade» (*Befindlichkeit*) — que encontra, deixando vir ao encontro — acaba por se constituir, assim, tanto como foro primordial de um possível reencontro do ser que, no conceito, se oculta e objectiva, quanto como câmara fotográfica de rotinas do já «caído» no intramundano. Daí a centralidade do texto de «Que é Metafísica?», onde Heidegger procura retomar o fazer metafísico, não no enquadramento tradicional de noções filosóficas sobreinterpretadas, mas no da mais primitiva das aberturas ao mundo: *a via régia do affecto*. Aquilo que está em causa é a edificação da Ontologia. Não é casual, mas «exemplar» que se aborde, a fundo, a angústia, nem que, nesse mesmo contexto, se introduza, pela primeira vez, a possível sintonia do tédio.

Se é certo que nunca captamos o todo do ente em si de maneira absoluta, não é menos certo que nos encontramos situados no meio [*inmitten*] disso que, de algum modo, é o ente desvelado na sua totalidade. Ao fim e ao cabo, há uma diferença essencial entre o captar do todo do ente em si e o encontrar-se no meio do ente na sua totalidade. O primeiro é fundamentalmente impossível. O segundo, está continuamente a acontecer no nosso af-ser. Decerto, parece-nos que na nossa labuta quotidiana não estamos apegados senão a este ente ou àquele, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele recinto [*Bezirk*] do ente. Mas, por mais parcelar [*aufgesplitterte*] que possa parecer-nos a realidade quotidiana, continua a manter, mesmo que seja obscuramente, o ente na unidade do «todo». Mesmo quando não estamos ocupados propriamente com as coisas ou connosco mesmos — e precisamente nesse caso — esse «todo» sobrevem-nos [*überkommen*], como acontece, por ex., no tédio propriamente dito. Este ainda está longe, quando é só este livro ou este espectáculo, ou esta ocupação ou esta ociosidade o que nos entedia

[*langweilt*]. Irrompe quando «se está entediado» [*es ist einem langweilig*]. O tédio profundo, que, como uma névoa silenciosa, transe os abismos do aí-ser em todas as direcções, junta tudo — as coisas e os humanos — e nós mesmos com eles numa estranha e comum indiferença. *Este tédio manifesta o ente na sua totalidade.* (GA 9, 110)

Ao contrário da angústia, que é a pura revelação do nada, em que, sem alento, não podemos estar senão suspensos — «*wir schweben im Angst*» (GA 9, 112) —, o tédio «manifesta o ente na sua totalidade» («*offenbart das Seiende im Ganzen*»). São, pois, segundo Heidegger, modalidades próximas pelo seu carácter extremo: a *angústia*, porque denuncia o ser enquanto nada (de ente, de ôntico), nada em que nos não podemos afundar, porque só se apercebe como aviso da inquietante proximidade do que carece de contornos, de espaço-tempo que o molde; o *tédio*, porque ao invés, denuncia a *totalidade inabarcável* e, por isso, *indiferenciada* do ente em geral, totalidade que nos assalta e afunda, como um peso ingente e opressivo. Ambos os fenómenos — o da «*insustentável leveza do ser*», se se nos permite o uso da metáfora de Kundera, e o da *insuportável gravidade do ente* — constituem um sinal positivo do que não se mostra, no quotidiano apego às coisas, a que damos o valor relativo do uso que delas fazemos, na tácita familiaridade do trato que com elas temos. Se, *angustiosamente*, descobrimos a ignota ameaça do que *não é* à maneira do que está à mão ou do que podemos ter em mente; se, *tediosamente*, sofremos a invasão da pura presença, que anula toda(s) a(s) diferença(s) — *se e só se* nos encontramos com o estranho, no meio do ente, à beira do qual ocupamos o nosso tempo nos afazeres ou no ócio, *só então*, na tácita facilidade do decurso quotidiano, nos despertamos para o que, para além do ente, nos deixa ser à maneira do «aí» que somos: o ser enquanto acontecimento e apropriação originária, misterioso e, portanto, talvez, perigoso, mas, em qualquer caso, não redutível ao facticamente, pesadamente, já acontecido e visível aí-adiante.

Para Heidegger, é neste terreno inseguro que tem de enraizar — valha o oxímoro — a «nova» Ontologia. *Viver no meio dos entes* não é ter conceito nem do «ente», enquanto totalidade do que há, nem do «ser», que se oculta na origem, recusando-se a deixar-se «captar». Portanto, *a Ontologia tem de começar no «encontrar-se», sich befinden*, no mundo à beira do ente e não na teoria acerca dele, não na projecção de uma racionalidade unilateral e escolasticamente envelhecida. No encontro afectivo com o mundo, notamos, em instantes de especial acuidade, algo que não são as coisas nem os meros entes, que não são as parcelas óticas entre as quais vivemos. «A unidade do todo» dir-se-ia que apenas se cheira, não sendo visível aí-adiante. Mas nem por isso deixa de surgir «obscuramente» no quotidiano e, portanto, de nos «sobrevir». Porém, o conceito revela-se caduco e incapaz de mostrar *só por si* aquilo que há a dizer.

O tédio, enquanto experiência ontológica da indiferença, assume em «Que é Metafísica?» o carácter exemplar de via de acesso ao ser que se esconde. Mas só no curso que leva por título *Os conceitos fundamentais da Metafísica. Mundo, finitude e solidão*<sup>8</sup>, proferido no semestre imediato, esta problemática chegará a ser objecto de atenção central e preferente, por parte de Heidegger. A fenomenologia dessa «névoa silenciosa» [*schweigende Nebel*], cujas principais coordenadas me proponho, agora, com parcimónia, desvendar, surgirá, nesse contexto, como o que me parece ser um dos melhores antecedentes da *Daseinsanalyse*, posteriormente desenvolvida.

## As três formas do tédio

Em qualquer das passagens citadas aparece uma distinção, embrionária mas importante, entre um tédio «autêntico» ou «profundo» e o

<sup>8</sup> Embora a tradução dos textos citados seja da minha responsabilidade, para facilitar o cotejo das citações, referirei em nota a paginação da versão brasileira de Marco Casanova (Heidegger, 2003).

haver algo, coisa ou situação, que entedia. Foi só à acepção mencionada em primeiro lugar que Heidegger pareceu, até agora, atribuir relevância ontológica. No curso de 1929/30, em contrapartida, trata-se de perceber um fenómeno complexo e rico, que se dá a diferentes níveis, mas que há-de ser compreendido unitariamente natural na sua essência, mediante a sua articulação estrutural: o tempo.

Trata-se, para Heidegger, nesse curso, de procurar delimitar os três conceitos enunciados no título — embora só se chegue a entrar, propriamente, no primeiro, o conceito «fundamental» de *mundo* — não pela via metafísica tradicional, mas mediante a exploração da afinação afectiva, do «estar agarrado» ou comovido, como acesso privilegiado:

«Definimos o filosofar como o perguntar conceptualizante [*begreifendes*, que agarra em conceito] a partir de uma comoção [*Ergriffenheit*, um estar-emotivamente-agarrado] de carácter essencial do aí-ser»<sup>9</sup>.

A ideia de que parte é de que essa «afinação» está sempre já dada, de uma ou outra maneira, podendo, contudo, estar «adormecida» ou «desperta» (GA 29/39, 89-99)<sup>10</sup>. Momentos há em que, na experiência singular ou na colectiva, o estar a ser-no-mundo se traduz no sentir-se afectado, de alguma maneira: ira, alegria, melancolia, etc. A objectivação do que assim é afectivamente percebido pode ser antropológicamente entendido no âmbito da Psicologia, por exemplo, ou no da Sociologia da Cultura, sem que, nisso, se abra verdadeiramente um caminho para a compreensão do mundo assim descoberto, na fenomenologia do seu albergar o ser. Pois, segundo Heidegger, *a objectivação destruiria a autenticidade ou originarie-*

<sup>9</sup> GA 29/39, 199: «*Das Philosophieren bestimmen wir als begreifendes Fragen aus einer wesenhaften Ergriffenheit des Daseins*». (Heidegger, 2003: 156)

<sup>10</sup> Atenção ao título do § 16a): «*Weckung: kein Feststellen eines Vorhandenen, sondern ein Wachwerdenlassen des Schlafenden*».

*dade da via pre-conceptual, ao transformar o percebido em mero objecto de observação, ao converter a experiência em teoria acerca do aí-diante.* Neste contexto, em que o autor também integra a Psicanálise, aparece a crítica a leituras culturalistas como as de Spengler, Klages, Scheler e Ziegler (GA 29/30, 103 ss.), que considera claramente dependentes da descoberta nietzscheana da bipolaridade «apolíneo-dionisíaco», como tentativas de descrever a «situação» do nosso tempo a partir da «relação vida-espírito». Ora, Heidegger pretende ir ao fundo do que estes autores, embora orientados para a importância da afectividade, não conseguiram traduzir senão mediante um binómio: a experiência avassaladora da *unidade no instante do despertar-se do afecto fundamental ou de fundo* que transe a experiência ontológica característica de uma determinada época, seja da vida individual seja da colectiva, urgindo uma decisão. Esse cunho, com que o mundo, em que nos encontramos residindo à beira dos entes, nos aparece, precisar-se-á, mais tarde, no contexto do carácter «epocal» das diferentes «constelações» ontológicas. Mas é nesse quadro que Heidegger acha no tédio um radical capaz de tornar acessíveis elaborações teóricas como a que Spengler edifica sobre a noção de «decadência», ou como a que Scheler descreve ao falar da necessidade de uma era de «equilíbrio» ou «conciliação» [*Ausgleich*] entre diferentes opostos. Esta contextualização, que parece iniciar uma meditação no limiar de uma Filosofia da Cultura, desenvolve-se, contudo, no sentido de uma Ontologia da finitude, isto é, como uma fenomenologia do ser no seu incómodo acomodar-se à forma temporal do existir e compreender humanos. Não é, pois, a «mundividência» própria de uma idade (seja no sentido individual psicológico ou no da civilização), mas a singular configuração do *Dasein*, a «finitude» no aí-ser, o que transparece na tonalidade afectiva fundamental do tédio.

São três as formas que Heidegger analisa minuciosamente ao longo do que, na transcrição da *Gesamtausgabe*, ocupa aproximadamente 150 páginas:

1. *Das Gelangweiltwerden von etwas* — «o ser entediado por algo»<sup>11</sup>. É o tédio «superficial» (*oberflächlich*), provocado pelo «tedioso» ou «entediante». O que, em português, poderíamos traduzir como «maçada»: o que sentimos, com impaciência, ante algo enfadonho, na expectativa de que passe.
2. *Das Sichlangweilen bei etwas* — «o entediar-se» à beira das coisas<sup>12</sup>. Momento intermédio, registo do aborrecer-*me*, não por algo especial e concreto, mas assim mesmo, sem motivo, quando de súbito me invade uma serena aversão ao presente em que estou retido, apesar de até estar entretido.
3. *Es ist einem langweilig* — o que acontece quando «se está entediado»<sup>13</sup>. É o tédio profundo, o nojo de viver, raiano da melancolia, que não é nem reacção a algo exterior, nem mera situação transitória de alguém que, às vezes, se aborrece, mas o «estar» e demorar-se nesse estado, desaparecendo o vínculo quer à circunstância concreta, quer à vivência individual da mesma.

Estas três modalidades são analisadas a partir de exemplos, que passo a sintetizar.

### *A vulgar maçada*

A vivência mais comum e familiar é a do «perder tempo» à espera de algo que tarda em passar: é o que acontece quando aguardamos a chegada de um comboio à estação, onde nos encontramos sem nada que fazer. Tentamos ler um livro, e não conseguimos concentrar-nos, a paisagem não consegue distrair-nos. Uma e outra vez, olhamos nervosamente para o reló-

<sup>11</sup> Vejam-se §§ 19-23, GA 29/30, 117 ss.; 2003, 128 ss. Marco Casanova traduz: «o ser entediado por alguma coisa».

<sup>12</sup> Vejam-se §§ 24-28, GA 29/30, 160 ss; 2003, 127 ss. Casanova: «o entediar-se junto a algo».

<sup>13</sup> Vejam-se §§ 29-36, GA 29/30, 199-239; 2003, 157 ss. Não creio, neste caso, acertada a versão de M. Casanova: «é entediante para alguém» não só não expressa o sentido do demorar-se num estado, o que, nas línguas hispânicas, implica o registo diferencial de «ser» e «estar», como a referência do impessoal («es») se perde ao nomear-se «alguém», para quem algo indeterminado poderia ser causa de tédio. Esta leitura justificar-se-á mais adiante. Compare-se, para já, com o inglês «boring for one» de Matthew Radcliffe em *Wrathall*, 2013: 165.

gio, andamos sem tino para trás e para diante, impacientes, tentamos «matar o tempo», pois quase «morremos» de enfado: o comboio tarda infinitamente, mesmo que chegue pontual, à sua hora. Em que reside, então, o tédio? No estar à espera? Na impaciência? Na opressão *do tempo* que não passa:

No tédio [*Langeweile*] trata-se de um momento [*Weile*], de um demorar [*Verweilen*], de um permanecer e durar peculiares. Portanto, afinal, do tempo. Contra isso, o passatempo. [...] comportamento peculiar, de olhar continuamente para o relógio, relógio com que medimos o tempo. Então, o que é decisivo no passatempo, tanto quanto *naquilo que* ele enxota — o tédio — é o tempo. O passatempo é um abreviar do tempo, que quer dilatar-se, empurrando-o, e, desse modo, é uma intervenção [*Eingriff*] no tempo enquanto *disputa* [*Auseinandersetzung*] com o tempo. (Ga 29/30, 145)

Na longa descrição, aqui apenas iniciada, Heidegger chama a atenção para que o maçador da situação não é ela mesma — que não pode, assim, ser «causa» da maçada, muito embora seja dela ocasião — mas o enfrentamento ou altercado com o tempo, o tempo que somos e, de repente, parece arrastar-se, moroso, sem nos deixar assentar em nenhum afazer, esvaziando-nos de qualquer autêntica ocupação. A única coisa de que somos capazes é querer fazer que o tempo passe, usurpar o seu poder sobre nós, agindo sobre ele, obrigando-o. Ora, é justamente esta atitude que *destaca esse mesmo poder*, que desperta o nosso estar a ser, o não nos ser indiferente o tempo da existência, agora ermo e arrastado [*öde, schleppend*], como se não se deixasse preencher pela nossa presença. De aqui, Heidegger extrai uma dupla caracterização fenomenológica: «entediado, tedioso é o que retém e, contudo, deixa vazio.»<sup>14</sup> Somos surpreendidos, de forma paralizante, pelo transcurso de um tempo que parece hesitar em avançar: «ser entediado é, portanto, um ser reti-

<sup>14</sup> GA 29/30, 130: «das Langweilende, Langweilige ist das Hinhaltende und doch leerlassende»

do pelo curso temporal hesitante de um interregno.»<sup>15</sup> E, igualmente, somos incapazes de preencher esse intervalo com uma actividade produtiva, prazenteira: as coisas com que habitualmente lidamos, deixam de ser-nos úteis, perdem o seu vínculo pragmático, o seu «estar-à-mão» e passam a ser meras coisas «aí-diante», que de nada nos servem e «nada nos dizem». No tédio, as coisas deixam-nos «entregues a nós mesmos», vazios de coisas e solicitações — e é isso que não aguentamos.

Já Pascal, que Heidegger não recorda nas Lições de 1929/30, mas de quem não se esquece nos *Zollikoner Seminare*<sup>16</sup>, descrevera com acuidade a experiência existencial desta «miséria» como característica do ser humano, a quem

é insuportavelmente penoso ser obrigado a viver consigo e a pensar em si. Por isso, tem todo o cuidado em esquecer-se de si mesmo e de deixar passar o tempo, tão breve e tão precioso, sem reflexão, ocupando-se de coisas que o impeçam de pensar nisso. É essa a origem de todas as ocupações tumultuosas dos homens e de tudo o que se chama divertimento ou passatempo, nos quais, com efeito, não se tem por objecto senão deixar passar o tempo sem o sentir, ou antes, sem se sentir a si mesmo, e ao perder esta parte da vida, evitar a amargura e o desgosto interior que acompanharia, necessariamente, a atenção que se prestasse a si mesmo durante esse tempo.<sup>17</sup>

Concluo: a afinação afectiva pôs em cheque, de uma só vez, o «objectivo» e o «subjectivo». O nosso ser-no-mundo à beira dos entes desfez-se, pois ao desaparecerem os entes, no nosso trato com eles, é o mundo que desapa-

<sup>15</sup> GA 29/30, 151: «*Gelangweiltwerden ist demnach eine Hingehaltenheit durch den zögernden zwischenzeitigen Zeitverlauf*». Reproduzo, neste caso, a bem conseguida tradução Casanova.

<sup>16</sup> GA 89, 219: veja-se a breve referência a «Tempo e tédio» nas *Pensées*, em relação com o medir do tempo pelo relógio.

<sup>17</sup> PASCAL, 1957: 407. Cito o texto de *Pensées*, procedente da edição de Port-Royal (cap. XXVI), incluído por Brunschvicg em nota ao frag. 171.



rece e nós com ele. A entrega a um passatempo atenua esse vazio, permite-nos não dar por ele. E, quando chega o comboio, a nossa vida recomeça de novo, hospitaleiramente, com tudo no seu sítio e a andar como deve ser. Neste patamar de análise, a história termina bem.

### *O aborrecer-me*

Pior é o que pode passar, quando esse sentir do vazio e do tempo que não flui se dá sem «causa» ou motivo aparente. Quando em vez de me divertir, me aborreço, apesar de me encontrar em situação que eu mesmo elegi e deveria, pois, ser prazenteira e produtiva. Por exemplo, numa reunião de amigos — uma festa — à volta de uma mesa, conversando e saboreando a desejada companhia. E, contudo, sabe-se lá porquê, de repente, vai-se o sabor e o prazer: tudo é simpático e acolhedor, gosto desta gente, nada maçadora, e deste ambiente cálido e convidativo, mas começa a tornar-se-me difícil disfarçar, um após outro, persistentes bocejos! Sou *eu* que *me* aborreço.

Heidegger analisa esta segunda forma do tédio em contraste com a primeira. Aparentemente, parecem faltar as características antes encontradas: não só não há «algo» que entedie, nem, portanto, tenho necessidade de enganar o tempo com «passatempos», como não me sinto num opressivo «estar retido» num intervalo de espera, nem as coisas se me escapam deixando-me vazio. Na verdade, «não sei que *me* aborrece». É este «não sei quê» — este «desconhecimento indeterminado» que constitui o «carácter de tedioso» (GA 29/30, 1983: 176; 2003: 142). O que me aborrece nesta situação vem de dentro, vem das profundidades de mim à superfície do meu encontro com os outros à beira das coisas entre as quais vivo e convivo. Elas não desaparecem: eu é que não estou lá. Por isso, «o tempo nem urge nem hesita»<sup>18</sup>: estou entretido, entregue ao desenrolar-se intramundano da reunião, deixo-

<sup>18</sup> GA 29/30: 174; 2003: 138: «*Drängt die Zeit weder, noch zögert sie.*»

-me levar pela conversa, pela companhia, no tempo que se estende, sem fim nem princípio. É essa dilatação aparentemente inóqua do tempo, a duração indefinida que quase passa despercebida, alheia a todo o antes e depois, estagnada num mero e tranquilo *durante* que, de repente e em bloco, se revela na sua vacuidade: entretido, não me deixo escutar o «rumor inquietante e paralizante» do tempo que, contudo, passa. Flutuante num presente alargado e isolado de todo o antes e depois, como se esse tempo do *durante* fosse o meu, desisto do seu *durar*<sup>19</sup>, «faço com que o tempo pare.»

Deste modo, segundo Heidegger, operou-se uma dupla *modificação* de ambos os momentos estruturais do tédio — *Leergelassenheit*, «serenidade vazia», e *Hingehaltenheit*, «retenção» —, que é característica desta sua segunda forma. Por um lado, o tempo estagna numa quietude [*Stille*] vazia, a que nos abandonamos, como a um prazo eternizado, em que se dissimula, sem se tapar completamente, esse carácter de prazo, de fragmento isolado. Por outro lado, ficamos retidos nessa quietude, consistente na perda do horizonte temporal, que abarca «proveniência e porvir» [*Herkunft, Zukunft*]. Assim, em vez de urgidos a passar o tempo, como acontece na primeira modalidade do tédio, sentimo-nos «citados» [*zitiert*] pelo tempo, «posicionados» pelo tempo, que, sem nos abandonar, nos coloca ante a vacuidade da nossa mesmidade [*Selbst*] no agora em que estamos aborrecidos<sup>20</sup>.

Nos papéis preparatórios das sessões de 18 e 20 de Janeiro de 1965, em Zollikon, este estarmos sob o controlo do tempo é relacionado directamente com *Ge-stell* num duplo sentido: como *ge-stellte Zeit*, o tempo que se nos impõe é o do domínio técnico-científico e da observação natural, e embora dele disponhamos como de uma encomenda (*bestellen*), é ele

<sup>19</sup> GA 29/30, 186; 2003, 148: «Wir verschliessen uns diesem beunruhigend-lähmenden Gepolter der abrollenden Abfolge der Jetzt, die dabei mehr oder minder gedehnt sein können. Wir nehmen uns diese Zeit, um sie uns zu lassen, d.h. sie als die verfließende aufzugeben. [...] Wir bringen die Zeit zum Stehen.»

<sup>20</sup> GA 29/30, 189; 2003, 150: «Die stehende Zeit entlässt uns nicht nur nicht, sondern zitiert uns gerade, stellt uns. Wenn wir so, los gelassen in das Dabeisein, gestellt werden von dem stehenden Jetzt, das unser eigenes, aber aufgegebenes und leeres Selbst ist, langweiligen wir uns.»

que, no fundo, é «determinante do nosso encomendar», pelo que somos nós que somos *von der Zeit gestellt* (em vez de *zitiert*). Só por isso podemos dizer do tempo que «é dinheiro» ou que «temos de o aproveitar, planificar e reservar»<sup>21</sup>. A nossa existência decorre sob o controlo do tempo que sentimos como «objectivo», mas que, afinal, vem colocar-nos ante nós mesmos.

Desta guisa, a tonalidade afectiva do tédio abandonou a superficialidade do casual, para penetrar na interioridade do aí, em que o ser se dá: depois da perda das coisas no seu estar-à-mão intramundano, é o próprio *Dasein* que, prisioneiro do agora sem figura, se desfaz em nada. O aborrecer-se, assim, conduz às profundezas abissais do si-mesmo. Ou melhor: emerge desse fundo obscuro à superfície.

### *O nojo*

A terceira modalidade do tédio vem a ser, enfim, a experiência radical do «despertar-se» do *Dasein* — portanto, um deixar de estar adormecido — para o que Heidegger parece compreender como a absoluta «prepotência» [*Übermächtikeit*] do tempo: ao «estar-se entediado», sente-se uma impotência total quer para fazer o tempo passar — pelo que não há lugar para fugir do tédio, mediante o passatempo —, quer para fingir<sup>22</sup> que se encontrou refúgio no presente — pelo que o passatempo como tal se torna impossível.

Enquanto que, no primeiro caso, nos esforçamos por abafar o tédio mediante o passatempo, para *não precisar de o escutar* [*nicht auf sie zu hören brauchen*]; enquanto que, no segundo caso, o distintivo é um *não-querer-ouvir*

<sup>21</sup> GA 89, 222: *Das Ge-stell und die Langweile*,

<sup>22</sup> GA 29/30,177: «*bekundet sich [...] das Ausgefülltheit im Dabeisein als Schein (eine eigentümliche Unbefriedigung!*)» — a plenitude no estar aqui dá-se a conhecer como ilusão, o que revela uma insatisfação muito peculiar.

[*Nichtbörehwollen*]; temos agora um *estar-obrigado-a-ouvir* [*Gezwungensein zu*], um ser-obrigado [*Gezwungenwerden*] no sentido da coacção [*Zwang*], que tem tudo o que é *próprio* do *Dasein*, e que, por conseguinte, está vinculado com a mais íntima liberdade. O ‘estar-se entediado’ transpôs-nos desde logo num âmbito de poder, sobre o qual a pessoa singular, o sujeito público individual, já não tem poder nenhum. (GA 29/30, 205; Heidegger, 2003: 162).

A profundidade deste tédio subjugador põe, portanto, em evidência o cerne do «ser-o-aí», que o humano ele mesmo é: âmbito de Abertura para o libertar-se (aí) do ser, na sua dádiva superabundante. E, contudo, esse vínculo do ser ao seu aí humano dá-se, no tédio, à maneira de *um alerta: o sentir-se constrangido* pela ingerência insuportável do quotidiano e familiar, do estar inevitavelmente entregue a este ou àquele afazer, do ser compulsivamente obrigado a viver o dia-a-dia do nosso estar no mundo à beira dos entes, entre os que convivemos uns com os outros. O tempo próprio (a temporalidade ex-stática do *Dasein*) insurge-se contra o tempo das coisas (o carácter crónico, monotonamente contínuo, a que tão só assistimos no seu estático prolongar-se indefinido) e desafia o *Dasein im Menschen*, o «ser-o-aí no homem» a libertar-se, a resolver ser em propriedade, a *decidir-se*. Ou seja: a «libertar a Humanidade [*Menschheit*, não *Menschlichkeit*] no homem.» (GA 29/30, 248; Heidegger, 2003, 196).

Isto acontece num duplo movimento. Por um lado, *tudo, à uma* [*mit einem Schlag*], *se torna indiferente*: as coisas, o viver e conviver revelam-se puro dejecto ôntico, ou seja, em vez de desaparecerem, separam-se de nós, mas esmagando-nos com o peso ingente do que nada nos diz, mas aí está, incontornavelmente. Indiferença — em alemão, *Gleichgültigkeit*, equi-valência, um valer tudo o mesmo, igual a nada. «O ente torna-se de todo indiferente», «mostra-se justamente enquanto tal, no seu valer-tudo-igual» (GA 29/30, 208-209; Heidegger, 2003, 164). Interpreto: vazio de ser, o todo dos entes, irrompe no quotidiano, que Heidegger designa como

o momento de «serenidade vazia enquanto estar-entregue do aí-ser ao ente que se recusa na totalidade» (GA 29/30, 206 e 210)<sup>23</sup>.

Mas, por outro lado, este sereno estar-vazio nem é desespero, nem põe a descoberto o «nada». Na verdade, a «retenção» a que se subordina [*ist in sich zugeordnet*], também ela transformada, não é senão a «das possibilidades do seu [do *Dasein*] fazer e deixar fazer». O fracasso experimentado pelo aí-ser no tédio profundo ou *taedium vitae* é a experiência do recusarem-se(-nos) — do não (nos) dizerem nada — estas possibilidades de fazer e deixar-fazer, que são inerentes ao ser do aí-ser:

A recusa [ou não dizer, *Versagen*] não diz respeito nem inaugura um entrar em acção [*Verhandlung*, negociação], antes pelo contrário: recusando-o aponta na sua direcção e, assim, na medida em que recusa, dá disso notícia. (GA 29/30, 212)<sup>24</sup>

Ante o vazio, que é diferente de ser nada, apercebo-me do todo de possibilidades que, retido no tempo estagnado, não enceto. O tempo abre-se-me, pois, no seu carácter mais próprio: como instante de decisão que não chega, como amplo horizonte parado e sem relevo do agora presente, que me está exigindo ser roto, sem que eu *possa* fazê-lo. O fracasso é o do meu «poder-ser» existente (ek-sistente) em cada instante, pelo que

<sup>23</sup> „Leergelassenheit als Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende« — é a expressão escolhida como título do primeiro momento do § 31 (GA 29/30, 206), que procura interpretar o fenómeno do tédio profundo nos seus dois momentos de «serenidade vazia» e «retenção». Sublinha-se o aspecto de fracasso [*Versagen*] do mundo, como uma experiência de as coisas «não-nos-dizerem» nada. «No tédio profundo, o aí-ser encontra-se, justamente, colocado ante o ente na sua totalidade, na medida em que o ente que, no tédio, nos envolve não nos concede nenhuma possibilidade nem de fazer nem de deixar fazer. Ele recusa-se na sua totalidade no que respeita a tais possibilidades.»(GA 29/30, 210)

<sup>24</sup> GA 29/30, 211-212: *Wovon sagt es ein Versagen? Von dem, was dem Dasein irgendwie beschieden sein könnte und sollte. Und was ist das? Eben die Möglichkeiten seines Tuns und Lassens. Von diesen Möglichkeiten des Daseins sagt das Versagen. Das Versagen spricht nicht darüber, eröffnet darüber nicht eine Verhandlung, sondern versagen weist es auf sie und macht sie kund, indem es sie versagt.»*

«perspectiva, prospectiva e retrospectiva» [*Hinsicht, Absicht, Rücksicht*] se aplanam e empobrecem numa espécie de longitude estática, impossível de preencher.<sup>25</sup> *Hinsicht* é, aqui, somente, a visão direccionada para o que quer que possa estar presente «à vista»; *Absicht* a visão intencionada do que quer que possamos ter «em vista» (futuro); *Rücksicht* a consideração do que quer que tenhamos tido à vista ou em vista. Toda esta amplitude temporal — o horizonte do tempo no seu todo — mostra-se-nos *em bloco* como o quadro asséptico do que não nos importa, mas por isso, por não poder fazê-lo desaparecer, nos oprime: «indiferentemente de se nos demos tempo ou de se não temos tempo, as três vistas [e a sua aproximação, *Nahnis*] são, de uma vez, uma só» (GA 89, 228). Presos à lonjura do tempo lento, somos desterrados, banidos [*gebannt*] na temporalidade em sentido próprio, da instantaneidade do êxtase. Os êxtases temporais anulam-se, porque na retenção de qualquer projecto, não há esperança, e o vivido é mero peso morto. Num presente inerte, não há nada em perspectiva, nem prospectiva de futuro, nem retrospectiva do sido, mas apenas um empobrecimento de tudo ao mesmo tempo, que se estende interminavelmente.» É, pois, o tempo ele mesmo que fracassa: «*die Zeit selbst versagt sich*» (GA 89, 229).

Ora bem: por isso mesmo, ser banido do pulsar temporal converte-se em *apelo* ao ápice da decisão e resolução de voltar ao tempo, de voltar *a ser*:

O todo do ente que se recusa não anuncia umas possibilidades quaisquer de mim próprio, não informa acerca disso; este anunciar no recusar [*Ansagen im Versagen*] é mas é um *apelar*, o propriamente possibilitante do aí-ser em mim. [...] O indicar anunciando em direcção ao que possibilita autenticamente o aí-ser na sua possibilidade, é um *obrigar que aponta para o único*

<sup>25</sup> GA 29/30, 215: «*dieses Seiende im Ganzen in der genannten Weite nach jeder Hinsicht und in jeder Absicht und für jede Rücksicht. Dergestalt im Ganzen wird das Seiende gleichgültig.*» Casanova (Heidegger, 2003, 169) traduz, respectivamente, por «aspecto», «intuito» e «consideração», sem recurso a uma nota de pé de página para esclarecer as implicações temporais, para que creio que, neste contexto, haveria que chamar a atenção.

*ápice [Spitze] deste possibilitante originário.* Estar-se entediado. [...] A este ser-deixado-ao-abandono pelo ente, que se recusa no seu todo, pertence igualmente um ser-obrigado a ir em direcção ao ápice da autêntica possibilitação do aí-ser enquanto tal. (GA 29/39, 216; Heidegger, 2003: 170-171)

O tédio profundo é um grito brutal à radicalidade do ser, que o humano é, por «levar o ser no seu ser», enquanto puro «poder ser». De aí que o despertar desta tonalidade afectiva seja, no sentido mais profundo, um *revulsivo*. O termo não é de Heidegger, mas traduz bem o que é a queda no meramente ôntico, enquanto sentir do perigo e, portanto, enquanto possibilidade existenciária de salvação: recuperação do ser em propriedade. Ou, dito de outro modo: «se o Dasein não expulsa o tédio, mas antes pelo contrário, uma vez desperta essa tonalidade, consente em aprofundá-la, o tempo desmedidamente longo [...], atravessado pelo relâmpago do instante, pode abrir-se à plenitude dos possíveis» (Auriol, 2013: 395).

O vômito, que exprime o nojo de viver<sup>26</sup>, ante a estagnação do que tão só se estende, sem êxtase possível, é o que permite... curar-se (*heilen*), numa terapia que, concebida à maneira heideggeriana, não procede medicamentosamente, mas mediante uma certa forma de restauração do sagrado (*Heilige*)<sup>27</sup>, do cerne do Dasein como aí (aberto) *ao* ser e *a* ser. O que, como compreendeu Cioran, passa pela recuperação do tempo, de que ficámos privados:

Os outros caem no tempo; eu, pelo meu lado, caí do tempo. À eternidade que se erigia por cima dele sucede essa outra, que se situa por debaixo, zona estéril em que não se experimenta senão um desejo: voltar ao tempo, elevar-se até ele custe o que custar, apropriar-se de uma parcela dele, em que se instalar, fazer-se a ilusão de uma morada.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Veja-se a conexão linguística explícita em GA 89, 220: «*Taedium, Ekel, Überdruß*»

<sup>27</sup> GA 89, 590: «*Therapie. Heilen — das Heile — Heilige*»

<sup>28</sup> Cioran, 1964. Veja-se o capítulo final, «Cair do tempo...»

O moroso demorar-se sem morada: o tédio como urgência do pensar.

Sob a forma interrogativa, Heidegger concebe, pois, a hipótese, que na análise fenomenológica subsequente se verifica, de que uma mesma estrutura une os três patamares do tédio, revelando neles, portanto, um mesmo fenómeno existencial (existenciário), de que toda a gente tem experiência, embora só em alguns casos chegue a ser vivido com radicalidade. Pois, se é certo que «o tédio, afinal, ataca [*greift an*] as raízes do aí-ser, isto é, se essencializa no seu fundamento mais próprio» (GA 29/30, 144-145)<sup>29</sup>, esse ir até à raiz requer, contudo, um ir até *ao fim* ou até *ao fundo* que só na forma mais extrema se dá. Compreender esse extremar-se da essência é, por isso, des-encobrir o que se encobre na trivialidade do dia-a-dia e, portanto, descobrir o mais próprio do *Dasein*, nos seus cimentos: o seu ser-tempo, pura finitude. A procurada articulação interna e originária do fenómeno «tédio ou demora» seria o temporalizar-se do tempo enquanto aí-do-ser, isto é, enquanto essência ex-sistente do humano. Chamaria, por isso, a atenção, em síntese, para os seguintes aspectos.

Em primeiro lugar, este «aprofundamento» [*Tieferwerden*] é, na verdade, simultaneamente, um «a-fundamento». O «ir a fundo» da «interrogação conceptualizante» heideggeriana, mediante a afinação afectiva despertada, tenta acompanhar o «ir ao fundo» [*die Tiefe des Wesens selbst erreichen*], emocionalmente experimentado pelo *Dasein*, que acaba *ins Bodenlose*, sem solo, no exercício ontológico, em que «leva o ser no seu ser» (GA 29/30, 200-201 e 239).

<sup>29</sup> «dass am Ende die Langeweile *an die Wurzeln des Daseins greift*, d.h. in seinem eigensten Grunde west.» Na versão Casanova (Heidegger, 2003: 116): «o fato de o tédio *se arraigar no solo do ser-at*, de ele se essencializar em seu fundamento próprio». Mas o tédio não «se enraíza» no solo do *Dasein*: ataca — isto é, arranca — o *Dasein* do solo ou fundamento, em que a sua existência transcorre «agarrada». A radicalidade do fenómeno consiste em que é uma agressão ao enraizamento do humano no solo da quotidianidade. Tem, portanto, necessariamente, um carácter desestabilizador, perturbador: rouba o assentamento no solo do familiar.



Em segundo lugar, o tédio não é experimentado, propriamente, de maneira gradual e paulatina, mas sempre sob a forma de *um salto*: o tédio ou *não* é apercebido como tal, enganado no «passatempo» (primeira modalidade); ou é percebido *de súbito*, na lentidão do tempo que não passa no estar a passar o tempo, o que então se torna opressivo (segunda modalidade); ou é vivido quotidianamente na rejeição *em bloco* desse mesmo quotidiano ser-no-mundo à beira dos entes intramundanos, entre os que transcorre o seu fazer pela vida e conviver, rejeição total de tudo, isto é, desse todo que pesa e que só negado no vazio da indiferença se pode suportar (terceira modalidade).

Em terceiro lugar, o que neste salto acontece, implicando toda a amplitude do «aí do ser», desde a mera e plana inautenticidade ôntica até ao mais extremo prenúncio do apical ser em propriedade, dá-se sempre sob a forma de uma negação: é do *não* permitir que o tédio irrompa, «enganando» ou «matando» o tempo (nível superficial, exercido na quotidianidade), que, justamente, se salta ao seu contrário — na des-ilusão, no deixar-se inundar do *não-ser* do meramente ôntico, no deixar-se avassalar pelo poder do tempo. No meio, o despontar da ponta: o relâmpago fugaz da negação, enquanto corte e afastamento, do «aí» em que o tempo, estagnado, se detém.

Neste salto, em quarto lugar, a semelhança que o estupor do tédio pudesse ter com a maneira de ser da vida animal, «pobre de mundo», apaga-se completamente. O arrastar-se do tempo no estar aturdido e esmagado da vida, em cada caso, humana, que o peso das coisas, apercebido na sua mera presença — esse embotamento da relação ao intramundano — é, justamente, o que liberta para a descoberta do fugaz lampejo do Ser, que permitiria a abertura de possibilidades. Seria interessante ainda explorar o que, no humano, se guarda de «vida» (na modalidade antropológica) e o que desta se desprende, na experiência ontológica do *Dasein* propriamente dito<sup>30</sup>. No tédio, o animal humano agarra-se ao intra-

<sup>30</sup> Agamben (2002), em diálogo com Heidegger e com Rilke, explora bem esta proximidade e, contudo, total diferença entre o modo de ser humano e o modo de ser animal. Noutra linha, Robson Ramos dos Reis (2012; 2018), procura uma fenomenologia do ser animal (à maneira da vida), mostrando como

mundano, fugindo da sua liberdade, mas a título privativo e não por incapacidade, como a vida animal. Não sendo «pobre de mundo», o ser humano *qua Dasein*, mesmo quando se fecha, abre mundo.

Finalmente, em quinto lugar, na fenomenologia do tédio transparece, portanto, a sua unidade estrutural, o próprio estar a ser do *Dasein*, que ouve, sem querer escutar, o apelo do que se encobre: a necessidade de responder à penúria [*Not*], ao esquecimento do ser, mediante o cuidado. Ao nível individual, em múltiplas situações e contextos humanitários; ao nível colectivo e histórico, naquilo que cunha uma época. Só no exercício pleno do pensar, que sendo conceptual mantém em si desperto o afecto, poderá a filosofia responder a esse desafio e apelo da sua época. Num trecho dos *Cadernos negros*, que Trawny considera procedente de 1938, em resposta à pergunta «em que se tornou o homem?», podemos ler:

Agora tudo — e ele próprio também — pode ser dirigido no sentido de evitar o único perigo, talvez ainda crescente: que o humano não se aborrecer do seu aborrecimento. Esta repulsa obriga-o a esforçar-se por «embelecer» e adornar o ente, de tal modo que estes arranjos o levam a tornar-se, por sua vez, em objecto do empreendimento, e, através disso, a persuadir-se de ter de iniciar um campo de actividade sempre crescente e, por isso, «mais elevado». E, no entanto, o tédio torna-se cada vez mais vazio e mais desafiante, pois constitui *a única e incontornável sombra do Ser*, que ainda pode lançar-se no espaço de abandono do ente. Mas, entretanto, há um chamamento [...]. Pouco sabemos, por enquanto, de até que ponto a solidão do homem deverá avançar, para conseguir chegar a pertencer ao Ser e instituir um carácter fundacional totalmente outro, a partir da verdade do Ser. (GA 94, 490-491. O destaque é da minha responsabilidade.)

a abordagem metafísica heideggeriana, embora abortada quase de nascença, consegue abrir a possibilidade de enfoque do «enigma» da percepção animal, da falta de projecto e da sua correspondente abertura transcendental. O tema é demasiado rico para ser tratado na dependência do que, aqui, nos tem ocupado. Fica apenas anotado.

Porque o tédio urge e insta a pensar, pode ser, no momento individual e no colectivo, a *Grundstimmung* de um outro início: a repulsa pelo ente como resposta à sombra do Ser, na sua verdade desafiante, e o salto da morosidade à instituição e edificação de uma morada, que se sabe, de antemão, sempre necessariamente finita, transitória.



## Sossego — desassossego\*

Sossego e desassossego são termos que traduzem duas formas de experimentar a nossa relação com o tempo, tal como o vivemos: em paz com a vida, tal como ela transcorre, ou em luta com o não a sentir transcorrer ou com a forma como nos assalta e instiga. Em ambos os casos, em calma ou em inquieta turbacão, é o tempo que está em causa, tenhamos ou não plena consciência disso. Não constitui propriamente uma novidade esta constatacção de que faz parte da nossa condiçao a manifestaçao emotiva da nossa temporalidade — isto é, *o sentir* do nosso estar a ser. É, porém, sempre algo realmente novo e sempre paradoxal *fazer* (pela primeira vez) essa experiéncia — do desassossego, mas também do sossego, pois experimentar um implica sempre a experiéncia do outro. Dizia o Conde York que «a paradoxia é uma característica da verdade»<sup>1</sup>. Vamos, pois, dedicar-lhe a nossa atençao.

Impõe-se, contudo, uma reflexao e distinçao prévia. Na verdade, a *experiéncia* (do sossego e do desassossego), não é, sem mais, a vivéncia directa e imediata da situaçao subjectiva, a que responde espontânea e emotivamente, tal como a vivemos no dia-a-dia. Mas também não é a

\* O presente ensaio foi apresentado, em versao de conferéncia ao I Congresso Internacional de Fenomenologia Existencial — II Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia (Natal/Brasil, Setembro 2017), sob o título «Sossego e desassossego: o paradoxo do tempo vivido», e publicado no volume dele resultante: Dutra, E. (Org.), 2018: *O desassossego humano na Contemporaneidade*. Rio de Janeiro, Via Verita: 213-234. Posteriormente revisto e ligeiramente acrescentado, apareceu, com o mesmo título, em *Phainomenon* (Lisboa), vol. 28/2018, 29-48.

<sup>1</sup> *Apud* Heidegger, GA 2: 403.

mera atenção autoconsciente ao vivido, que o apreende objectivando-o, fazendo objecto de observação e de estudo as suas manifestações tanto externas, como internas. Essa forma de tratamento, que também podemos fazer habitualmente e que é própria das ciências positivas, como a Psicologia, é sem dúvida importante para a caracterização e estudo do processo emocional e dos seus componentes orgânicos e psíquicos. Mas aquilo de que quero falar, embora partindo dessa vivência, inicia-se, contudo, sobre ela e vai para além dela, transformando o *acontecimento psicológico* no que vou chamar uma *experiência ontológica*: o encontro com a condição humana no seu carácter temporal. Este não é, pois, percebido à maneira de um conteúdo conceptual, mas apercebido sob a forma do estar a ser assim, enfrentado ao exercício de ser... que é o tempo.

Este breve apontamento, embora meramente enunciativo, serve, pelo menos, para enquadrar metodologicamente a abordagem da nossa questão. Ela será fenomenológica, não tanto no sentido husserliano, que se centraria na descrição de um «objecto de segundo grau» (como a «intuição categorial»), mas no heideggeriano, que procura, no aparecer do sentido, a sua articulação hermenêutica. Partirei, por isso, de três situações, na tentativa de reconstruir fenomenologicamente as experiências que nelas poderão ter lugar.

### O *stress*: puro desassossego

O primeiro exemplo parte de uma situação de *stress*. É talvez uma das hoje mais frequentes experiências de «desassossego». Tem origem na resposta adaptativa do ser humano à contínua solicitação do seu meio ambiente ou circunstância. Caracteriza-se pela ansiedade e cansaço, que podem alcançar extremos patológicos, e se traduzem orgânica e psicologicamente em muitos e variados sintomas, segundo as debilidades de cada um, desde palpitações, elevação da tensão arterial, alterações do sono, proble-

mas digestivos, dores musculares, até irritabilidade, agitação, constante preocupação, perturbações da atenção e memória, da capacidade de tomar decisões e de as executar. No seu estágio extremo, conduz a situações de colapso nervoso, de exaustão ou esgotamento físico, emocional e mental, que Freudenberg<sup>2</sup> descreveu como *burn-out*. A esse estado ligam-se, habitualmente, situações depressivas, potenciadas, às vezes, por sentimentos de culpabilidade, outras vezes ligadas a uma paulatina indiferença ante a vida. Nos estádios intermédios, assiste-se a uma progressão sintomática de comportamentos compulsivos (tiques, adicções, rotinas, agitação psicomotora) e dilatatórios, tendentes a afastar a realização das tarefas solicitadas, a proteger-se, pois, dessa solicitação excessiva, paralelamente a crescente aumento da irritabilidade e da ansiedade. São muitas as variantes e, decerto, bastante conhecidas de uma boa parte da população, quer em idade adulta, quer infantil, sendo a forma de organização social do trabalho produtivo, quer a nível profissional, quer nas fases de formação e aprendizagem, o referente habitual dessa dinâmica de agravamento progressivo dos sintomas.

Ante este panorama, a clínica psicológica preconiza introduzir comportamentos sanígenos de exercício físico, relacionamento e descontração, aconselha praticar técnicas de relaxamento e a procurar passatempos divertidos e compensatórios. Ante tudo, orienta-se pelo princípio clássico de *mens sana in corpore sano* e trata de começar por tentar incutir regras simples, no sentido de fomentar a resiliência, antes de — no melhor dos casos, numa terapia mais longa — poder estabelecer um diálogo frutífero acerca de motivos internos, nos casos em que se detectem.

É neste ponto que me parece importante ter em conta a via fenomenológica de abordagem do *stress*, quer do ponto de vista da descrição do fenómeno, quer no da dela decorrente possível terapia. Heidegger dedica alguma atenção a esta questão, especificamente, nos Seminários de

<sup>2</sup> «Burn out» — «state of mental and physical exhaustion caused by one's professional life». V. Freudenberg, 1974: 159-165.

Zollikon<sup>3</sup>, com algumas indicações muito precisas: (1) a caracterização do *stress* como um fenómeno de «solicitação excessiva», (2) procedente do *mundo quotidiano*, em que o ser humano em cada caso, habita, e que (3) o instiga no seu carácter ek-stático, isto é, enquanto ek-sistente. O fenómeno tem, pois, (4) a estrutura ontológica da existência: o ser projecto lançado e articulado em palavra. O que significa que o Dasein, no *stress*, percebe e expressa com a sua palavra e os seus actos o sentido do *seu ser-no-mundo*. E, portanto, (5) tanto quando age tensamente, quanto quando evita fazê-lo, está a co-responder, de diferentes maneiras, à solicitação do meio, num diálogo implícito com os outros com que convive<sup>4</sup>. Neste contexto, Heidegger chega mesmo a afirmar que (6) o *stress* é um «existenciário», isto é, uma estruturação do ser-em (um mundo), o que lhe confere carácter ontológico e não meramente ôntico.

Esta última referência é especialmente relevante, na medida em que evidencia a estreita relação que se dá no estar em *stress*, enquanto comportamento ôntico, com a queda ou entrega ao mundo, enquanto traço ontológico do Dasein<sup>5</sup>. Vamos aprofundá-la na sua riqueza potencial, seguindo a via que o próprio Heidegger põe em prática em *Ser e Tempo* com a análise do medo<sup>6</sup>. Encontraríamos a seguinte estrutura triádica: *ante* algo

<sup>3</sup> Heidegger, 1994: 180-187; 2017: 151-156. Embora a referência das citações seja dupla, para facilitar o cotejo (no original alemão e na 3ª edição brasileira), todos os textos são citados em tradução própria. A publicação de materiais e anotações de Heidegger, preparatórios da sessão dos seminários dedicados a esta questão, revela bem a importância que lhe atribuiu. Na recente edição dos Seminários na *Gesamtausgabe*: GA 89, 583-601. Parece-me especialmente interessante a referência de Heidegger a diversos autores do foro da medicina psicossomática, com trabalhos sobre o conceito de *stress*: Dührssen, Jores, Schwidder, Schulte, Plügge, Bergmann.

<sup>4</sup> Heidegger, 1994: 183; 2017: 153: «Na medida em que é com outros (*Mitsein*) e permanece essencialmente em referência àqueles com quem convive, a linguagem enquanto tal é diálogo».

<sup>5</sup> Pelo sentido marcadamente *social* da exigência, que define o fenómeno do *stress*, o seu cunho ontológico revela, fundamentalmente, o que em *Ser e Tempo* era caracterizado como «queda», *Verfallen*. Veja-se Heidegger, 1994: 180; 2017: 151. Maria de Fátima Prado (2003: 78 ss.) salienta bem a importância desta referência, no contexto terapêutico, enquanto apelo à resiliência do paciente e, portanto, à autenticidade do Dasein.

<sup>6</sup> No § 30, a fenomenologia do medo (GA 2: 140-142) explora a rede de referências estruturais que manifestam a intencionalidade implícita dessa modalidade afectiva, encontrando-se três direcções do olhar: o «ante quê» (*Wovon*), o «por quem» ou «em virtude de quem» (*Worum*) e o comportamento própria-



(*das Wovor*), que nos provoca, e em virtude de experimentarmos o nosso Dasein ele mesmo (*das Worum*) como provocado, sentimo-nos obrigados a responder, articulando o nosso comportamento em função do provocante.

O *primeiro momento* — o ante quê (*Wovor*) — indica a situação intramundana, constantemente presente em forma de exigência. Esse carácter revela a sua presença nas nossas expectativas e experiências vitais, no nosso estar-ocupados uns com os outros, no meio das coisas que nos rodeiam. Não seria apercebido como tal exigência, se o Dasein não tivesse entre as suas possibilidades de compreender ou entender o *sentir-se (afectivamente) lançado ou obrigado* a responder de um modo determinado ao que o insta. É, portanto, o *cuidado* de ser-no-mundo que funda essa expectativa de sentido e urge corresponder-lhe, mediante o procedimento mais adequado. Se pudesse alguém não ser constitutivamente no mundo, não se sentiria instado a agir, não padeceria de *stress*. Ocupado nos seus afazeres, na interacção com os outros e à beira das coisas, é, no entanto, *consigo mesmo* que o Dasein está preocupado, cuidando da qualidade da sua resposta profissional e solícita aos outros (individual ou institucionalmente), que com ele convivem. É pela sua relação com os outros no mundo que pode estar em *stress*. E, na verdade, há também uma certa antecipação e inquietude do carácter potencialmente insuficiente da nossa resposta ao que se espera de nós. O terceiro momento estrutural, na verdade, é *o estar urgido a agir*, propriamente dito, o *ter de agir*. Nele se articula dinamicamente o exigente (a situação mundana) com aquele em virtude de [*Worum*] quem a urgência é sentida como tal — o próprio Dasein (o segundo momento).

O fenómeno do *stress* revela, então, um *abrir-se do mundo como o horizonte em que o ser humano só tem sentido enquanto cumpre* com precisão a

mente dito na sua execução, ou seja, no seu *Vollzugssinn*, segundo a designação de 1921/22. Desse modo, diz Heidegger, é a própria «estrutura da afectividade (*Befindlichkeit*) em geral que vem ao de cima» (GA 2: 140). Esta última afirmação, por mim sublinhada, autoriza, pois, a encarar formalmente, do mesmo modo, qualquer outro fenómeno afectivo.

função, que lhe é exigida, sendo potencialmente nocivo (para si mesmo e para outros, no mundo) não a cumprir. Na perspectiva do *stress*, o mundo é o que exige eficiência e o Dasein é quem responde a essa exigência com — poderíamos dizer — a sua vida, sacrificando o seu bem-estar ao desempenho da sua função, seja ela profissional ou pessoal. Todas as situações em que essa resposta funcional (própria ou alheia) é sentida como imperiosa e, simultaneamente, como correndo o risco de falhar são situações de *stress*, potencialmente patogénicas, se levadas ao seu extremo.

Esta descrição desenha, no entanto, um quadro que é o da actualidade, em que a modernidade culmina na civilização tecnológica — o paradigma a que Heidegger deu o nome de *Ge-stell*. É nesta época que o dia-a-dia do trabalho e da convivência familiar está organizado segundo pautas e horários rígidos e exigentes, que fragmentam a realidade em parcelas, desconexas entre si, e modelam os projectos de vida de acordo com as necessidades de uma sociedade industrial, tecnocraticamente planificada. O Dasein só tem aí lugar sucumbindo ao sistema, *caindo* nele: portanto, reduzido à sua dimensão antropológica, intramundana, *carente de integridade*. Controlado, sem disso se dar conta, não pode escapar à mecânica de que faz parte, como uma peça mais. *Mas pode adoecer*: é o preço de uma liberdade ilusória — a de não querer suportar a exigente rotina da programação social do trabalho, do lazer e da própria vida privada, sem que nada jogue com nada.

O problema não é só a velocidade a que tudo se passa, é sobretudo a falta de sentido, a incapacidade de articular os diferentes momentos, de que resta a mera e mecânica sequencialidade na nossa consciência. Na análise heideggeriana, em Zollikon, esta experiência é designada como «dimensão abstracta da sensação sensorial isolada», que relaciona com o carácter «estimulante» presente no *stress* (*Stressreiz, das Reizende*)<sup>7</sup>. O

<sup>7</sup> Heidegger, 1994: 181; 2017: 151. O termo alemão *Reiz* significa «estímulo», mas também «encanto». *Das Reizende* é o «estimulante», no sentido de provocar uma resposta, mas também no de ser encantador. Nesta passagem, Heidegger contrasta a dimensão «abstracta» de qualquer afecção sensorial, com a existencial, relativa ao morar e demorar-se do homem no seu mundo, «*alltäglichen Sichaufhalten des Menschen in seiner Welt*».

comportamento estressado responde aos estímulos intramundanos um a um, numa sequência «abstracta», isolada. Não é a mesma coisa, por exemplo, reagir a um estímulo acústico como uma buzina, no meio do tráfego urbano, que sentir-se encantado ao ouvir uma música, na sua continuidade e ritmo. No primeiro caso, o estímulo *corta uma execução*, obrigando a uma resposta, afectivamente matizada, seja a de atender à situação, seja a de ignorar o som incómodo, seja com susto, com cólera, ou com outra reacção emotiva. No segundo, o estímulo musical pode, justamente, ser a ocasião de um deixar-se levar pelo tempo, com deleite e vagar.

Byung-Chul Han, filósofo de origem coreana, fala, por sua vez, da «atomização do tempo», como característica da nossa época da informação, considerando que a experiência da «aceleração» não é senão um epifenómeno da dispersão temporal da vida:

a informação apresenta um novo paradigma. No seu interior, habita outra temporalidade muito diferente. É uma manifestação do tempo atomizado, de um tempo de pontos. Entre os pontos, abre-se necessariamente um vazio, no qual nada sucede, não se produz sensação alguma. [...] Os intervalos nos quais nada sucede causam tédio. Ou apresentam-se como uma ameaça, uma vez que onde nada sucede onde a intencionalidade se reduz a nada, está a morte. Deste modo, o tempo de pontos sente o impulso de suprimir ou encurtar os intervalos vazios. Para evitar que se demorem demasiado, tenta-se que as sensações se sucedam cada vez mais depressa. Produz-se uma aceleração cada vez mais histérica da sucessão de acontecimentos ou fragmentos, que se estende a todos os âmbitos da vida. A falta de tensão narrativa faz com que o tempo atomizado não possa manter a atenção de maneira duradoura, [...] com que a percepção se abasteça constantemente de novidades e radicalismos. O tempo de pontos não permite qualquer demora contemplativa. O tempo atomizado é um tempo

descontínuo. Nada liga os acontecimentos entre si gerando uma relação — quer dizer, uma duração<sup>8</sup>.

Perdida em tarefas exigentes mas efémeras, sempre substituídas por outras semelhantes e igualmente sem sintonia nem relação de continuidade, a vida de cada um corre aceleradamente e sem sabor para um fim, que não seria uma morte, mas um mero «extinguir-se», de quem não chegou a viver plenamente<sup>9</sup>. Desistir desta dinâmica — parar — é o que acontece ao ficar-se doente. Começa por ser o corpo a manifestar o cansaço, a exaustão; a agitação, o frenesim; as palpitações, a tensão alta. Junta-se-lhe a ansiedade, a falta de um sono descansado, a perda de memória, a incapacidade de concentração. O rendimento mental começa a claudicar, o comportamento descontrola-se, a função deixa de ser cumprida como devia. Ao esgotamento, junta-se o sentimento de culpa, a vergonha pela incapacidade de corresponder ao seu papel, a depressão. Aos aspectos orgânicos e psicológicos do *stress* juntam-se o seu alcance socio-cultural, numa civilização em que o tempo é ingrediente de um movimento de ritmo acelerado e de pausas estratégicas, não sendo tolerados os fracassos. É um fenómeno epocal.

Na análise fenomenológica, o *stress* aparece como o fenómeno que expressa esta aceleração de um tempo sem tempo para hiatos e demoras, um contínuo de momentos fragmentários, de urgências diferentes sucedendo-se ininterruptamente sem estarem ligadas entre si. O Dasein de cada um

<sup>8</sup> Veja-se Han, 2016: 35. Esta leitura do paradigma da sociedade da informação contemporânea sustenta-se numa comparação com os paradigmas mítico e histórico, ambos narrativos: «O tempo mítico e histórico, em contrapartida, não deixam qualquer vazio, uma vez que a imagem e a linha não têm intervalo algum. Constroem uma continuidade narrativa. [...] O tempo atomizado é um tempo descontínuo. Nada liga os acontecimentos entre si gerando uma relação — quer dizer, uma duração.»

<sup>9</sup> Han, 2016: 13-14: «É um paradoxo que a sua vida, que ele tanto procura alongar por meio de uma política de saúde estrita, acabe prematuramente. Expira a destempo em vez de morrer. [...] Se a vida carece de qualquer forma de unidade de sentido, acaba a destempo. É difícil morrer num mundo em que o final e a conclusão foram deslocados por uma interminável corrida sem rumo, uma incompletude permanente e um começo sempre novo.»

vive esse tempo como pode: inautenticamente, como toda a gente, ou procurando evitar cair-lhe nas garras. Nem todo o Dasein sucumbe ao vórtice do tempo. Mas não é fácil contornar a forma de vida da grande metrópole global, que não contempla a demora. O desassossegado sentir-se urgido impede que as pausas estratégicas sirvam para algo mais que para descansar, antes de retomar a corrida. Não há sossego. A inquietude traduz a urgência e a aceleração do ritmo vital no tempo que passa. Não há lugar para a serenidade, para sentir o que Bergson chamou «duração»: «a forma que toma a sucessão dos nossos estados de consciência, quando o nosso eu se deixa viver, quando *se abstém de estabelecer uma separação* entre o estado presente e os anteriores» (Bergson, 2007: 74), sendo «um jorro ininterrupto de novidade» (Bergson, 2009: 9). É nessa possibilidade de se abster que reside o libertar-se.

No *stress*, o Dasein, senhor do mundo, não é senhor de si, do seu tempo.

## O tédio: sossego desassossegado

Mais complexo é o fenómeno do tédio. Parecendo uma experiência contrária à do *stress*, tem com esta um *duplo parentesco* fundamental: (1) a comum condição de ser um *especial sentimento do tempo*, que, em vez de padecer o seu passar imparável, sofre a sua estagnação, o seu não passar; e (2) o facto de ser *particularmente afim à forma de vida contemporânea*. Esta última característica está na base de muitos estudos, chegando a tipificar-se como «neurose do tédio», cuja etiologia poderia descrever-se assim:

Os tediosos, em geral, aparecem tensos, com uma expressão artificial, padronizada, preocupados com queixas difusas. Queixam-se da monotonia da vida. Querem solucionar os seus problemas através de palpites, pílulas mágicas e testes vocacionais, e outros recursos fictícios. Tudo isto implica, frequentemente, uma atitude passiva e até mesmo uma incapacidade de enfrentar

o futuro. A ocupação com rádio e televisão torna-se quase uma actividade compulsiva e a não aquisição rápida dos bens de consumo desencadeia grandes frustrações. O afecto é bloqueado pela agressividade contra si mesmo e contra os outros. Por outro lado, esta alienação em si mesma provoca grandes cargas do sentimento de culpa e leva à incapacidade de amar no sentido puro e profundo da palavra, acentuando somente o desejo de posse. A maior parte desta problemática fica contida atrás de uma máscara de frieza e inércia. (Spanoudis, 1997: 53)

À margem da sua consideração como patologia, Heidegger dedicou a este fenómeno uma atenção superlativa nas suas célebres lições de 1929/1930<sup>10</sup>, considerando-o, junto com a angústia, a «via régia» da Ontologia<sup>11</sup>, porquanto a sua incidência denotava a sensibilidade do próprio Dasein à sua temporalidade, bem como à sua condição de ser-no-mundo. No tédio, o projecto de mundo esvaziava-se, pelo que, no seu estágio extremo, o ser humano se enfrentava ao peso insuportável do seu próprio estar a ser, sem sentido nem destino. O *aparente sossego da indiferença* ante o mundo comportava, em simultâneo, um *profundo desassossego, manifesto como horror e nojo de viver*. Porque não se trata aqui de uma calma serena e distanciada das coisas, mas de uma repulsa por aquilo a que se esteve entregue e cuja presença ingente permanece no ser repudiada. É a pura experiência do paradoxo.

No seu estágio terminal — o «estar-se entediado» — é o «tédio autêntico» (Heidegger, 1994, 261; 2017, 208.), raiano da melancolia, que só alguns humanos alcançam na sua radicalidade. Ele é precedido por formas mais superficiais e correntes, eventualmente neuróticas, em que, segundo Heidegger, a experiência do tempo longo se faz sentir (1) na *impaciência*,

<sup>10</sup> GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, de que há tradução brasileira de Marco Casanova.

<sup>11</sup> V. o quinto ensaio deste livro.

apacada pelo passatempo, ou (2) no *aborrecer-se* na prática vital quotidiana, sem poder identificar nenhum objecto especificamente tedioso<sup>12</sup>.

Fernando Pessoa, contemporâneo de Heidegger, também descreveu este fenómeno na sua obra ortónima e heterónima, com extraordinária acuidade:

O que tenho sobretudo é cansaço, e aquele desassossego que é gémeo do cansaço quando este não tem outra razão de ser senão o estar sendo. [...] O insuportável tédio de todas estas caras, [...] horrorosas porque existem, maré separada das coisas vivas que me são alheias... (Pessoa, 2001, 312)  
Não é o tédio a doença do aborrecimento de nada ter que fazer, mas a doença maior de se sentir que não vale a pena fazer nada. E, sendo assim, quanto mais que fazer, mais há que sentir. (Pessoa, 2001: 392).

Há no tédio profundo, de que fala o *Livro do Desassossego*, mas também tantos poemas de Álvaro de Campos e alguns ortónimos, uma coalescência de calma inerte e de inquietude, que caracteriza pregnante um estado de indiferença ante o mundo, marcado pelo sofrimento derivado desse esvaziamento de objecto de desejo. Em palavras de Heidegger: «o mundano retira-se e, sem me amparar nele, fico desamparado.»<sup>13</sup> Esse desamparo, impregnando o modo de sentir, chega a converter-se em atitude que, pela presença constante em todos os actos vitais, vividos como se o não fossem, se traduz na experiência de paragem do tempo, na dilação sem objecto, do presente. Diz Pessoa:

12 Recordem-se as três as formas de tédio, na análise de Heidegger, antes demoradamente analisadas: (1) *Das Gelangweiltwerden von etwas*, que traduzo como «o ser entediado por algo», ou tédio «superficial»; (2) *Das Sichlangweilen bei etwas* — «o entediar-se» à beira das coisas, forma intermédia, em que o «algo» desaparece, nada havendo de especialmente tedioso; e (3) *Es ist einem langweilig* — «o estar-se entediado», que revela o profundo nojo de viver, independente de qualquer situação concreta.

<sup>13</sup> Heidegger, 1994: 261; 2017: 208: «Das Welthafte hat sich dann entzogen, und ich habe keinen Halt mehr, werde ratlos.»

... viajei, mas não vivi. Levei de um lado para o outro, de norte para sul., de leste para oeste, (1) o cansaço de ter tido um passado, (2) o tédio de viver um presente, e (3) o desassossego de ter que ter um futuro. Mas tanto me esforço que fico todo no presente, matando dentro de mim o passado e o futuro. (Pessoa, 2001: 492).

Assim sendo, os êxtases temporais anulam-se, porque se inibe a esperança no novo a vir, e o vivido só se percebe como peso morto. O desassossego do futuro e do passado morrem num presente inerte, carente do palpitar do instante, que apenas se estende interminavelmente. Ninguém como Pessoa soube descrever melhor esta forma de estar no mundo<sup>14</sup>. Heidegger, que lamentavelmente não o leu, está, porém, muito próximo quando resume este estado dizendo que «deixa de haver futuro, nem passado, nem presente» e que o tédio é o acontecimento de «um apelo ou exigência do ser, que não é registada ou apreendida»<sup>15</sup>. O «ser interpelado» pelo mundo — portanto, o estar-aberto do *aí-do-ser* — desaparece, ao eliminar-se a tensão. José Gil, que tematizou este fenómeno em Pessoa, acentua por isso, com agudeza, o que chama «um estado misto» enquanto «movimento da génese do tédio», que implica «a paralisia do desejo» e «o desejo fortíssimo de sair dessa paralisia», «movimento esse que mais se assemelha à dinâmica do desassossego», permitindo, afinal, fugir aos impasses fatigosos deste e, na linha do sonho-criação, romper a paralisia do tédio<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> A este propósito, leia-se o estudo de Gabriela Pó, 2015.

<sup>15</sup> Heidegger, 1994: 261; 2017: 208: «In der Langeweile ereignet sich der unerfasste Anspruch des Seins».

<sup>16</sup> Gil, 2013: 104-105. A tese ambiciosa de Gil, nesta obra, consiste em afirmar o surgir da criatividade heteronímica a partir da dissolução do eu pelo desassossego: «poder-se-ia considerar o tédio como o avesso do desassossego (no seu regime de produção do sonho) [...]. O desassossego é puro movimento de vida, indo sempre além dos pólos opostos que encontra; o tédio esvazia o mundo e o sonhador de toda a avida, congelando os contrários e fazendo desaparecer o movimento; o desassossego pode libertar, o tédio aprisiona; o desassossego dissolve o «eu», o tédio enquista-o de cisões e dilemas; a dissolução do «eu» pelo desassossego provoca um devir-outro múltiplo — por isso no *Livro do Desassossego* nascem, aqui e ali, a



Otto Fenichel, psicanalista da segunda geração, também chamara a atenção para a alteração da experiência do tempo, relacionando-a primordialmente com o prazer (extático) e o desprazer (monotonia). Num importante artigo de 1934 — contemporâneo, pois, das abordagens de Heidegger e de Pessoa —, começa por reconhecer a complexidade do objecto de estudo, referindo, que «do ponto de vista psicológico, são provavelmente vários os estados ou modos de comportamento que se descrevem sob o nome de tédio»<sup>17</sup>, podendo apresentar-se em forma patológica ou numa mais «inócua» e «normal» (*harmlose, normale*). Mas considera que

é fácil encontrar o que de há de comum entre ambas: *algo esperado não tem lugar*. Na primeira, porque a acção impulsiva esperada é reprimida/recalcada pela angústia; na segunda, porque as condições da situação real não permitem a distensão. (Fenichel, 1985: 307).

Em ambos os casos, portanto, a pedra angular é colocada na *tensão*, seja ela provocada endógena ou exogenamente. Enquanto no vulgar «aborrecer-se», é a situação vivida que não permite a realização de uma acção com sentido, havendo pois um objecto externo motivador da frustração; no caso doentio, é a tensão ligada ao recalçamento do impulso, que causa angústia, e à conseqüente inibição da acção, como mecanismo de defesa. Fenichel compreende, pois, o tédio como um *conflito interior* entre o desprazer ligado ao impulso (do *id*), e o prazer ligado (pelo *ego*) à ausência do mesmo: a carga e a descarga<sup>18</sup>. Poderíamos dizer que o desas-

escrita de Alberto Caeiro, a escrita de Campos, a de Ricardo Reis... Pelo contrário, a petrificação do “eu” no tédio é, muitas vezes assimilada por Bernardo Soares à impossibilidade de se tornar outro — como se o devir-outro o libertasse do horror do tédio.» (ibi. 113)

<sup>17</sup> O estudo de Fenichel, «Zur Psychologie der Langeweile», foi inicialmente publicado em *Imago* 20 (1934) e reeditado em inglês em *Collected Papers*, New York: Norton, 1954. O destaque é meu. É importante a articulação de ambas as modalidades de tédio, bem como a atenção à diferença entre ambas.

<sup>18</sup> Também Heidegger (GA 89: 585-588) atende a este contraste, relacionando *stress* e tédio. Mas enquanto a explicação psicossomática de Schulte, a que alude, entendia esta oposição (*Belastung-Entlastung*)

sossego do primeiro é compensado pelo aparente *sossego* proporcionado pelo segundo. Mas a nostalgia do impulso e da sua realização não desaparece completamente. A sua hipótese é, então, que

Quem «se entedia», em sentido próprio, procura um objecto, não para dar saída aos impulsos da pulsão, mas para, com a ajuda destes, *dar à pulsão uma meta*. A tensão pulsional está lá, mas falta à pulsão um destino. O tédio tem de ser um estado de tensão pulsional no caso de fins reprimidos/recalcados, mas de tal modo que a tensão ainda se deixa notar, pelo que em pleno conflito de recalçamento se procura ajuda no mundo exterior. Quem se entedia parece-se a quem, ao esquecer-se de um nome, quer que os outros lho recordem. Esta fórmula, correcta mas não específica, permite-nos, mesmo assim, compreender a «incapacidade de se deixar incitar». (Fenichel, 1985: 298-299).

O quadro analítico vem, pois, introduzir um elemento fundamental na compreensão do fenómeno do tédio: a *tensão conflitual*. Mais importante que a hipotética tópica da origem dos impulsos, parece-me ser a sua detecção e registo. Pois o sossego, enquanto experiência vivida, não é um fenómeno inicial. É sempre a contra-resposta a um desassossego, sentido como urgência e desprazer. É uma calma tensa, à espera de uma transição, muito antes de poder chegar a ser a serena quietude, que deixa atrás a indigência de sentido. No seu carácter paradoxal, o tédio oferece-nos uma evidência do que pode ser a carência de um projecto vital.

como o conflito entre motivos exógenos e endógenos, destinando-se a descarga a aligeirar a (sobre)carga da situação externa, Heidegger (GA 89: 594) chama a atenção para que é o Dasein quem tem como carácter próprio o ter a sua própria «carga»: o «ter de carregar» consigo mesmo — *der Lastcharakter des Daseins* — o estar disso «encarregado» (*auszutragen*).

## Sossego: o gozo do momento

Outras situações há, porém, em que a aparente ausência de um projecto de vida, com o conseqüente deter-se do tempo, suspenso num presente sem futuro nascente, não dá origem a um sentimento de vazio, nem a uma atitude de tédio prolongado, mas a uma espera serena, que sem ser projectiva, não anula a possibilidade do gosto de viver, experimentando o tempo como «vagar». Heidegger menciona-o, sem nele se deter, com a sua imagem latina: o *carpe diem*, que manifesta um «colher — disfrutar — com vagar» (GA 89, 358), a que, noutra anotação, alude como «o tempo regalado — o tempo aproveitado e como tal ofertado; o tempo que «temos», a que estamos referidos, que nos importa, «em» que nos demoramos» (GA 89, 376).

Na actualidade, Byung-Chul Han (2016) tem chamado poderosamente a atenção para o que considera ser a necessidade de uma recuperação da capacidade para a *vita contemplativa*, isto é, para o que chama a «arte da demora». Comparando a nossa contemporaneidade com outras épocas históricas, Han alerta para que o privilégio atribuído à *vita activa*, tão claramente defendido por Hannah Arendt, por exemplo, como característica do mais humano do homem, no fundo, acaba por contribuir para o relegar para o nível de um mero *animal laborans* e para o desviar da tarefa primordial do pensamento, que ela, contudo, considerava a mais alta possibilidade humana. Pois a reflexão necessita tempo e «casa mal» com «a inquietação hiperactiva, a agitação e o desassossego actuais» (Han, 2016, 129). Neste sentido, retoma o fio de pensamento sobre o tédio, que o seu mestre Heidegger, em 1929, iniciara. Retoma — não tanto no sentido de uma descrição fenomenológica, nem de uma análise ontológico-existencial, como o mestre fizera, mas no de uma proposta de leitura da contemporaneidade, em que esta aparece marcada pela *falta de resistência ao tédio* e pela incapacidade de sentir o que o autor, numa evocação de Marcel Proust, chama o «aroma do tempo». A insofribilidade do aborrecimento promove a entrega ao passatempo, ao vórtice da acti-

vidade compulsiva, à procura da satisfação imediata, impedindo a configuração de um momento reflexivo e contemplativo. Pelo contrário, na proposta de Proust, ao saborear a *petite Madeleine* demolhada no chá, o protagonista sente ter-lhe sido concedido «um pouco de tempo puro», a duração intensa e aromática da recordação e da saudade, o despertar da beleza.

Os aromas e os cheiros entregam-se por completo ao passado, geram amplos espaços temporais. E, dessa maneira instalam as bases para as primeiras recordações. Um único aroma é capaz de fazer reviver um universo da infância já dado por perdido. [...] O aroma é lento. Por isso não se adequa... à época da pressa. Os aromas não podem suceder-se à mesma velocidade que as imagens ópticas. Ao contrário destas últimas, não se deixam sequer acelerar. [...] Em contrapartida, a época da pressa é um tempo de visão cinematográfica. Acelera o mundo, transformando-o num «desfile cinematográfico de coisas». O tempo acelera-se numa mera sucessão de presentes. A época da pressa não tem aroma. O aroma do tempo é uma manifestação da duração. Recusa a acção, o gozo imediato. É indirecto, procede a rodeios, é mediado. [...] O belo corresponde à duração, a uma síntese contemplativa. Não é o esplendor ou a atracção fugaz, mas uma persistência, uma fosforescência das coisas. [...] Só quando alguém se detém a contemplar, em recolhimento estético, as coisas revelam a sua beleza, a sua essência aromática. Esta compõe-se de sedimentos temporais que fosforescem. (Han, 2016: 60-64)

A leitura que Han faz de Proust leva-o a uma recuperação do tempo longo, que abre o encontro não com o tedioso, que suscita recusa e a tensão mais ou menos profunda do desprazer, mas com o *gozo da vida vivida* na amplitude temporal do já sido, que perdura não como algo objectivamente enfocado, mas como um aroma intenso e ressonante. É este um momento de sossego e apaziguamento do mundo, num trajecto não tanto pelo passado, como pela sua presença criadora.

Fazer uma experiência desta natureza pressupõe, no entanto, o conhecimento da passagem atribulada da existência no seu sentir-se instada e vulnerável, sentimentos que dão à vida o seu sentido mais próprio não como rotina, mas como «aventura»: *ad ventura*. Assim lemos o Ricardo Reis de Pessoa, que colhe o presente como quem nele se detém sem mais:

Ao longe os montes têm neve ao sol,  
mas é suave já o frio calmo  
que alisa e agudece  
os dardos do sol alto.  
Hoje, Neera, não nos escondamos.  
Nada nos falta, porque nada somos.  
Não esperamos nada  
e temos frio ao sol.  
Mas tal como é, gozemos o momento,  
solenes na alegria levemente,  
e aguardando a morte  
como quem a conhece.<sup>19</sup>

Pessoa, que fez a experiência do profundo desassossego e da dolorosa estagnação, conhece também a calma de nada esperar, gozando a gratuidade do momento de frio, ao sol. «Nada nos falta, porque nada somos.» Alheia a qualquer projecto propriamente dito, a experiência venturosa do tempo como pura duração, que nós mesmos somos, abre então a compreensão do que um sossego possa ser.

<sup>19</sup> Pessoa, 1994: 25.

## A experiência da temporalidade

Chegamos, pois, ao fim do nosso caminho. As três situações, que nos serviram de exemplo, traduzem diferentes formas existenciais de *encontro com a nossa temporalidade*. Não se trata meramente da «consciência imanente do tempo», à maneira do que Paul Ricoeur (Ricoeur, 1992: 168) chamou «o infeliz esquema husserliano», construído horizontalmente sobre a série de «agoras», e cuja falta de «espessura» também fora assinalada por Merleau-Ponty, na sua análise crítica<sup>20</sup>. Trata-se do tempo na medida em que constitui uma totalidade viva, a *articulação dinâmica da existência* de cada um: um tempo pleno e rico, em profundidade e projecção extática, capaz de ser saboreado, sem perder a sua orientação para a vida; ou um tempo vazio mas tenso, recluso na imanência do nojo pela existência (própria e alheia), como um todo; ou ainda o tempo fragmentado e imparável, que, em vez de fluir como o próprio sangue, é canalizado para um recipiente sem fundo que acelera o seu passar.

Do ponto de vista fenomenológico, as três experiências, nas suas derivações e matizes, não revelam a mesma correlação estrutural. Embora, em todas elas, seja em virtude do Dasein ele mesmo que o mundo se abre na relação, esta apresenta-se em diversas modalidades.

No *stress*, é o mundo quotidiano que se mostra sob a forma de uma provocação controladora da actuação vital do ser humano, do seu trabalho. O cuidado responde à urgência com inquietude e preocupação continuadas, desenhando essa relação como a de um desassossego insofrível, que aspira ao sossego.

No nível mais primário do tédio, que Heidegger descreve, é também o mundo quotidiano o correlato existencial do Dasein, sob a forma do

<sup>20</sup> «A solução de todos os problemas de transcendência encontra-se na espessura do presente pré-objectivo» (Merleau-Ponty, 1945: 495), que justamente não está contemplada no esquema husserliano de *A consciência íntima do tempo*. Na verdade, «o tempo como objecto imanente de uma consciência é um tempo nivelado; dito de outro modo, já não é tempo» (Merleau-Ponty, 1945: 474).

«tedioso». A inquietude desta presença, revela uma forma de estar semelhante à do *stress*: o sentir-se pendente das coisas e situações do mundo-ambiente, que são ou não são apelativas. O desassossego aplaca-se ao nível intramundano. Em contrapartida, ao nível do «entediarse à beira dos entes», que constitui a forma intermédia do tédio, o correlato do Dasein é o ente que ele próprio é, e o desassossego cresce, porque nenhum ente pode entretê-lo no seu encontro consigo mesmo. O cuidado procura-se a si mesmo, na solidão mais própria, e destaca-se dos entes em que se perde. Abre, assim, uma via para a plena autenticidade. Esta só acontece, porém, se o Dasein toca o fundo do seu ser na vacuidade abissal do tédio profundo. Neste, é com a própria dimensão de «aí do ser» que o «ser aí» se encontra: a estrutura temporal do cuidado, paralisada no retrocesso surdo ante a vida. A cristalização do tempo é a morte do estar a ser, o deter-se do ser-no-mundo. É esse o *fundo sossegado do desassossego* no «estar-se entediado».

Estes dois fenómenos, cada um à sua maneira, expressam a desagregação do carácter extático do tempo da existência. No caso do *stress*, pelo estar expectante ou *pendente de um futuro imediato* a que se substitui outro momento ulterior, e outro e outro. Não há sossego, porque se está dependente da corrente do que é exigido e há que fazer. A agitação é promovida pelo intramundano. No caso do tédio, na graduação dos seus três matizes, o carácter extático anula-se na *dilação indefinida do momento*, sem passado nem futuro e, portanto, sem sentimento do agora, que define o presente. A calma do aborrecimento não é sossego, embora paradoxalmente se lhe pareça, em superfície.

A experiência do sossego só se faz, então, quando o desassossego do intramundano é vencido no gozo do momento, em que o ser-no-mundo se manifesta em plenitude temporal, quando o presente tem profundidade e perspectiva, sem estar na dependência das coisas. No sereno entregar-se ao *ser-o-aí do ser* de tudo quanto nos vem (quanto nos veio) ao encontro, abre-se-nos o que poderá estar a caminho... inclusive a morte,

certa mas em incerta hora. Essa experiência requer, contudo, o estar desperto para ela — ou seja, ter conhecido e vencido o desassossego, estar «preparado» para ela, como costuma dizer-se.

Quer na desorientação do *stress*, em que o homem, arrastado pelo seu apego ao intramundano, deseja desesperadamente um sossego, para o qual não consegue ter tempo; quer nos diversos matizes do tédio ligeiro, que se afoga em passatempos, no uso das coisas e com o afã de evitar enfrentar-se ao tempo; quer no tédio profundo, em que a tensão entre o desejo do mundo e a sua anulação se manifestam num estranho sofrimento, tanto maior quanto mais ocupado se está; quer mesmo na experiência serena do aroma que perdura no presente vivo — em todos estes fenómenos assistimos ao paradoxo do tempo vivido, à presença da inquietude na calma e da calma na inquietude. Mas só o vencer desta permite o autêntico repouso do Dasein no seu ser próprio: a abertura serena ao que *aí* vem ao seu encontro.



## Amor e «nostridade» em Binswanger\*

Para quem se encontra com Binswanger no contexto de uma abordagem já amadurecida do pensamento de Heidegger, é difícil não encontrar nele, quase imediatamente, uma clara incompreensão do conceito central de cuidado (*Sorge*). Não apenas porque Heidegger chame para isso a atenção, nos Seminários de Zollikon, mas porque a leitura da obra fundamental de Binswanger, sobre as formas e o conhecimento da existência humana<sup>1</sup>, põe em evidência desde as suas primeiras páginas essa tergiversação do que, em *Ser e Tempo*, é uma noção estruturante, rica em matizes e irredutível aos contornos de um fenômeno psicológico ou comportamental estrito, antropológicamente definido.

Dito isto, pode o experimentado leitor de Heidegger tomar dois caminhos divergentes: encontrar o ensaio binswangeriano como uma derivação ou aplicação antropológica possível, apesar da sua equivocidade, da ontologia fenomenológico-hermenêutica heideggeriana, aspirando a pôr a descoberto meta-ontologicamente manifestações importantes da facticidade da existência humana; ou remeter-se a uma hermenêutica histórica mais ortodoxa, num quadro mais estritamente heideggeriano, escolhendo ser mais atento à fidelidade conceptual que à sua potencial dinâmica con-

\* Anterior publicação: «A nostridade como «aí» do ser. O Dasein para Binswanger». In: Feijóo & Lessa (Org.), *Daseinsanálise Hoje*. Rio de Janeiro: Ed. IFEN, 2019, 15-48.

<sup>1</sup> Publicada em 1942, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, de Binswanger, será aqui citada pela 2ª ed., 1953, idêntica à 1ª. A minha tradução do título como *Formas fundamentais e conhecimento da existência humana* obedece à consideração, a explicitar mais adiante, da compreensão binswangeriana do termo *Dasein* como existência.

figuradora. Sem descuidar alguns aspectos incontornáveis desta segunda via, nomeadamente por contraste, é a primeira que gostaria de tematizar aqui, levando-a ao seu próprio limite com a Ontologia.

Começarei por analisar a introdução binswangeriana à sua própria investigação, de 1942, assumidamente no esteio metodológico e conceptual da obra fundamental de 1927, *Ser e Tempo*. Neste horizonte, procurarei o desenho do que penso ser a modificação conceptual dos termos-chave da sua pesquisa: os conceitos de *Dasein* (aí-ser), de *Sorge* (Cuidado) e de *Mitsein* (ser com), que assumem uma significação específica, marcadamente ôntica, na obra de Binswanger. Só então adquire sentido a acentuação da importância não só antropológica mas, para este autor, também (hipoteticamente) ontológica do «amor» como abertura e conhecimento do ser do que só é à maneira do *Dasein*, e a sua caracterização na perspectiva de um «nós», concebido não como um colectivo, mas como uma unidade, um espaço-tempo irreduzível ao subjectivo ou intersubjectivo, a que o próprio Heidegger, na sua crítica, o parece querer relegar. E, por fim, conclusivamente, procurarei defender a novidade e potencial alcance ontológico do que começou por ser um ensaio de antropologia fenomenológica e existencial.

## Binswanger: resolutivo continuador de Heidegger

É no Prefácio à 3ª edição (1962) da sua obra maior<sup>2</sup> que Binswanger se enfrenta mais conscientemente ao reconhecimento da possível tergiversação que a análise heideggeriana do *Dasein* possa ter sofrido na sua apresentação. Mas o reconhecimento da relevância fundamental dessa análise para a sua própria investigação desse mesmo campo é explicitamente reconhecida des-

<sup>2</sup> Embora a maioria das citações seja feita pela 2ª edição (Binswanger, 1953), idêntica à 1ª (1942), as referências ao Prefácio à 3ª edição (1962) serão feitas pela edição mais recente, em *Ausgewählte Werke*, Bd. 2: Binswanger, 1993.

de a 1ª edição, em inúmeras passagens, umas vezes pela longa atenção que dedica a apresentá-la nos pontos que, essencialmente, lhe interessam, outras pela directa referência ao papel determinante que *Ser e Tempo* teve na configuração do seu próprio caminho. É por aqui que vamos começar:

Temos, antes do mais, que continuar a ocupar-nos da doutrina de Heidegger, pois é ela, justamente, que impulsiona para diante a nossa investigação. (Binswanger, 1953: 59).

No Prefácio a essa 1ª edição apresentara esse impulso, com brevidade, de uma dupla maneira: positivamente, atendendo à base que ofereceu para uma pesquisa fundamental e ontológica da existência; mas também negativamente, assinalando nessa pesquisa a falta de atenção de Heidegger ao sentido fundamental do amor, para a compreensão do vínculo à comunidade:

*Ser e Tempo*, o escrito de Heidegger do ano 1927, veio a ter uma importância máxima [para uma compreensão aprofundada das diferentes formas de expressão espiritual<sup>3</sup>], pois já não se tratava aqui de uma «reabilitação» da imagem ingénuo do mundo e do vivenciar «original», mas de uma análise ontológica fundamental do *ser-no-mundo* pré-científico e extra-científico ou *Dasein*, o qual é interpretado como «preocupação» (*Sorge*) e analisado fenomenológica e ontologicamente em profundidade em todas as suas articulações estruturais. Recua-se, aqui, de maneira sistemática, ao que é anterior à análise da intencionalidade, para fundar uma analítica da existência (*Existenzialanalytik*) puramente ontológica, ao mesmo tempo que se ataca e ultrapassa a Ontologia cartesiana, tão gravemente prejudicial à ideia da Psicologia. Na «existência» (*Existenz*) está também implicitamente «contido» o vínculo com a comunidade, o ser-com com os co-existentes. No entanto, ele é deri-

<sup>3</sup> Veja-se Binswanger, 1953: 15. A referência a Heidegger vem na sequência da consideração da importância de Cassirer, Dilthey e Husserl para a penetração na esfera do espiritual.

vado do estar-em-comum ocupado (*Besorgen*), cujo sentido mais profundo é a *solicitude* (*Fürsorge*), no seu irromper, isto é, o seu dar lugar (*Freigabe*) ao outro na sua própria existência. Mas também aqui não há qualquer espaço para o vínculo ao comum no sentido do amor. Com *Ser e Tempo*, deu-se uma viragem da Fenomenologia para a Ontologia, cujos efeitos não podiam não ter repercussão na Antropologia e na Psicologia. (Binswanger, 1953: 16)

Na verdade, os primeiros sinais dessa repercussão, recolhidos por Binswanger nos parágrafos imediatos, provêm da obra de Karl Löwith (1928), discípulo e crítico de Heidegger, que dedicara a sua tese de doutoramento ao papel do indivíduo — o que, já de por si é dúbio, como interpretação de *Ser e Tempo* — enquanto próximo ou companheiro humano (*Mitmensch*)<sup>4</sup>. Esta leitura, junto com a de Martin Buber (1923), por outra via, são as que a literatura especializada dá habitualmente como tendo constituído a influência mais directa da elaboração binswangeriana do tema do amor<sup>5</sup>, para o qual canaliza a sua tentativa crítica de completar e superar a ontologia heideggeriana, na sua extensão antropológica. Cabestan e Dastur chegam mesmo a defender que Binswanger não almeja apresentar «nem uma réplica da análise existenciária, nem uma mera extensão da mesma, mas antes a sua subversão interna a partir da noção fundamental de nostridade» (Cabestan & Dastur, 2011: 71; trad. 83). E Theunissen,

<sup>4</sup> Atenda-se ao título da obra de Löwith, 1928: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. A expressa referência ao «indivíduo» e ao «humano» situa a investigação decidida e conscientemente no contexto de uma abordagem antropológica, que explora o «ser companheiro» e «próximo» (*Mitmenschen*) de qualquer pessoa relativamente a outra, isto é, o seu «ser-um-com-o-outro» (*Miteinandersein*) enquanto correlato relacional de uma forma de ser-mundo-comum (*Mitwelt*), o que só se dá, não na relação de algo com algo, ou de alguém com algo, mas na «relação autêntica de alguém com outro alguém» «das eigentliche Verhältnis von Einem zu einem Andern.» É de assinalar que Löwith, acentuando a diferença entre o que, fenomenologicamente, seria a mera correlação referencial (*Beziehung, Korrelation*) e a relação interpessoal entre indivíduos humanos designa esta, que é o tema da sua pesquisa, como *Verhältnis* (Löwith, 1928: 59-60)

<sup>5</sup> Veja-se, exemplarmente: Theunissen, 1981: 440; Loparic, 2002: 389; Dastur & Cabestan, 2011: 68 (trad. 79).

na sua obra fundamental sobre a questão de «o Outro», que tem nestes três pensadores os seus antecedentes directos, não deixa de sublinhar a equívoca proximidade de Binswanger relativamente a Heidegger, pois

embora *Ser e Tempo* seja o reconhecido pressuposto do seu projecto próprio e [Binswanger] fique ainda mais colado à linguagem de Heidegger do que Löwith, aquilo que constitui a sua autêntica correcção da análise ontológico-existencial do *Dasein* solta-se muito mais energicamente de Heidegger do que a de Löwith. (Theunissen, 1981: 440)

De facto, ao mesmo tempo que há uma clara consciência do carácter diferencial da contribuição heideggeriana no contexto filosófico-cultural alemão, que revela conhecer bem, e da importância que essa diferença significa como um salto à frente da investigação acerca da caracterização do ser humano e das formas em que se manifesta habitualmente, sejam estas logradas ou malogradas, há também, como *leitmotiv* do diálogo assim iniciado, a procura de abrir um caminho de mostração de possibilidades de ser que estão vedadas à mera realização quotidiana do estar ocupado em fazer pela vida, que Heidegger descreve como *besorgendes Sein bei*, e cuja estrutura dinâmica designa com a palavra alemã, de uso corrente e óbvio, *Sorge*. O *ser-em* um mundo, como *ser à beira de* os entes que nos vêm ao encontro *dentro do mundo* é, nesta descrição, um ser *preocupado com* o seu próprio ser, temeroso do que pode ser-lhe adverso, cuidando antecipadamente de não ser apanhado desprevenido e de cumprir cabalmente aquilo que é preciso fazer e prever para não ser aniquilado pelo que o assalta constantemente e pode prejudicá-lo. O *ser-no-mundo* descrito como *ser-em*, nos parágrafos centrais de *Ser e Tempo*, é sobretudo uma labuta preocupada e cautelosa, atenta e cuidadosa, mesmo quando, às vezes, é rotineira, podendo ser entregada e valorosa, mas também receosa e desconfiada, e sempre inquieta e trabalhosa. Não é um estado de guerra, mas

é à partida e na maioria das vezes um ambiente de trabalho, de exercício profissional competitivo, que se desenvolve em contextos sociais determinados, caracteristicamente *intramundanos*. É a essa *intramundaneidade* a que se acede quando se traduz *Sorge* como «preocupação». Assim traduziu Binswanger também, intralinguisticamente. Dessa compreensão limitativa depende a sua interpretação da «preocupação» intramundana e a consequente procura de uma via de abertura a um «mundo» não circunscrito ao ambiente da lida quotidiana. Esse extralimitar-se para fora do *Umwelt* de cada um levá-lo-á a privilegiar a descoberta de outrem, no sentido não tanto de «outro como eu», mas no de alguém com quem me encontro, não à maneira como me sirvo das coisas e utensílios, entre os quais a minha vida se joga, mas como alguém de quem cuido (*sorge für*), a quem, solícito, ofereço o meu auxílio e a minha companhia. Para Binswanger, este irromper do outro na vida de cada um não se dá, porém, em *Ser e Tempo*, fora do espaço-tempo do mundo criado no e do estar ocupado em lutar pela vida, no quotidiano estar preocupado consigo mesmo e com os próximos, cujo viver nos afecta. A solicitude heideggeriana não transcende, pois, mas apenas reitera e amplia o horizonte da nossa preocupação, articulando a nossa relação com os humanos propriamente ditos, que não se deixam conhecer enquanto tais se os tratamos como tratamos os restantes entes, enquanto meras coisas de que utilitariamente nos servimos. Não há, por isso, para Binswanger, um descobrir autêntico do que é mais próprio do ser humano, do que lhe permite *descobrir-se na sua essência* mais própria, inacessível à inquietude egoísta da lida quotidiana, esteja ou não imersa em rotina, reconheça ou não os outros na sua alteridade. É esse ponto «fraco» da doutrina heideggeriana que constitui o impulso decisivo para a investigação vital de Binswanger. A hermenêutica global do *Dasein*, isto é, da «existência» humana fáctica como «ser-no-mundo» — que é o seu ponto «forte» — oferece-lhe, em compensação, o enquadramento e a metodologia da sua própria abordagem antropológica.

A opção metodológica é, por outro lado, determinante da novidade deste projecto, que Binswanger destaca conscientemente do que chama «interesse puramente metodológico», que desenvolvera numa obra anterior à publicação de *Ser e Tempo: a Introdução aos problemas da Psicologia Geral*<sup>6</sup>, que considera marcada pela «reflexão crítica orientada para as formas e normas lógicas e a sua aplicação à Psicologia», de influência neokantiana. Na verdade, a fundamentação fenomenológica da Psicologia como ciência também constituirá uma das vias pelas quais Husserl, entre 1925 e 1927, procurará introduzir filosoficamente a Fenomenologia, em resposta a um dos problemas candentes da cultura científica desses tempos: a questão da fundamentação da Psicologia como ciência<sup>7</sup>. Binswanger, em 1947, revela-se, pois, plenamente ciente do debate do seu tempo, tomando posição contra a filosofia da ciência de índole neokantiana, que ainda inspirara a sua obra de 1922, e ressaltando o que o quarto de século que separa as duas datas trouxe de novo:

Entretanto, tem-se mostrado cada vez mais que os «fundamentos conceptuais» de cada ciência não constituem algo último — nem mesmo para a ciência que se lhes refere —, mas que, afinal, têm os seus «fundamentos» no vivenciar originário e na imagem ingénua do mundo, e que o vivenciar, o conhecer e a imagem do mundo podem ser investigadas no seu remeter para a constituição «originária» do *Dasein ou ser-no-mundo* e para as suas formas fundamentais. Com este desvio e aprofundamento da perspectiva metodológica na direcção da Fenomenologia, da Antropologia e da Ontologia, modificaram-se tanto o tema como o método da nossa pesquisa, pelo que o presente escrito não pode considerar-se já como uma segunda edição da nossa «Introdução». No entanto, algo há de comum entre ambos os escri-

<sup>6</sup> *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie* (Berlin, 1922)

<sup>7</sup> Veja-se Husserl, 1925: *Psicologia Fenomenológica*, curso de 1925 (editado por W. Biemel em Husserliana, Bd. IX, 1962) e a última versão do artigo «Fenomenologia», que Husserl escreveu em 1927 para a *Encyclopaedia Britannica*, e que foi publicado na sua versão inglesa em 1929 (reeditado por Biemel no mesmo volume de Husserliana).

tos, muito embora derivados de diferentes expectativas: a luta pela «eterna» ideia da Psicologia e contra aquelas tendências científicas que, apesar do seu enorme êxito e interesse prático, ameaçam cada vez mais eliminar esta *ideia* da consciência contemporânea. (Binswanger, 1953: 17).

Há, portanto, em Binswanger, uma decisão metodológica de desligar a sua investigação do «psicológico», quer do positivismo da concepção naturalista do homem, quer da reclusão na conceptualidade transcendental, procurando antes fundamentação no facto da existência como ser-no-mundo<sup>8</sup>. «Dasein ou ser-no-mundo» — este «ou» é determinante do enquadramento e, portanto, do caminho a tomar pela investigação, mas também de um especial cuidado terminológico. Neste sentido, os parágrafos finais deste Prólogo à 1ª edição, por um lado, propõem a expressão «conhecimento do *Dasein*» (da existência como ser-no-mundo) para mencionar o que, em geral, diz o termo «Psicologia» — evitando, desse modo a sua designação objectivante como ciência da «natureza» humana — e, por outro, sugerem contenção na referência à «Antropologia», termo que não será usado no contexto da oposição habitual no seu tempo entre Antropologia e Teologia<sup>9</sup>, nem no sentido de pressupor um ideal, uma missão ou lugar no cosmos, ou mesmo um tipo que defina a sua figura, mas apenas no que respeita ao que o homem possa ser *na sua verdade*:

<sup>8</sup> Michel Foucault aborda esta questão epistemológica com grande acuidade na sua «Introdução» à tradução francesa de *Sonho e Existência*, publicada em 1954: «O tema de investigação é o «facto» humano, se se entende por «facto» não um sector objectivo de um universo natural, mas o conteúdo real de uma existência, que se vive e experiencia, se reconhece ou se perde num mundo que é, simultaneamente, plenitude do seu projecto e «elemento» da sua situação. A Antropologia pode considerar-se uma «ciência de factos», na medida em que desenvolve de modo rigoroso o conteúdo existencial da presença no mundo.» Foucault, 2001a: 66.

<sup>9</sup> Binswanger refere explicitamente Feuerbach e Nietzsche, que, de diferente maneira, teriam procurado trazer à Antropologia o que antes era do foro teológico. Nesse sentido, o Prólogo termina com a sua opinião de que «o caminho para a divindade» é inerente à compreensão do homem «na sua verdade». Veja-se Binswanger, 1953: 18.



Desta pesquisa só poderá esperar-se uma meditação sobre as formas fundamentais e o conhecimento do *Dasein* ou existência humana, que procura averiguar se há ou não um *padrão*, uma ideia do ser humano e do seu querer conhecer, que lhe corresponda na sua verdade (Binswanger, 1953: 18).

Ora, esta intenção, que constitui o *leitmotiv* da sua obra, denota, porém, alguma ambiguidade. Se, por um lado, pretende, desligar a Antropologia da Psicologia positiva e de perspectivas ontológicas (como a de Scheler, indirectamente aludido), indica, por outro lado, como meta a procura de um «padrão» existencial, capaz de corresponder facticamente ao ser-humano na sua verdade. Foucault regista bem esta duplicidade, ao considerar que, no fundo, «a análise existencial de Binswanger evita uma distinção *a priori* entre ontologia e antropologia», embora «sem a suprimir ou torná-la impossível», e remete-a «a um exame, cujo ponto de partida não está marcado por esta linha de separação, mas pelo encontro com a existência concreta» (Foucault, 2001a: 67). Esta indeterminação inicial é potenciada pelo diálogo com a questão heideggeriana da facticidade da existência, na sua neutralidade inautêntica, sugerindo a busca da «verdade» do *Dasein* no que defendo ser uma sublimação, distinta da freudiana, da dinâmica estrutural (neutra) do cuidado. Para a compreensão das implicações desta duplicidade ôntico-ontológica há, contudo, que dilucidar o uso que é feito dos conceitos fundamentais de que o autor se apropria, transformando.

## A recepção binswangeriana dos conceitos heideggerianos

O primeiro conceito cuja recepção por Binswanger é limitativa é o próprio conceito de *Dasein*. É ao «conhecimento do *Dasein*», na pluralidade das formas «fundamentais», que a obra está dedicada. O que o Autor defende é que não se acede à sua verdade essencial, ao seu ser mais autêntico, pela

via do exercício da sua quotidianidade como «ser-no-mundo», ocupado em fazer pela vida «com» os outros, à beira dos entes — actividade que está marcada e dirigida pela preocupação utilitária e pela solicitação externa — mas pela novidade que significa o encontro de outro *Dasein*, com quem, em vez de uma relação solícita mas indiferente ao seu ser, cria uma entidade nova, um ser-em-comum, a que chama «nós», e pela qual o «em-cada-caso-meu» heideggeriano seria superado por um sentimento de «nostridade». Para Cabestan e Dastur (2011: 72; trad. 84) é justamente nesta oposição que reside «o verdadeiro pomo de discórdia entre Binswanger e Heidegger», pois o «em-cada-caso-meu» tem, por um lado, o cunho temporal da finitude e, por outro, a marca de um inicial isolamento do *Dasein* — o que, distorcendo a compreensão original heideggeriana, deixa entrever a pressuposição nesta de uma concepção «subjectivista», de que, na verdade, carece totalmente. Creio, no entanto, que o problema é mais complexo e que também é mais abrangente, como veremos, a equivocidade dos conceitos.

A novidade do «nós» tem como correlato fenomenológico, na verdade, não o mundo (da preocupação) mas o «estar-em-casa» (*Heimat*) do «amor». Dá-se, desse modo, uma transformação do espaço e tempo da existência, isto é, do «aí» em que somos, os quais aparecem, então, à luz de um «ser-com» absoluto, que é o de já não «ser um» mas sim «ser-a-dois», de tal modo que o próprio mundo do «ser-em» cede a vez a um «mais além», em direcção ao qual a vida a dois se eleva, sem reconhecer a marca da finitude, pois o tempo assim experimentado é o da eternidade da «duração»: em vez da vida, «que passa», o a-dois do amor, «dura» (Binswanger, 1953: 43).

A esta descrição serve de base não uma fenomenologia da facticidade do *Dasein*, na sua forma de estar habitual, isto é, no «à partida e na maioria das vezes», que em Heidegger caracteriza a inautenticidade ôntica, na sua indiferença e rotina, mas os casos, sempre excepcionais e especialmente expressivos, da experiência poeticamente verbalizada da literatura universal, na sua máxima acuidade. É em Lessing, em Shakespeare, em

Robert Browning e em Elisabeth Barret Browning, em Henry Fielding, em Rilke, em Goethe, em Angelus Silesius, entre outros, que Binswanger vai colher o chegar do sentido à palavra, enquanto aparecer e acontecimento do *novum*: o «ser-um-com-o-outro» de um «eu-tu», ou «a nostridade no amar», como reza o título do primeiro capítulo da magna obra (Binswanger, 1953: 23). Digamos, pois, que não se busca o indiferente, mas, justamente, o diferente — o despontar da autenticidade, agora considerada, não como *uma* modalidade ontológica, mas como *a* forma essencial e *de fundo* do ser humano propriamente dito. Só quando, no amor, se descobre o outro e se lhe une, transcendendo o eu finito, só então o *Dasein* conhece o (seu) ser autêntico e universal, vencendo de vez o solipsismo e o egoísmo, contra os quais a fenomenologia luta, inglória embora principalmente.

Nesta breve síntese, está bem à vista que o horizonte da pesquisa binswangeriana se reduz à Antropologia, renunciando sem mais à consideração «ontológica» do que em *Ser e Tempo* é o «ser em geral». O «humano» é único tema. No entanto, a consideração desse único tema não se restringe ao meramente empírico e positivo, antes partindo de um suposto prévio, não interrogado: que há «uma» maneira de ser própria e essencial — portanto, ontologicamente primordial, mesmo se não aparece historicamente em primeiro lugar — do ser humano como tal: aquela cuja espinha dorsal é o amor (*Liebe*). Holzhey-Kunz (2018: 26) é bem clara neste ponto, alertando para a tese básica da «defesa de uma perfeição essencial do homem», e contrapondo Binswanger tanto a Heidegger como a Freud, que defendem, pelo contrário, a finitude do *Dasein* ou o eu cindido e em permanente esforço de equilíbrio, sempre tendendo a fugir da verdade e a cair na inautenticidade ôntica. Assim, o que começa por querer ser uma *fenomenologia do amor*, que Binswanger afirma constituir o autêntico contributo das *Grundformen*<sup>10</sup>, vem, paradoxalmente, a converter-se no que

<sup>10</sup> Binswanger, 1992: 9: «O objectivo das *Grundformen* não é uma refutação de *Ser e Tempo*, mas uma fenomenologia do amor».

penso que devemos considerar ser a plataforma inicial de uma *ontologia do ser à maneira humana*, uma Antropologia não meramente pragmática ou, para usar a designação heideggeriana de finais dos anos vinte, uma «Metafísica do Dasein».

É neste contexto que Binswanger pensa a estrutura comportamental do *amor* como alternativa a *Sorge*. Isto implica, porém, conceber esta última — a «preocupação» e o seu mundo — da mesma maneira: como *uma* modalidade de projecção, pela que se abre estruturalmente um «ser-em» específico — o da quotidianidade da labuta no ambiente vital concreto (intramundano) de cada um. Mas não era esse o sentido heideggeriano do «cuidado». A reclusão binswangeriana de *Sorge* no sentido da mera *preocupação* vital, sempre confinada à luta pela sobrevivência no dia-a-dia ou, o que é o mesmo, ao residir à beira dos entes (*Sein bei*), implica uma opção interpretativa *tácita*, a que o uso habitual da língua conduz *impensadamente*, situando indelevelmente a compreensão do viver humano no *estar-dentro* do mundo (*innerweltlich*) e não no *ser-em* (*sein in*) um mundo (que, assim, *se faz, se produz* enquanto tal). Reduz, pois, o ser-em ao estar-dentro: coisifica o mundo e o próprio ente humano, que nele vive com ele pre-ocupado. E, nesse sentido, mesmo quando, existindo, se preocupa com outro ente seu igual — isto é, com outro Dasein e não com uma coisa ou com algo útil ou mesmo com um ser vivo não humano, seja ou não em sentido utilitário — esse outro *Dasein* não é encontrado senão na mesma forma preocupada ou preocupante, de ter por ele ou perceber dele pre-ocupação. Ser-com o outro é, desta maneira, apenas uma variante da preocupação vital, no sentido «assistencial» da *Fürsorge*: preocupação pelo outro Dasein, quando muito como se fosse por mim próprio. Ser com (*Mitsein*) outrem não é ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*), é só estar no meio da gente.

Binswanger — e com ele tantos intérpretes de Heidegger, que leem *Sorge* desta maneira, tão corrente — reduz gravemente o sentido do conceito heideggeriano, confinando-o a uma modalidade concreta de inquie-

tude e cautela relativamente àquilo de que nos precavemos, para que nos não assalte e apanhe desprevenidos, e àquilo que, do mesmo modo, pode sobrevir àqueles, no meio dos quais *con-vivo* e que tenho todo o interesse em resguardar, pois é por estar com eles no mundo que eu próprio estou a salvo do que, senão, poderia sobrevir-me a mim também. Só por isso pode contrapor-lhe o amor, concebido como o que, necessariamente, rompe a neutralidade e indiferença quotidianas.

Ora, não é esse o sentido que, em *Ser e Tempo*, se dá a *Sorge*. O matiz fundamental deste fenómeno estruturante do ser do Dasein é, em Heidegger, o do *cuidar* — em latim, *cura*. Não é meramente uma questão de palavras. No breve comentário da fábula de Higino, que Heidegger torna momento importante da sua exposição do carácter estruturante do cuidado (Heidegger, 1927: 197 ss.), fica bem clara a distinção entre um sentido ôntico, que inclui acepções comuns como «esforço angustioso», «atenção escrupulosa», «entrega dedicada»<sup>11</sup> — conotações correntes, abarcadas pela «preocupação» existencial quotidiana —, e um sentido ontológico, «co-originário» que faz do «cuidado» a maneira de ser fundamental do Dasein, pela qual este é lançado a ser no mundo, de que já de sempre está ocupado. Este «sentido dúplex de “cura” assinala uma constituição de fundo na sua estrutura essencialmente dúplice de projecto lançado» (GA 2, 199). Essa constituição é, pois, intrinsecamente *ambígua*, incluindo, por um lado, fenómenos e comportamentos concretos, reveladores do nosso estar-lançados e entregues ao mundo, de cujos assuntos e aconte-

<sup>11</sup> Como vimos no primeiro ensaio deste livro, no §42 de *Ser e Tempo*, Heidegger (GA 2, 199) recupera o texto de K. Burdach sobre o *Fausto* de Goethe, onde este, por sua vez, retomara de Herder a Fábula 220 de Higino, sobre a «cura». A sua introdução da tão conhecida passagem da análise vem na sequência de uma importante, e habitualmente desatendida, referência a que «a interpretação ontológico-existencial de *Sorge* pode estranhar, porque se costuma entender onticamente no sentido de «Besorgnis» (preocupação) e «Bekümmernis» (aflição)» (GA 2, 197). O detalhe é importante, porque revela a consciência do autor, que o termo, mesmo em alemão, é susceptível de má interpretação, pelo que, justamente, procura ilustrá-lo mediante o testemunho histórico «pré-ontológico» da fábula. O erro interpretativo, em que Binswanger incorreu, estava já previsto.

cimentos estamos pendentes; e, por outro lado, mas *co-originariamente*, estando já de antemão determinada por uma condição de possibilidade ontológica conceptualmente mencionada como Cuidado. *Sorge*, neste sentido primordial e ontológico, não é um sentimento, nem um comportamento, nem a abertura de um projecto vital concreto e circunscrito, mas uma *articulação dinâmica de toda a existência*, um «existenciário». E «não é simples, na sua estrutura», mas sim «ainda, em si, estruturalmente articulado», consistindo num «ser-se antecipadamente já em... enquanto ser-à-beira-de» (GA 2, 196). Esta referência temporal — o «antecipadamente já em» — é o cunho ontológico fundamental da duplicidade da existência, no seu ser ek-stático, isto é, no abrir-se do «aí» (a compreensão) para o vir ao encontro de todos os entes, humanos ou não humanos, no seu ser. Mas estes entes, no seu todo, só nos vêm, *de facto*, ao encontro porque estamos (onticamente) à sua beira.

No importante manuscrito datado de 8 de Março de 1965, que Medard Boss incluiu na sua edição dos Seminários de Zollikon, Heidegger (1994: 236-242) fundamenta a sua crítica a Binswanger no que considera ser uma incompreensão de fundo, por parte deste, de aquilo que o filósofo afirma ser a autêntica «estrutura de suporte» (*tragende Struktur*) de toda a Ontologia Fundamental, em *Ser e Tempo*. Enquanto Binswanger assenta, como vimos anteriormente, toda a sua interpretação da obra no «ser-no-mundo» e, sobre essa base, ergue a sua própria interpretação do ser do *Dasein*, Heidegger acentua com veemente clareza que o «ser-no-mundo» não só *não é* a única estrutura ontológica que o caracteriza, como *não é*, sobretudo, aquela sobre a qual se ergue a analítica da existência — ou seja, a análise ontológica do seu ser. Esta estrutura-base ou de suporte é, na verdade, a «compreensão do ser». O «ser-no-mundo» é apenas o que uma análise ontológica fundamental encontra numa «primeira abordagem» (*im ersten Ansatz*): é o que aparece em primeiro lugar ao olhar fenomenológico, é a mais imediata dimensão do *Dasein* — o seu «ser-aí».

A primeira recepção de *Ser e Tempo*, de maneira geral, acolheu essa referência imediata como uma radical novidade, relativamente à filosofia do seu tempo. E pode dizer-se que ficou mesmo por aí: pelo existir como estar já de antemão a ser, lançado e ajeitado (*geworfen*) no mundo, em que co-existimos com outros, à beira das coisas de que nos ocupamos. Em grande parte, é essa leitura tácita que marca o êxito e a repercussão da obra de Heidegger como superação da filosofia transcendental do seu tempo e como resposta aos anseios de uma renovação da filosofia<sup>12</sup>, que vá além da perspectiva do sujeito. No entanto, para Heidegger, o ser-no-mundo só alcança pleno sentido enquanto *horizonte* da compreensão *fáctica* do ser — isto é, da produção de sentido. O *Dasein*, na sua existência, é compreensão do ser: é articulação em palavra do que já de sempre, tácita e afectivamente, estava (pre)compreendido e, por isso, pode chegar a ser explicitado e desenvolvido interpretativamente, num movimento de apropriação crescente que, hermeneuticamente, se caracteriza como «círculo hermenêutico». Ora, enquanto âmbito de manifestação do ser, que assim chega a ser compreendido, o *Dasein* já não é só «ser-aí» (no mundo), mas também e sobretudo, na perspectiva que Heidegger introduz, o «aí (do) ser»:

Se se atende, desde o começo, a este traço fundamental do *Dasein*, ficam claras duas coisas: (1) O contributo da analítica para a clarificação do *Dasein* está ao serviço da determinação da compreensão do ser (ser-no-mundo, cuidado, temporalidade, ser para a morte); (2) é porque a compreensão do ser — por ser inerente ekstático-projectivamente (como um estar-em lançamento) à clareira do aí — o faz ser-o-aí (*das Da-sein*) em sentido próprio, que o *Dasein* se mostra, enquanto tal, sendo, como ser do aí, relação ao ser. [...] A compreensão do ser não é *uma* determinação que tenha que ver apenas com a temática da Ontologia Fundamental, mas sim *a* determinação

<sup>12</sup> É, neste sentido, ilustrativa a leitura que Otto Bollnow (1945/2019) realiza das *Grundformen* de Binswanger, numa importante recensão, que teremos em conta mais adiante.

fundamental do Dasein enquanto tal. Portanto, qualquer análise do Dasein que deixe de fora a compreensão do ser, não é nenhuma análise do Dasein. (Heidegger, 1994: 236; 2017: 191)<sup>13</sup>

Este breve excerto parece-me extremamente importante para chegar ao coração da crítica heideggeriana a Binswanger. Ela radica, na verdade, na insustentabilidade da posição binswangeriana que se centra no Dasein, enquanto *ser-aí* ou «ser-no-mundo», sem compreender que este fenómeno fundamental radica noutra ainda mais *de fundo*, que é o autêntico motivo da pesquisa levada a cabo em *Ser e Tempo*: mais profundamente ainda que *ser-aí*, como estar lançado no mundo, ser à maneira do Dasein é *ser-o-aí* em que o *ser* (de tudo quanto há, e portanto também o próprio ser à maneira do Dasein) vem à compreensão, chegando a ter sentido dentro do mundo. O autêntico ser do Dasein, enquanto ser-clareira, enquanto projecto de sentido, é *ser-o-aí* do ser que, assim, vem ao seu encontro e se (lhe) dá, como pode dar-se-lhe: dentro do mundo.

É nesta questão fulcral que Loparic, num texto clarividente, apoia a sua tese do fracasso da tentativa binswangeriana de fundar em Heidegger a sua Análise existencial, pois revela a sua «mais crassa» incompreensão do cerne de *Ser e Tempo* (Loparic, 2002: 394-395). Considera, além disso, que Binswanger carece de uma autêntica abordagem metodológica científica (Loparic, 2002: 397), pelo que, «para Heidegger, a recepção das

<sup>13</sup> A compreensão deste excerto depende, fundamentalmente, da tradução das variantes do próprio uso heideggeriano do termo *Dasein*, que manifestam a sua duplicidade ôntico-ontológica. Não chega ver a sua aceção de «existência» como «ser-aí», pois Heidegger traz ao de cima a dimensão ontológica fundamental de, enquanto compreensão do ser, o *Dasein* «ser o aí» (do ser), ser a clareira em que o ser se revela e adquire sentido. Essa clareira abre-se ao e no projecto da existência (ek-staticamente), sendo-lhe inerente (*Inmestehen*) o lançamento (*erwerben*) de possibilidades de sentido, muito embora algumas destas possibilidades derivem de sedimentações culturais, tacitamente absorvidas pelo ser-aí (no mundo). Neste ponto, tão decisivo para a compreensão da análise heideggeriana, nem Binswanger, na sua tradução intralinguística de *Dasein* como existência e ser-aí, nem a tradução brasileira dos Seminários de Zollikon (nas suas três edições) lhe fazem justiça.



suas ideias por Binswanger foi um equívoco improdutivo, tanto científica como filosoficamente» (Loparic, 2002: 406)<sup>14</sup>. Sem entrar aqui a discutir este último diagnóstico, importa ter em conta a relevância da projecção tácita da sedimentação cultural do sentido de *Dasein* como existência no mundo, o que, na hermenêutica binswangeriana da analítica do *ser-em*, o reduz à sua ocupação com o intramundano. Na verdade, a limitação desta concepção determina a incompreensão da dinâmica do cuidado (*Sorge*), presa de *Besorgen* e de *Besorgnis* — ocupação e preocupação no mundo das coisas. Inseto numa dinâmica pré-compreensiva, que não conseguiu libertar-se do pre-conceito subjectivista tradicional, Binswanger pressupõe que o *Dasein* é, digamos, um sujeito preocupado com fazer pela sua vida, indiferente no meio dos outros entes, entre os quais também se encontram outros sujeitos humanos, a que não atende especialmente, a não ser enquanto peças e parceiros (ou antagonistas) no seio da sua quotidiana ocupação vital. Antropologicamente, o ser-no-mundo é um jogo de dados ou de cartas: há que responder às solicitações, se possível prevendo-as e, em todos os casos, adequando-se ao que surge, tratando a tudo e a todos os que entram no jogo com sensibilidade e inteligência, mas por igual. A preocupação, que sujeita o *Dasein* ao mundo, isola-o dos outros como ele, com os quais con-vive, não indiferenciada (pois sempre se dá em forma «em-cada-caso-minha») mas indiferentemente. Só pode, portanto, encontrá-los e encontrar-se a si mesmo, na sua verdade — isto é, conhecer-se autenticamente enquanto tal —, na descoberta do novo, que, embora sendo o seu mais íntimo, se oculta à preocupação vital e só se mostra pelo amor. Voltamos, assim, ao cerne do pensamento de Binswanger.

<sup>14</sup> Não é aqui o momento de estabelecer um diálogo com este texto, porquanto, além da acribia de análise da obra de Binswanger e da sua crítica por parte de Heidegger, ele contém uma importante proposta de refundação da abordagem fenomenológico-existencial da psicoterapia em diálogo com a via winnicottiana da Psicanálise, que transcende a intenção do presente estudo.

## O *Dasein* como nostridade

A obra começa com um capítulo sobre a «espacialidade» do *Dasein*, em paralelismo com a correspondente análise em *Ser e Tempo*, tratando Binswanger de fazer ver que o espaço que se abre no amor não é o da presença objectual das coisas à minha frente (*Vorhandenheit*), mas a do «espaço uno e indiviso do um-com-o-outro (*Einander*), do infinito, inesgotável e inescrutável *nós do amor*». Desse espaço dá como exemplo o que se produz num «abraço», entendido este como «o gesto autêntico do amor» (Binswanger, 1953: 26). Algo mais avançada a análise, que aqui abreviamos, este gesto, junto com outras manifestações, constitui o que chama «encontro» (*Begegnung*):

A nostridade no amor é aceno, saudação, chamamento, reivindicação e abraço do *Dasein* consigo mesmo. Numa palavra: encontro. Este encontro não pode ser nem «promovido» nem planificado, nem ideado ou «representado». Tanto enquanto encontro originário (*Urbegegnung*), quanto enquanto encontro fáctico de um tu, constitui uma oferta do *Dasein* a si mesmo: é *graça* (*Gnade*). (Binswanger, 1953: 176).

Aclarando, então, a terminologia: entende-se aqui por *amor* «o estar-um-com-o-outro amoroso» (*das liebende Miteinandersein*), a cuja experiência o *nós* responde como «ser-a-dois» (*Zweisamkeit*), ser «um-com-o-outro» (*Einander*) (Binswanger, 1953: 25) na gratuidade do encontro, no seu sentido mais originário. Nele, o *Dasein* (não este ou o outro, individualmente, mas enquanto tal) oferece-se *no que tem de mais próprio*, não a alguém (o mesmo/o outro) mas enquanto abertura pura e simples. Esta acepção do amor, explicita ainda, não é, pois, redutível a uma acepção específica como, por exemplo, o amor-paixão — mesmo não o tomando «enquanto paixão, mas enquanto amor» — muito embora, no entanto, seja no

amor sexual que este fenómeno se expressa «mais profunda e claramente» (Binswanger, 1953: 26 nota). A razão dessa escolha parece residir no facto de ser nessa forma de amor que a relação «a-dois» se dá mais claramente de forma «parelha» (*ebenbürtige*), o que não se pode dizer de outras formas como, por exemplo, o amor maternal ou filial, em que, pelo contrário, não se pode falar de tal igualdade da capacidade ou força amatória. É, por isso, de *Eros* — que Binswanger sugere traduzir em alemão por *Sehnsucht*, que em português é ânsia, desejo ardente, mas também saudade — que a análise arranca, ligando dois excertos de Goethe a umas estrofes dos *Sonetos Portugueses* de Elisabeth Barret-Browning, na sua tradução por Rilke. Dessa importante sequência, que oscila entre a intenção universalizante e o exemplo concreto, Binswanger extrai o sentido do espaço da existência, criado no amor, o qual apaga todo o anterior, bem como o correspondente mundo, para fundar o novo «sítio» (*Ort*) próprio e singular, em que se chega a estar em casa, quando «terra-mãe e céu se desvanecem, pois só onde tu estás se faz um sítio»<sup>15</sup>.

Tenhamos em conta, para já, dois aspectos nesta fundação erótica do espaço (que numa análise ulterior também será do tempo). Em primeiro lugar, o que Binswanger chama «desvio» (*Umweg*) da «orientação fáctica» no mundo sempre-em-cada-caso-meu, em que vivo e labuto desde sempre, o qual desaparece na refundação amorosa do «aí» pelo «um-com-o-outro» ou «nostridade» dos amantes. Ora, justamente, isto significa

que não há aqui duas existências, cada uma na sua intencionalidade constituinte, projectando cada uma delas um mundo — cada uma o seu — e participando desses dois mundos por ambos os lados; mas que o *Dasein* faz espaço (*einräumt*) de maneira originária, isto é, sem o desvio pelo mundo e pelo si-mesmo, ao aí do *um-com-o-outro*. (Binswanger, 1953: 29).

<sup>15</sup> A citação de Rilke, traduzindo Barret-Browning: «Heimat, Himmel schwanden fern,/ nur wo du bist, entsteht ein Ort». *Apud* Binswanger, 1953: 29.

Françoise Dastur comenta, a este propósito, que «o carácter sublime do encontro dos amantes, que tem lugar para lá do mundo e não corresponde de modo algum ao encontro contingente de dois indivíduos, é, antes pelo contrário, o que, enquanto estrutura existenciária, torna este possível» (Dastur, 2014: 109). A análise continua a mover-se, pois, ao duplo nível ôntico (o encontro de dois entes no seu mundo) e ontológico (o amor enquanto possibilidade de qualquer encontro fáctico), oscilando entre um e outro.

Em segundo lugar, e conseqüentemente, o «nós» de que é aqui questão distingue-se, portanto, *principalmente*, do conceito de um colectivo, excluindo-se explicitamente de consideração qualquer conjunto ou aglomerado de indivíduos singulares unidos por uma situação, casualidade ou relação de poder. Para Binswanger, o *Miteinander* é uma «estrutura ontológica», *ein ontologische Sachverhalt*, e a *nostridade* é a forma originária (*Urförm*) do *Dasein*, sem a qual «talvez fosse possível enamorar-se, mas não a comunhão amorosa, nem, de maneira nenhuma, o “encontro” amoroso.» (Binswanger, 1953: 30). Nisto, a formação psiquiátrica de Binswanger é determinante da sua opção teórica. Ao contrário da maior parte dos seus contemporâneos, que ao falar de um nós pensam o social ou o político, a via por ele escolhida contorna completamente essa outra acepção, centrando-se no que é a singularidade do fenómeno da existência, embora *sub specie* amorosa. Para ele, na verdade, «o amor é a forma primitiva de intersubjectividade» (Dastur, 2014: 107).

Convém recordar que o tema do «nós» estava em primeira linha de atenção filosófica e fenomenológica, desde que Hegel, na sua *Fenomenologia do Espírito*, desenhara dialecticamente a «ciência da experiência da consciência» como um caminho do eu ao nós, culminante no espírito absoluto. Husserl, desde as *Conferências de Paris*, procurara na intersubjectividade monadológica a superação da egologia. Scheler, por sua vez, na sua segunda edição ampliada de *Essência e Formas da Simpatia*, encontrara na génese do sentimento do eu, como experiência prévia, um «nós» social enquanto «elo referencial» de ligação ao mundo: «não só o eu é um elo de ligação do nós, mas o nós um elo neces-

sário do eu» (Scheler, 1923: 225). E Ortega y Gasset, para quem a superação do subjectivismo idealista constitui «o tema do nosso tempo», encontra no «nós», justamente, «a forma primária de relação social ou socialidade», em que se abre a dimensão do Outro, com o qual «já não vivo, mas con-vivo», seja na proximidade ou na intimidade, e em cujo «trato» ou «nostridade», «o outro se me vai perfilando» (Ortega y Gasset, 1957: 60). Mas todos estes pensadores da fenomenologia se movem ainda no horizonte de uma filosofia da subjectividade. O mesmo acontece com Sartre (1943: 484 ss.), que integra na questão do «olhar» a dupla consideração do «nós-sujeito» (do olhar) e do «nós-objecto» (olhado), permanecendo na via subjectivista, em que inclui o conceito heideggeriano do si-impessoal (*man*), como um modo existencialmente indiferente e neutro do nós-sujeito<sup>16</sup>. O próprio Heidegger, que não moldou o *man* como um sujeito colectivo, mas como uma dimensão tácita e inautêntica incontornável da verdade hermenêutica, refutou a posição de Binswanger por considerar que, movendo-se no meramente óptico, concebeu o Dasein como sujeito (singular ou dual) e, por isso, substituiu o papel da estrutura ontológico-existencial do Cuidado pela vivência concreta dessa maneira de cuidar que é o amar, no sentido humano fáctico, que pode ser o cuidar um do outro. Assim, segundo Heidegger, Binswanger só fala da relação entre dois sujeitos, que estão de facto, sentimentalmente, ligados um ao outro por um vínculo óptico, que nada altera à fenomenologia heideggeriana.

Penso, no entanto, apesar da acutilância da crítica heideggeriana, que Binswanger não se limita aos confins do antropológico e psicológico, muito embora ele próprio não confesse aspirar à Ontologia. Em primeiro lugar, porque pretende, justamente, evitar a perspectiva «subjectivante», a que Heidegger quer confiná-lo. E fá-lo de duas maneiras: por um lado, recusando-se a falar dos amantes como indivíduos, pelo que não os vê como «duas» singularidades,

<sup>16</sup> V. Sartre, 1943: 484: «O *nós* integra uma pluralidade de subjectividades que se reconhecem umas às outras como subjectividades»; e 485: «o *nós* não é uma consciência intersubjectiva, nem um ser novo que ultrapasse e englobe as suas partes como um todo sintético, à maneira da consciência colectiva dos sociólogos. O nós é experimentado por uma consciência particular».

interpessoal ou intersubjectivamente abraçadas, mas como uma «unidade» nova, que, justamente, constitui o espaço-tempo do «nós», no encontro; por outro, porque esta unidade indivisa, que não corresponde a um colectivo, mas a uma singularidade, não constitui ela mesma uma entidade substancial, mas sim uma espécie de *entelécheia*, à maneira aristotélica, sempre *in actu*, sendo o «nós» «produto de uma incessante geração recíproca» (Binswanger, 1953: 27). Nessa medida, a *nostridade* vem a «ser-o-aí», em que o ser (do *Dasein*) se lhe mostra no seu ápice mais próprio, que excede ontologicamente as experiências hipoteticamente radicais das duas existências concretas, unidas por um sentimento, por poderoso que este seja. Penso, pois, que na sua modéstia quase discipular, Binswanger visa algo mais que a mera Antropologia. A sua meta é encontrar a forma de ser mais própria do aí-ser ou *Dasein* e, portanto, alcançar a conhecê-lo naquilo que ele, verdadeiramente, é.

## A Ontologia potencial do amor em Binswanger

O *Dasein* — isto é, a existência partilhada, e não tanto o ser-no-mundo — produz-se, pois, segundo penso ser a tese de Binswanger, na sua obra de 1942, *a-dois*: no encontro amoroso. A afirmação tem alcance metafísico, no quadro de uma Antropologia não meramente pragmática, para usar a velha designação kantiana. Quer dizer: só se dá o *Dasein*, em plenitude, só há propriamente *Dasein*, *qua* ser a-dois no amor. Esta forma de ser, assim afirmada, é a «forma fundamental», o padrão, que permite ao *Dasein*, *conhecer-se a si mesmo* no seu ser próprio: como criador de um espaço-tempo ou «aí», que não é o do mundo em que convive com outros no meio dos entes em geral, ocupado na labuta quotidiana e preocupado com o que, pragmaticamente e preso à sua história particular, lhe pertence como «em-cada-caso-meu», mas é, sim, o espaço-tempo recém-aberto da proximidade ou intimidade de um «estar-em-casa» totalmente outro, para além do mundo da ocupação e preocupação.

Esta novidade ontológica teria, conseqüentemente, repercussões vitais importantes, nomeadamente na saúde mental. Só seria plenamente *são* quem tivesse logrado, no decurso da sua vida, uma relação amorosa, libertadora da finitude existencial confinada à preocupação com o «em-cada-caso-meu» no mundo. Ou, dito de outro modo e resumindo: «Se o amor é uma forma fundamental, isso significa apenas que, privado dessa sua estruturação primária, seria impossível ser *humano* — ou, pelo menos, a sua possibilidade seria, justamente, a «loucura»» (Coulomb, 2010: 803). As patologias não são, por isso, senão variantes de um fracasso da integridade de um nós «malogrado». Formas de «existência malograda» pode, decerto, haver muitas, susceptíveis de serem compreendidas em diferentes enquadramentos ônticos, psico-socialmente observáveis, como Binswanger, posteriormente, tentará descrever — no meu entender, sem procurar propriamente tipificar, mas apenas a título de exemplo<sup>17</sup> — à margem de uma conceptualidade e metodologia propriamente científicas e sem ancoragem no que Heidegger só mais tarde, pelo diálogo com Boss, foi elaborando como possíveis linhas de rumo mínimas de uma abordagem psiquiátrica do *aí-ser* ou *Dasein* humano<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Ver Binswanger, 1956: *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*. As designações, que Guido António de Almeida (1977) traduziu como «extravagância, excentricidade e amaneiramento», tão pouco acordes com a nomenclatura científica e psicanalítica, são indicativas desta via de pesquisa descritiva fenomenológica, que não procura tipificar, mas aceder ao singular — no que justamente tem de «malogrado», de falho naquilo que é o mais próprio e fundamental do *Dasein* — nas suas formas específicas. Sem uma autêntica experiência do ser-a-dois amoroso, o ser humano não se realiza enquanto *Dasein*. Convém, em qualquer caso, ter presente que Froissart, na sua versão francesa, reeditada em 2002, traduz os três conceitos como «présomption, distorsion, maniérisme».

<sup>18</sup> O diagnóstico de Loparic (2002: 401) é, neste ponto, especialmente agudo, ao sintetizar a crítica heideggeriana à análise existencial de Binswanger, depois estendida a Boss, como padecendo não só de inconsistência filosófica mas também científica: «a daseinsanálise é uma construção que não pertence nem à ciência nem à filosofia; ela é pseudocientífica, por não ser capaz de definir cientificamente seus problemas factuais; e pseudofilosófica por ser baseada em erros filosóficos categoriais graves. Os graves equívocos cometidos por Binswanger na sua leitura de *Ser e Tempo* não foram, portanto, produtivos; pelo contrário, eles se revelaram desastrosos [...] para a daseinsanálise psiquiátrica como ciência ôntica dos distúrbios psíquicos.» É, na verdade, sobre a base desta crítica que Loparic propõe um começo totalmente independente da «Daseinsanálise» a partir do paradigma científico winnicottiano e do patamar filosófico do segundo Heidegger.

A reclusão fóbica de Ellen West, evitando voltar a sentir o corte de continuidade com o mundo, determinado pela vivência precoce da perda do apoio (o salto de sapato quebrado), bem como os comportamentos «desaparafusados»<sup>19</sup> ou «distorcidos» e fora do mundo — isto é, sem apoio no real — dos estudos de caso narrados por Binswanger são ilustrativos do enclaustramento ôntico do indivíduo, que em vez de superar o mundo da preocupação, pela inauguração do lar ou estar-em-casa na intimidade do nós amoroso, escolhe cortar com o estar-no-mundo pela construção de um falso refúgio, que não pode resultar efectivo, pois recusa o autêntico encontro e reciprocidade entre iguais. Não são — como reza o Prefácio a *Três formas de existência malograda* (Binswanger, 1956: 10) — «sintomas» doentios, nem manifestações de «inferioridade» psicopatológica comprovável, mas apenas «ameaças» gerais imanentes à existência humana, transversais, na sua descompensação, a diferentes patologias. Assim, no caso (extravagante) de «presunção», o presumido extravia-se nas alturas de uma pretensa superioridade, desproporcionada, deixando de ver e sentir o mundo comum, pelo que perde assento e contacto com a realidade, como aquele construtor de altas torres, de que falava Ibsen e Binswanger (1956: 16) toma como metáfora. Mas, em nenhum caso, estes projectos malogrados apagam essa possibilidade inicial de perfeição, inerente a todo ser humano, que a terapia deveria poder contribuir para recuperar. No entanto, como sublinha Holzhey-Kunz, são «poucas as indicações sobre a relação entre a daseinsanálise e a psicoterapia» que podemos encontrar em Binswanger, pois a sua análise centra-se sempre mais na mera descrição dos casos, na perspectiva de abordagem predefinida, que propriamente no «ímpeto te-

<sup>19</sup> Devo ainda este detalhe — irónico e linguisticamente acertado — a Loparic (2002: 393), que na sua exposição de um dos detalhes da crítica heideggeriana, chama a atenção para o sentido alemão mais comum de *schreiben* (aparafusar) e para a sua correspondente distorção (*verschreiben*). No português popular de Portugal, isso dir-se-ia acerca de alguém a quem «falta um parafuso» ou «tem um parafuso a menos». O tipo de «excentricidade», de que aqui é questão, não é, pois, a do exótico ou requintado, socio-culturalmente valorizado, mas a de quem, desse modo, apenas denota estar «mal da cabeça».



rapêutico» (Holzhey-Kunz, 2018: 27). Esta constatação paradoxal coloca-nos ante a questão:

Que nos fica, então, como autêntico contributo de Binswanger?

Na importante recensão das *Grundformen*<sup>20</sup>, já referida, Otto Friedrich Bollnow (1945/2019: 245) responde decididamente que «se trata essencialmente de uma Antropologia do Amor, desenvolvida em contraste com a Antropologia do Cuidado heideggeriana», e mediante cujas análises «se acede a facetas realmente novas do *Dasein* humano no âmbito de uma Antropologia Filosófica». Consciente, porém, do presente envenenado que a pretensa contribuição binswangeriana para «completar» a Ontologia heideggeriana, aceite como «intocável», significa, Bollnow (1945/2019: 249) interroga-se «se não será que qualquer nova descoberta radicalmente antropológica não muda também, ao mesmo tempo, o quadro ontológico». Loparic (2002), na sua acutilante crítica, já aqui atendida, declina qualquer fecundidade da abordagem binswangeriana, quer do ponto de vista científico, quer filosófico, só equivocadamente de linhagem heideggeriana. A sua necessidade de voltar a Husserl, afinal, e aos supostos transcendentais e da intencionalidade, depois da deriva por Szilasi, pode tomar-se como apoiando essa tese, que o distancia ainda mais da novidade heideggeriana. E, no entanto, algo há de verdadeiro e, por isso, apelativo na proposta de Binswanger. Que é?

Para quem chega às *Grunformen*, partindo de *Sein und Zeit*, não é a pretensão de aquela obra ser uma «alternativa» a esta, nem sequer o poder ser um «complemento» desta, o que atrai a atenção. Na verdade, enquanto *alternativa*, restringe a consideração do universal (o cuidado, no seu sentido pleno, como dinâmica temporal da compreensão e acesso ao ser de tudo quanto há) ao

<sup>20</sup> Pode consultar-se o original alemão em formato pdf na página web da Otto-Friedrich-Bollnow-Gesellschaft: [www.otto-friedrich-bollnow.de/getmedia.php/\\_media/ofbg/201504/322v0-orig.pdf](http://www.otto-friedrich-bollnow.de/getmedia.php/_media/ofbg/201504/322v0-orig.pdf). A minha tradução em: «Bollnow leitor de Heidegger e de Binwanger», *Aoristo — International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, nº 3, vol. 1 (2019), 243-251

particular (o amor *humano*, enquanto descoberta do nós estritamente *humano* e de uma parcela do seu existir) e enquanto *complemento*, desvia a análise do horizonte do «aí» do ser (*no* homem) para o ser-aí *do* homem no mundo do seu projecto (logrado ou malogrado). Não mantém a paridade ôntico-ontológica inerente ao aí-ser ou *Da-sein*, amputando-o da sua abertura ao *todo* do ser — que, na linguagem dos anos tardios, será, para Heidegger, a Quadrindade, o entrecruzar-se ontológico das quatro regiões de encontro ontológico — e confinando-o ao conhecimento *de si mesmo*, enquanto ser concreto e enquanto «humanidade». Ou seja, não se desprende completamente do paradigma cognitivista moderno, apesar de procurar uma via de «conhecimento» que é de tipo afectivo e não intelectual. Mas *conhecer* o ser (do *Dasein qua* homem), não é *compreender* o ser (no seu aí, ek-staticamente aberto como clareira). O equívoco fundamental é esse.

Ora, paradoxalmente, nessa incompreensão de Heidegger, surge o que penso poder ser o autêntico contributo de Binswanger: o desenho de uma *forma de ser-o-aí* do ser próprio do *Dasein*. Nessa medida, uma estrutura existenciária é ela mesma descoberta, embora o seu uso seja restringido. Pelo amor, enquanto dinâmica projectiva, o mundo que se abre não é o do quotidiano, mas o de um *nós dual*, que sem perder raízes naquele, se eleva sobre ele e institui um espaço-tempo próprio da intimidade. Esse nós passa a ser um outro patamar da existência fáctica, definitivamente enriquecida com uma dimensão que não tinha antes. Não desaparece a realidade intramundana da labuta e do trabalho, mas já não é vista como antes do acontecimento do amor: o mundo todo se abre a outro projecto. Esta perspectiva amorosa não tem porque ser exterior ou alheia ao «cuidado», no sentido propriamente heideggeriano, quer Binswanger tenha ou não compreendido esse matiz. Aliás, o próprio Heidegger, a meados dos anos quarenta — quem sabe se num subreptício reconhecimento da crítica recebida em 1942 —, desenvolve, em textos inéditos até há bem pouco, uma acepção de «amor» que explicita matizes ôntico-ontológicos do «cuidado», apenas implícitos em 1927: a essência do amor e do amar é o

«liberar da essência, o proteger que une, zeloso e parco» (GA 73.1, 705); é «a serenidade do pertencer-se no proteger», que «prepara para ser o que se possui como próprio, de onde nasce a morada (a linguagem) para o habitar» (GA 73.1, 711)<sup>21</sup>.

É certo, porém, que a falta de ponderação dos primeiros tempos de vida, na consideração da infância e do amadurecimento humano, para que alertam Dastur e Loparic<sup>22</sup>, pesa negativamente na aceitação do equipamento conceptual binswangeriano, de um ponto de vista genético. A importância, nomeadamente, que a *triangulação* tem na génese e constituição da experiência intersubjectiva (edípica e pré-edípica) está totalmente ausente em Binswanger, revelando alguma inconsistência da noção da *nostridade*, desvinculada do processo fáctico de desenvolvimento psico-motor do indivíduo, e limitada à relação amorosa adulta, a-dois, elevada, por si só, unilateralmente, neste contexto, a autêntico modelo e esquema da intersubjectividade<sup>23</sup>, por um lado, e, por outro, a forma-padrão de existência «na sua verdade» (metafísica), sendo toda outra forma potencialmente deficitária. O que, por um lado, eleva a visão «ingénua» do nós amoroso a mundividência, sublimando-a, sem detectar os seus contornos historicamente sedimentados, num mundo social edificado sobre a estrutura familiar que surge do casal; e, por outro, elide metafisicamente a génese da subjectividade humana.

Penso, apesar disso, que a descoberta dessa dimensão concreta de *nostridade*, mesmo com as limitações de alcance assinaladas, não deixa de ser uma

<sup>21</sup> Veja-se o próximo ensaio deste livro.

<sup>22</sup> A ausência de atenção à infância, assinalada por Loparic (2002: 390) e à triangulação na relação edípica, mencionada por Dastur (2014: 114), são aspectos claramente fragilizantes da génese de um *nós*, que só expressa o ser humano adulto. Recorde-se, a este propósito, que Binswanger rejeita o «amor-paixão», o mero desejo, por exemplo, da consideração do sentido pleno de amor. O elo fusional mãe-bebé, a que Winnicott dedicou especial atenção, não é experiência de um «nós», mas sim de um todo indefinido, que só pela acção tácita ou explícita de um terceiro pode conduzir à individuação progressiva do infante, nas primeiras etapas de amadurecimento.

<sup>23</sup> Marc Richir, *apud* Dastur, 2014: 113.

hipótese fecunda para compreender uma via de acesso a si mesmo do *Dasein*. Conta a seu favor o pretender contornar a dimensão fáctica da subjectividade mediante uma espécie de salto do ôntico ao ontológico; e em contra, está a insuficiente análise do que está envolvido nesse processo, considerando que se limita a constatar o manifestar-se do amor, como se o surgir, nele, do nós se tratasse de um entrar em estado de graça, inexplicável e sem antecedentes.

Ser-o-aí como «nostridade» — ou: ser o aí-do-ser do próprio *Dasein* — constitui o contributo conceptual de Binswanger para a Ontologia. Com isso, porém, como sugeria Bollnow, algo se altera na abordagem desta: o quadro «ontológico» cinge-se à região ontológica do humano, pelo que se cumpre o vaticínio ou diagnóstico kantiano, dentro do paradigma da subjectividade, contra o qual Heidegger batalhou denodadamente, e segundo o qual responder às perguntas radicais da razão humana é sempre, ao fim e ao cabo, Antropologia.

## Amar e pensar como *Ereignis*\*

Há anos, quando trabalhava na tradução dos poemas de Heidegger integrados no epistolário com Hannah Arendt, surgiu-me a ideia, que agora desenvolvo, de escrever sobre o carácter central do amor a partir da noção de *Ereignis*. Tendo aí um contexto claramente erótico, o termo manifesta nessa acepção um sentido da «apropriação» e do seu *kairós* como relação instituinte e originária. Não me pareceu alheio ao que, nos *Beiträge*, se dava a compreender. Mais recentemente, ao investigar a questão da pobreza, nos textos de meados dos anos 40, as referências ao amor são, se não abundantes, pontualmente importantes. A minha hipótese da presença sub-reptícia do amor na concepção heideggeriana do *Ereignis* reavivou-se. A estas duas pontas da questão, junta-se a conhecida resposta heideggeriana a Binswanger<sup>1</sup> acerca da inerência do amor, se bem compreendido, ao cuidado. Embora atravessando um longo período da produção heideggeriana e da sua experiência vital e pensante, a questão da «apropriação» que se dá como acontecimento originário ou *Ereignis* afigura-se como densa de afectividade, na pobreza que aguarda e acolhe o puro dom de ser, na sua riqueza proteica. Este dar-se acontece *de facto*, no aí do mundo humano, que é *habitat*, mas também existência fáctica ou compreensão afectiva articulada em palavra e obra, traduzindo-se em sentido, que dá que pensar. Ao

\* A actual versão deste ensaio amplia ligeiramente a que foi publicada como «A apropriação propícia — pensar e amar como acontecimento em Heidegger». *Natureza Humana*, v. 21 n.º 1, 2020 (Dossier Heidegger), 34-53.

<sup>1</sup> Veja-se o ensaio anterior.

pensar dedicou Heidegger, em 1951/52, um dos seus ciclos mais investidos<sup>2</sup>, em que defendeu que o pensar começa no gostar (*mögen*) e agradecer (*danken*) do que é percebido. Este *convolutum* de ideias constitui o ponto de partida do presente ensaio.

Procederei em sete momentos estruturais. Começarei por (1) introduzir o sentido da «apropriação», que caracteriza o encontro do Ser como *Ereignis*, para, depois de (2) uma breve chamada de atenção metodológica, passar a abordar (3) o aflorar da questão do amor, nas referências breves e dispersas que Heidegger lhe dedica, começando (4) por dois poemas incontornáveis e demorando-me, depois, (5) na análise do amor-paixão, a propósito de Nietzsche, e na (6) relação amor-pobreza, de certa forma surpreendente, que o leva a ultrapassar este enfoque. Procurarei, então, finalmente, (7) mostrar o carácter pensante deste acontecimento da apropriação recíproca, chamando a atenção para a inequívoca necessidade do pensar amoroso ou afectivo na recuperação da aliança ontológica que funda a morada humana na terra; e concluirei, se a tal me ajudar o engenho e a arte, apontando a importância historial desta via heideggeriana na superação do esquema filosófico tradicional.

### *Ereignis* — a apropriação propícia

Tudo tem a ver, na verdade, com a concepção heideggeriana de *Ereignis*. No seu uso, a partir dos *Beiträge*, esta noção aprofunda e sobrepõe-se ao que, inicialmente, se queria indicar com o termo *Dasein*, na sua poderosa riqueza conceptual. Não apenas, portanto, na sua dimensão de «ser-aí», que indica a facticidade do ser na sua modalidade humana, tendo de ser o que está já lançado a ser e preso à sua circunstância intramundana,

<sup>2</sup> *Que significa pensar?*, hoje em GA 8, 2002.

mas também e sobretudo o seu «ser-o-aí», dimensão primordial, claramente sublinhada na carta a Jean Beaufret, de Novembro de 1945, que antecede a muito mais famosa de Dezembro de 1946, «Sobre o Humanismo»<sup>3</sup>. Na verdade, o fracasso do projecto de *Ser e Tempo* levou Heidegger não só a procurar elaborar a abordagem do que chamou História do Ser, como *contraponto não antagónico* da Ontologia Fundamental, mas também, neste contexto, a introduzir uma nova nomenclatura para os conceitos essenciais, compreendidos à nova luz. O fazer-se obra da verdade no mundo e existência humanos passa a ser entendido não tanto na perspectiva (humana, mesmo se não antropológica) do aparecer articulado do sentido, mas sobretudo na sua dimensão temporal de acontecimento inaugurador (*Ereignis*) de história no local instantâneo (*Augenblicksstätte*) de um encontro do ser com o seu aí e deste aí (humano) com o Ser, no *kairós* do seu entregar-se um ao outro. Este *acontecimento* é o da mútua e primordial apropriação pela qual o ser à maneira humana se institui em guardião e pastor do Ser, na sua nua e fugaz originalidade. A partir de aí, nasce uma história — que também é um acontecer, mas de outro tipo: *Geschehnis*, não *Ereignis*. Ao tempo do instante, junta-se, então, o do suceder ou transcorrer historial. Mas este depende de aquele seu momento inicial. Só o encontro propicia o nascimento.

Há, porém, que não esquecer que o uso heideggeriano do termo *Ereignis* é, como é habitual no seu idiolecto, de uma enorme riqueza e implicações linguísticas. Gerard Guest recorda que «o termo *Ereignis* deve ser entendido (simultaneamente) nos seus três aspectos semânticos»: como «acontecimento» (*Ereignis*), como «apropriação» (*Er-eignis*) e no sentido óptico de «regarder en face» (*Er-äugen*), que põe em relação com o título das conferências de Bremen, *Einblick in das, was ist* (Guest, 2013: 464). Ou seja, é fundamental pensar a coalescência do sentido temporal,

<sup>3</sup> Ver a edição de Roger Munier de Heidegger, 1964: 180-185. No final do texto da famosa carta, reproduz-se aquela com que Heidegger inicia o diálogo com Jean Beaufret, em 23 de Novembro de 1945, em resposta à deste último, que lhe fora entregue em mão por Jean Michel Palmier.

e do duplo uso da etimologia. François Fédier, por sua vez, destaca muito especialmente a questão do olhar, que centra a atenção em *Er-äugen*, concluindo que «Heidegger ouve em *Ereignis*, “aquilo que faz ver, levando-nos a abrir os olhos» (Fédier, 2013: 144). Esta riqueza semântica é decisiva no nosso percurso, não deixando nunca de ser tida em consideração, mesmo se se opta por sublinhar um ou outro destes aspectos, segundo o contexto de sentido. Em particular, a escolha do termo «propiciar-se» ou «propício», na caracterização da «apropriação» e do seu acontecer, acentua o carácter cairológico do início, do chegar a «dar-se», quer da apropriação como acontecimento, quer do seu dar-se a ver, ao olhar que acolhe. *Ereignis* será, por isso, traduzido habitualmente como «apropriação propícia»<sup>4</sup>, embora, em alguns contextos, seja necessário recorrer ao termo «acontecimento».

## Breve apontamento metodológico

Do ponto de vista metodológico, esta nova tentativa heideggeriana de dizer o Ser manifesta-se, como sabemos, numa linguagem e estilo muito diferentes da obra de 1927. Muitos leitores e especialistas defendem que se deu um abandono da visão e posição fenomenológicas. Conhecemos o que Heidegger diz a esse propósito: em «O meu caminho na Fenomenologia», lemos que

<sup>4</sup> Justifico a minha decisão de tradução, muito brevemente, atendendo a que o sentido de *acontecimento*, inerente ao termo alemão *Ereignis* é omnipresente, sendo pois mais importante ressaltar o seu «como» (o modo de acontecer), que o seu quê, enquanto acontecimento. Este é, na verdade, o de uma «apropriação» recíproca (aí <—> Ser), a qual constitui a ocasião propícia e origem de um início. Etimologicamente, a raiz latina *prope*, que perdura no português *próprio*, é próxima da grega *propetes*, que transita ao latim *propitius* e ao nosso *propício*. Propício é o instante (*Augen-blick*) do dar-se a ver ou entrever do que terá lugar. Ambas as etimologias germânicas (*eignen, äugen*) aparecem, pois, unidas na expressão «apropriação propícia», que, além disso, guarda o sentido cairológico. Devo a sugestão de tradução a Félix Duque, embora ele se tenha mantido fiel a «acontecimento propicio», que inicialmente também foi a minha. Veja-se, por ex., Duque, 1996: 37.



a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, [...] é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da «coisa do pensar». (GA 14, 101; Heidegger, 2009: 287)

e na carta a William Richardson, de Abril de 1962, também podemos ler que

a distinção [...] entre «Heidegger I» e «Heidegger II» só se justifica se se tiver sempre em conta que só partindo do pensado em I se pode aceder ao que deve pensar-se em II. Mas também que I só é possível se está contido em II. (Richardson, 2003: XXII)

Uma consideração «historial» do próprio pensamento heideggeriano, requer, pois, que não estudemos separando, de forma objectualizante, o projecto «fenomenológico» da Ontologia Fundamental e o projecto «aletheiológico» e «topológico» da História do Ser, como se fossem compartimentos estanques de um decurso filosófico cronologicamente analisável. Como se, para Heidegger, o «passado»... passado fosse, e não tivesse mais vigência no seu novo projecto. E como se este novo projecto não procedesse do que foi pensado, embora insuficientemente, no primeiro. Só nesta perspectiva de interacção entre o alcance fenomenológico e a topologia historial é possível compreender a complexidade da investigação heideggeriana. É o que vou tentar fazer, com a brevidade possível.

## O Amor como acontecimento

Na correspondência de Martin Heidegger com Hannah Arendt estão insertos vários poemas, enviados após o reencontro de ambos, a partir de

Fevereiro de 1950. Alguns desses poemas — sobre diferentes aspectos da relação do ser ao seu «aí» humano e do seu acontecer originário — integram colectâneas, que apareceram em várias publicações, em diferentes momentos<sup>5</sup>. Mas a maior parte das poesias dirige-se claramente à amada, alguns com a indicação «Nur Dir» ou «Für H.», manifestando a profundidade do sentimento que os ligou, desde Novembro de 1924 e apesar das vicissitudes existenciais de ambos, bem como a elaboração poética de um afecto que Heidegger, afinal, quase não tematiza na sua obra filosófica. Este último facto fez surgir como hipótese de trabalho: não será esta faceta poética heideggeriana, na autenticidade do seu dizer fenomenológico, um factor importante da compreensão da sua ontologia do *Dasein*? Concretamente, não servirá a sua poesia de complemento necessário da sua filosofia?

Num pensador que deu especial relevo no contexto do seu pensar mais próprio à importância do ditado poético (*Dichtung*) e ao cunho de alguns poetas grandiosos, desde a antiga Grécia até à contemporaneidade, não seria de estranhar que os seus poemas e aforismos servissem o ensejo de dizer na linguagem poética o que a linguagem tradicional da filosofia não consegue traduzir. Quem ler *Aus der Erfahrung des Denkens* ou *Winke* dar-se-á conta desse ensaio de escrita como tentativa de dizer mais do que o alcançado nos textos teóricos. E se não falta quem critique essa ingerência tardia da poesia no pensar filosófico heideggeriano, desvirtuando o seu precoce fazer fenomenológico, também são abundantes os leitores que descobrem no «segundo» Heidegger o recolector dos frutos da sementeira fenomenológica. O mais surpreendente, do meu ponto de vista, é o que se transmite de Ontologia Fundamental e de História do Ser nos poemas de amor enviados a Hannah Arendt: uma hermenêutica do aí em que o

<sup>5</sup> Hoje todos esses textos em forma de poemas e aforismos foram recolhidos em GA 81, 2007: *Gedachtes*. Aí, Heidegger esclarece que, apesar do seu aspecto em verso e com rima, não se trata propriamente de poesia, mas de «pensamentos», expressos à maneira do que Parménides procurou fazer: «trazer o que vem à presença, pela primeira vez, à linguagem como pensado.» (GA 81, 320)

ser devém e des-devém e uma história de autenticidade do que tem origem na mútua apropriação originária, designada como *Ereignis*. Não sendo, porém, simples a tarefa de traduzir estes textos, em nenhum caso poderia esta hipótese aspirar a ser mais que modesta.

Começarei por aquele que me parece menos problemático, pois manifesta claramente o contexto erótico, sem o qual não tem sentido: «Uns ereignend» (c. 4/05/1950), pertencente ao ciclo de *Sonata sonans*<sup>6</sup>.

Que se extinguisse	Dass er ausklang
Este passo de montanha	dieser Berg-Gang
Na mais alta subida	in den höchsten Aufgang
Do teu mais fundo advir...	Deiner tiefsten Ankunft...
Que é — apropriando-nos — por-vir?	Was ist — uns ereignend — Zu-kunft?
Nada mais, pois, que aquela alta	Andres nicht den jene hohe
Maré de pura chama,	Flut der reinen Lohe,
Guardada a salvo,	heil gewahrt,
<i>Pensada e terna.</i>	<i>gedacht und zart.</i>

São dois os aspectos que considero relevantes: as referências temporais e a que é feita, no último verso, ao pensar. O tempo aparece, desde o primeiro momento, no particípio presente do título «*uns ereignend*» — que reaparece na 5ª estrofe, equador e cerne do poema — e nas evocações ex-státicas ao presente (da chegada), ao por-vir e ao sido, a salvo no pensamento. O acontecimento de que aqui é questão é o que origina ou propicia o «nós» existencial da mútua apropriação, início de uma história. O local instantâneo assim criado — cume e abismo — não se extingue, ao abrir um por-vir, que não devém passado, porque é guardado, no pensar rememorativo. O acto amoroso será passageiro, mas não o vínculo

<sup>6</sup> Reproduzo o original da correspondência, com a cursiva introduzida por Heidegger: Arendt-Heidegger, 1999: 99. Este poema não foi, contudo, integrado em GA 81, 2007.

entre os amantes, neste caso, na forma ôntica do amor humano, sobre o fundo ontológico do apropriar-se, deixando-se apropriar pelo outro. Este apropriar-se não é um tomar posse, mas um *fazer-se próprio para ser em plena autenticidade: ser apropriado*. E o ser, de que aqui é questão — o *Worum* —, é o do *Dasein* como *ser-aí-com* outro no mundo e como *ser-o-aí* do ser à maneira mais propriamente humana. E é esse encontro *cairo-lógico* que é *Ereignis*.

Dois meses antes, na carta de 11 de Março de 1950<sup>7</sup>, seguira outro poema, com o título *Das Ereignis*:

Pela luz e pelo som  
se casa o mundo.  
Quem ficou noiva,  
em que olhar retida?  
A apropriação expropriou o amor  
— que ficou do seu pudor à mercê —  
na diferença  
fazendo-a própria para a lealdade  
ao mais separado,  
num procurar que só acha,  
se supera cada achado  
na coroa do mesmo.

Aus Licht und Laut  
ist Welt getraut.  
Wer bleibt die Braut,  
Vom wem er-schaut?  
Das Ereignis hat die Liebe —  
dass *ihre* Scheu die Herrin bleib —  
an den Unter-Schied enteignet,  
ihm zur Treu  
Getrenntestes geeignet  
In ein Suchen, das nur findet,  
wenn es jeden Fund verwindet  
in den Kranz des Selben

Para além da relação explícita estabelecida entre apropriação e amor, parece-me relevante que o poema jogue com a raiz *-eign* em três variantes, que *no seu conjunto* caracterizam o acontecimento enquanto tal: *Ereignis*, *enteignet* e *geeignet*, que procurei traduzir pela referência ao «próprio» na apropriação, no ser expropriado (ou des-propriado) e no ser apropriado ou

<sup>7</sup> Arendt-Heidegger, 1999: 88; GA 81, 269. Reproduzo o original inserido na correspondência, com a respectiva cursiva, mas sem os comentários, que aclaram o sentido de «Luz» e «Som»

«próprio para»<sup>8</sup>. Em *Zeit und Sein*, Heidegger diz: «A *Ereignis* enquanto tal pertence *Enteignis*» (GA 14, 28). E, um pouco adiante, aclara que a apropriação se dá e se retira, como a *lêthe* retorna na dinâmica da *alétheia*<sup>9</sup>. O que se propicia é, pois, um acontecer do próprio que desapossa o próprio em aceitação da diferença, em entrega. Esta é leal à alteridade, à *diferença* quer ôntica (entre os dois amantes), quer ontológica (entre o aí humano e o ser ele mesmo — a coroa). E a intencionalidade da procura des-faz-se — acepção presente no verbo *ver-winden*, que implica um torcer-se e des-torcer-se — ela mesma no puro «achado», no que vem ao encontro como diferente. A circularidade deste movimento é o sentido dos dois (o achar e o achado) no mesmo: na tonalidade do amor, a que se ligam pudor (*Scheu*) e lealdade (*Treu*), como *abertura ao ser* que se dá e se acolhe. O acontecimento dá-se, pois, ao nível da afeição, na facticidade do acto de ser-com, que tudo implica.

Esta abertura cairológica dá, pois, início a uma história, a uma via fáctica de compreensão do ser. Em diversos momentos da sua obra, Heidegger repete que, ao contrário do que é habitual dizer-se, «o amor não é cego», antes «faz ver». Nos *Prolegómenos à História do conceito de*

<sup>8</sup> Omitindo a inerência recíproca destas três variantes, Schuback (2012: 129), num texto em língua inglesa, introduz a temática do amor em Heidegger com uma tradução parcial do que constitui o centro do poema: «Das Ereignis hat die Liebe». Deixa, assim, de fora aquilo que, justamente, pode contribuir à descrição fenomenológica do amor enquanto acontecimento, que vem na continuação: «...an den Unter-Schied enteignet». O *moto* escolhido, na sua aparente pregnância, induz, pois, em erro: o que Heidegger diz *não é* «the event has the love», mas que o acontecimento da apropriação é, simultaneamente, o de uma des-apropriação: é a experiência da diferença (*Schied*) em sentido próprio, não como fusão ou posse, mas como respeito do que é separado — lealdade. Naturalmente, Schuback não pode, por isso, explorar o resto do poema inicialmente citado para explicitar a sua interpretação, pelo que recorre a uma variante deste (GA 81, 120), que começa com idênticas primeiras estrofes — «Aus Licht und Laut ist Welt getraut» — mas que se desenvolve de outra maneira, suportando a sua leitura da «questão da subjectividade do amor» (Schuback, 2012: 136), que considero ausente de qualquer dos dois poemas.

<sup>9</sup> GA 14, 50: «Das Ereignis ist in ihm selber Enteignis, in welches wort die frühgriechische *lêthe* im Sinne des Verbergens ereignishaft aufgenommen ist». Günther Seibold chama especialmente a atenção para esta implicação: «Indem das Ereignis das Sein, d.h. eine bestimmte «Weise» («Art») des Seins, ereignet, entzieht es eine andere Möglichkeit des Seins, nicht nur eine andere, sondern viele andere Möglichkeiten des Seins. [...] In Heideggers Terminologie: «Ereignis» ist immer auch «Enteignis».»

*tempo*, — curso de 1925, quando o romance estava no seu auge — a propósito da caracterização do fenómeno do cuidado e das suas modificações, Heidegger distingue o *amor* da mera *pulsão*, dizendo que esta manifesta o cuidado, mas sem que a estrutura deste se tenha ainda libertado no seu «ser próprio» ou autêntico:

Na pulsão, o cuidado ainda é apenas o estar-ocupado do «de quem», e nada mais; enquanto tal, a pulsão ofusca, cega. É costume dizer-se que «o amor cega». Aqui ao falar-se de amor quer-se dizer pulsão, está a supor-se um fenómeno completamente diferente. Ora, bem pelo contrário, é justamente o amor que faz ver<sup>10</sup>.

Esta passagem, em que se analisam os fenómenos da inclinação, ou «estar pendente de», e da «pulsão» (*Hang und Drang*), reaparece no § 41 de *Ser e Tempo*, em plena fenomenologia do cuidado, mas já sem se mencionar aí o amor (GA 2, 195-196). E é bem conhecida a ausência deste ao longo da obra de 1927, onde só é mencionado uma vez, numa nota e de forma indirecta, numa citação de St<sup>o</sup> Agostinho retomada por Pascal. É certo que esta última referência, bem interessante, não alude ao amor-*eros*, que temos estado a ter em conta, e sim ao amor-*charitas*<sup>11</sup>. Convém, no entanto, recordá-la, porque também aí se chama a atenção para o que estamos a tentar centrar: o carácter primordial do amor na abertura da compreensão do ser, seja enquanto *Ereignis*, seja enquanto modalidade do cuidado, em propriedade. Diz Pascal:

<sup>10</sup> GA 20, 410: «der Drang als solcher blendet, er macht blind. Man pflegt zu sagen: Liebe macht blind. In diesem Rede meint man Liebe als Drang, man supponiert ihr ein ganz anderes Phänomen; Liebe dagegen macht gerade sehend. Drang ist ein Seinsmodus von Sorge, nämlich die noch nicht freigewordene Sorge, nicht aber ist die Sorge ein Drang. [...] Im Drang kommt die volle Struktur der Sorge noch nicht in das eigentliche Sein». Retomo aqui o que, mais suavemente, introduzira no primeiro ensaio deste livro.

<sup>11</sup> Não tem sido habitual, na ainda reduzida bibliografia secundária existente, reparar nesta importante distinção. Pascal David é, neste aspecto, uma excepção, atendendo à ambiguidade do termo alemão *Liebe*, que tanto menciona *eros*, o amor de que é questão no *Banquete* de Platão, como ágape, o amor do próximo, que é *charitas*, na versão latina do *Novo Testamento*. Veja-se David, 2013: 68.

De aí procede que, em vez do que se diz, proverbialmente, ao falar-se das coisas humanas, que há que conhecê-las para as amar, os santos, falando das coisas divinas, digam, bem pelo contrário, que há que amá-las para as conhecer e que não se entra na verdade a não ser pela caridade. (GA 2, 139, nota)<sup>12</sup>

Ora, pois, se o conhecimento começa na compreensão amorosa e se esta irrompe como *Ereignis*, pensar e amar estão vinculados desde o início do tempo do cuidado, cuja facticidade se manifesta sempre no mundo, à maneira do *em cada caso meu*. Não é de estranhar, pois, que a própria Hannah Arendt diga de Heidegger que nele se dá «um pensar apaixonado, em que pensar e estar vivo são uma e a mesma coisa.» (Arendt-Heidegger, 1999: 184.)

Tanto Giorgio Agamben<sup>13</sup>, talvez o primeiro a tratar *filosoficamente* a questão do amor em Heidegger, como Ángel Xolocotzi, no seu recente livro sobre os *demónios* (Xolocotzi & Tamayo, 2012), não deixam de recordar, neste sentido, que o romance entre o filósofo e a jovem aluna se deu no período (1925-1926) em que o projecto de *Ser e Tempo* se edificou, e em que teve lugar o doutoramento de Arendt, sobre *O conceito de Amor em Agostinho*. De uma maneira ou da outra, a apropriação foi propícia ao pensar, em ambos os casos<sup>14</sup>. O próprio Heidegger confessará

<sup>12</sup> Referem-se: Pascal, *Pensées*; e Agostinho, *Contra Faustum*: «non intratur in veritatem, nisi per charitatem». Esta referência agostiniana já aparecia em GA 60, 222, ao afirmar-se que o amor e o ódio são «eigentlich erkennenden Seinsart des Daseins» — um «fenómeno originário do Dasein».

<sup>13</sup> Agamben, 2003. Inicialmente publicado em 1988, sob o título de «La passion de la facticité», *Cahiers du Collège International de Philosophie*, nº 6.

<sup>14</sup> Acerca da presença das temáticas e do estilo heideggeriano na dissertação de Arendt sobre Agostinho, veja-se Thomä, 2003: 398. Para uma análise mais demorada e rica, tendo em conta «a questão da relação entre vida e pensamento», mas também e sobretudo a intenção de «soltar totalmente o conceito de amor do contexto biográfico e de o interpretar como parte da obra filosófica» veja-se o importante estudo de Tömmel, 2013. Deste último, decerto o mais completo até agora publicado sobre este tema em ambos os pensadores, convém destacar a importante tese, a que a presente investigação vem contribuir positivamente: «se bem que seja previsível que uma análise dos fragmentos sobre o amor possa permitir que, com o tempo, se possam completar passagens omissas e acabar por apresentar uma espécie de “sistema de fragmentos” [...], não é de negar que uma das características importantes do conceito de amor em Arendt e em Heidegger é o seu ser fragmentário» (Tömmel, 2013: 23).

que, para ele, «se a existência carece de paixão, a voz emudece e a fonte seca».<sup>15</sup> Mas de pouco nos serve este reconhecimento, pois se bem que possa ajudar a comprovar a fecundidade da disposição amorosa, nada nos diz do caminho pelo qual esta possa agir desse modo.

Voltando, pois, aos textos, sugiro dois caminhos pelos quais Heidegger se encaminha para uma mostraçãõ do carácter essencial da apropriação amorosa. O primeiro, em 1936, aparece na meditação sobre Nietzsche e sobre a doutrina deste acerca de paixão e afecto (GA 43, 55 ss.). O segundo, de 1943, deriva da proximidade estabelecida entre o amor e o que chama a «tonalidade fundamental da pobreza» (GA 73.1, 705 e 711).

## O amor-paixão

Em *Der Wille zur Macht als Kunst*<sup>16</sup>, Heidegger segue a caracterização nietzscheana da vontade de poder, como «afecto», «paixão» e «sentimento» (*Affekt, Leidenschaft, Gefühl*), descartando que se possa reduzi-los a meros fenómenos psicológicos ou, metafisicamente, ao lado não racional da vida anímica, pois considera-os «maneiras fundamentais sobre as quais o Dasein humano descansa, a maneira como o homem sostém o “aí” em que ele está — a abertura franca e o encobrimento do ente»<sup>17</sup>. Repare-se em que primeiro diz que são maneiras «fundamentais» do Dasein e, logo a seguir, concentra-as em «a maneira» de ser o «aí» em que o seu próprio ser repousa. O que significa que Heidegger interpreta Nietzsche como radicando a vontade de poder na afectividade, em sentido lato, no sentido em que esta é o «aí» do

<sup>15</sup> Veja-se na sua correspondência com a mulher, Elfriede, a carta de 23/06/1956 em Heidegger (Hg.), 2005: 313.

<sup>16</sup> O curso, leccionado no semestre de verão de 1936, antecede imediatamente, segundo von Herrmann (GA 65, 515) o início do trabalho nos *Beiträge* (1936/37).

<sup>17</sup> GA 43, 52: «um Grundweisen, in denen das menschliche Dasein beruht, um die Weise, wie der Mensch das «Da», die Offenheit und Verborgenheit des Seienden, in denen er steht, besteht.»



ser do próprio Dasein, na sua facticidade<sup>18</sup>. E é nesse contexto que aborda, a título exemplar, o *amor e o ódio* enquanto «paixões», em contraste com a alegria e a cólera, que seriam meros «afectos»<sup>19</sup>.

Embora reconhecendo que «Nietzsche, na maior parte das vezes [*meist*], usa o termo paixão no mesmo sentido de afecto» (GA 43, 55). Heidegger sublinha a diferença que aquele introduz entre ambos os fenómenos, ao mesmo tempo que refere a *vontade de poder* tanto como sendo «a forma originária do afecto» (GA 43, 55), como sendo paixão — «um querer ir mais além de si, um querer mais» (GA 43, 57) — e como «um sentimento impulsivo [*drängendes Gefühl*]» (GA 43, 58). Nos matizes desta diferenciação está a caracterização do amor-eros. Mas, fiel à sua metodologia, Heidegger chega lá pela via do contraste e começando pelos fenómenos negativos. Vejamos:

A cólera, por exemplo, é um afecto. Pelo contrário, quando falamos de ódio não queremos dizer só que é algo diferente da «cólera». O ódio não é apenas um afecto diferente, *não é* um afecto, é uma paixão. Embora chamemos a ambos sentimentos. [...] A cólera não é algo que derive de uma deliberação ou decisão; assalta-nos, ataca-nos, «afecta-nos». Este ataque é súbito e tempestuoso; o nosso estar a ser é picado de maneira irritante; a irritação excita-nos e exalta-nos de tal maneira que, num ataque de cólera, deixamos de ser senhores de nós mesmos. (GA 43, 53). [...] O ódio também não é produzido por decisão, também parece assaltar-nos como num ataque de cólera. Porém, este assalto é de natureza completamente diferente. O ódio pode irromper de repente, num acto ou num comentário, mas *só porque já* nos

<sup>18</sup> Veja-se, a este propósito, Agamben, 2003: 40. Toda a sua interpretação do amor como «paixão da facticidade» se ergue sobre esta base: «no amor e no ódio, o homem assenta mais profundamente naquilo em que está lançado, apropria-se da sua própria facticidade e, desse modo, reúne e abre o seu próprio fundamento».

<sup>19</sup> À margem da nomenclatura, muito marcada pelo texto de Nietzsche, que Heidegger comenta, interessa-nos o contraste entre o carácter fugaz e involuntário do que é chamado «afecto» e a tenacidade e intensificação decidida da paixão.

tinha assaltado, porque desde há muito crescera em nós e fora, como costumava dizer-se, alimentado. Ser alimentado é algo que só pode ser aquilo que já lá está e pervive. Em contrapartida, nem dizemos nem pensamos que a cólera seja alimentada. Isto porque o ódio — *tal como o amor* — se entranha no todo do nosso ser, compenetrando-nos e trazendo ao nosso estar a ser coesão e durabilidade, enquanto que a cólera tal como chegou, vai-se — esfuma-se, como se costuma dizer. O ódio não se esfuma após o seu surto, crescendo e endurecendo-se, alimenta-se de si próprio e consome-nos. Mas esta constante coesão, que vem ao Dasein humano pela via do ódio, não o estupidifica nem o cega, mas, pelo contrário, torna-o capaz de ver e de reflectir. Quem se encoleriza perde a capacidade de meditar. Quem odeia intensifica a meditação e a reflexão até à mais extrema maldade. O ódio nunca é cego, mas clarividente; só a cólera é cega. O amor nunca é cego, mas clarividente; apenas o enamoramento é cego, passageiro e lábil — um afecto e não paixão. (GA 43, 55-56) [...] Afecto: um ataque irritante e cegador. Paixão: uma invasão de clarividência e compenetração no ente. (GA 43, 57)

Independentemente das limitações linguísticas da língua alemã, onde as raízes latinas não tiveram a evolução que se deu nas línguas-romance, enriquecendo o seu sentido para lá da mera etimologia, a questão que ocupa Nietzsche e que Heidegger explora é a da diferenciação entre o sentimento de «ser afectado», implicando uma reacção emotiva brusca e involuntária, e o sentimento passional, que é ele mesmo fonte e origem de acção e não de mera reacção. Amor e ódio nunca são reacções passageiras, pendentes de uma situação excitante ou irritante, como o enamorar-se repentino e passageiro de um sorriso ou de uma presença sedutora, ou como um arrebatamento de ira ante uma provocação. Amor e ódio implicam a elaboração crescente de um afecto, nascido em algum momento, mas levado a uma radicalização que envolve, em cada caso, o ser do Dasein *na sua integridade e autenticidade* e, portanto, põe em jogo

a máxima acuidade do sentido na existência. Na análise de Nietzsche, Heidegger procura mostrar como a «vontade de poder» enquanto paixão cresce no querer-se a si mesma, terminando no nihilismo da «vontade de querer». Mas, no que aqui nos interessa, permite-nos uma *compreensão do amor* (a) na sua clarividência ou saber intrínseco do que quer; e (b) enquanto disposição integral a levar a cabo o que, amando, se propõe. Nenhuma destas referências se liga à questão do acontecimento inaugurador ou apropriação propícia. Sim, em contrapartida, ao percurso iniciado: ao caminho amorosamente projectado, seja no horizonte de *eros* ou do *cuidado solícito* no ser-uns-com-os-outros no mundo.

## O saber e a clarividência do amor

A questão da clarividência, que já aparecera nas Lições de 1925, antes mencionadas, e que numa carta a Hannah da mesma época também aparece sob a imagem de «a segurança do saber do amor» (Arendt-Heidegger, 1999: 27), liga-se, por sua vez, à própria ideia da Filosofia, que Heidegger trata em muitos dos seus cursos, e que explora nas suas origens gregas, na ideia do «amor da sabedoria». Em *Besinnung*, manuscrito redigido entre 1938 e 1939, na sequência dos *Beiträge* e no horizonte de uma meditação propiciada como *Ereignis-Denken*, Heidegger diz

«Amor» [*Liebe*] é a vontade de que o amado *seja*, que ache a sua essência e nela se essencie [*Wesen, wese*]. Esta vontade não deseja nem exige. Benévola, apenas deixa que o digno de ser amado «venha a ser» o amado, sem, no entanto, o criar. O digno de ser amado é o que diz a palavra «sabedoria». «*Sabedoria*» é o saber essencial, o estar-instado na verdade do Ser. Este «amor», portanto, ama de uma única maneira, como uma predilecção ou ante-amor [*Vor-liebe*] pelo Ser; aquilo que ama é que o Ser «seja»; é para

este, i.e, para a sua verdade e a fundamenção da mesma, que a vontade vale como saber essencial. Mas o Ser é o a-fundamento abissal. A «vontade» é do Ser, por este mesmo apropriada e propiciada [*ereignet*] na sua essência. A «vontade» não é um egoísmo prepotente e esforçado; «vontade» significa aqui paixão, aquela *disposição de fundo que persevera na sua determinação* e é um sofrer a urgência [*Not*] do a-fundamento. [...] Este sofrimento [ou *pathos*] — que é como aquela paixão se propicia [*ereignet*] devindo saber essencial — é o que é chamado pelo Ser, mantendo-se numa via de resolução, a alcançar a entrega em propriedade [*Übereignung*] do homem à verdade do Ser, a partir do fundamento do Da-sein. (GA 66, 63-64)

Nesta sequência, especialmente rica e alusiva aos nós entre os diversos pontos da nossa meada, o amor — que é paixão e vontade, no sentido que antes procuramos mostrar — é um *querer que o Ser seja*, que haja Ser e um entregar-se-lhe em propriedade, que é aquilo em que consiste o seu acontecer enquanto tal: em vez de «vontade de querer», que se quer a si mesma na vacuidade do egoísmo prepotente, é vontade de amar o que se dá, na sua verdade, e aceitação do sofrimento que essa entrega ao puro a-fundar-se no abismo do que não tem fundamento traz consigo. Pois o Ser não tem porquê, e nada mais há a fazer senão dar-lhe lugar «aí», na ek-sistência e história humanas, propiciadas no *kairós* da sua mútua apropriação. Mesmo se meramente implícita na compreensão, é esse *o saber e a clarividência do amor: o deixar ser*. Também no amor humano: deixar ser o amado ou a amada é deixar que *eros* sirva de guia e abra o caminho ao *cuidado*, no seu sentido pleno e próprio<sup>20</sup> — é deixar que o ser mais próprio aconteça.

<sup>20</sup> Recorde-se, em *Ser e Tempo*, § 26, a definição da solitudine como “sentido essencial e próprio do cuidado” e a distinção das suas duas modalidades: uma caracterizada como uma mera variante do trato quotidiano com o que há à-mão, sem atender ao outro como alguém, mas apenas, ao fim e ao cabo, como coisa entre coisas; enquanto que, na solitudine em propriedade, o outro é alguém, um Dasein, aberto no seu ser próprio e assistido em liberdade, sem intrusão na sua vida e sem decidir por ele, dominando-o. Veja-se GA 2, 122.

Esta linha de leitura volta a aparecer na *Carta sobre o Humanismo* (em 1946), numa abordagem que dá visibilidade ao carácter amoroso da criação de possibilidades. A passagem, bem conhecida, explora a semântica comum a *mögen-vermögen-Möglichkeit*, que reaparecerá, sintomaticamente, nas Lições de 1951/52, sobre *Que significa pensar?*<sup>21</sup>, mostrando o nexo subjacente entre pensar e amar. Félix Duque comenta, a este propósito, que a raiz germânica de *mögen* permite entender o que se dá, não como algo de que se seja *capaz* (que eu «possa», no sentido do *possum* latino), mas como um «irse haciendo el propio ser [...] según una voluntad ajustada a mis posibles.»<sup>22</sup> O amor é, então, um envio de ser, que dá e se dá, deixando que o possível seja. «Aceitar uma coisa ou uma pessoa na sua essência quer dizer amá-la [*lieben*], gostar dela [*mögen*]. Pensado de modo mais originário, este gostar significa oferecer a essência.» (GA 9, 316) Também Agamben atende ao sentido profundo deste trecho da *Carta*, destacando o carácter de «potência passiva» desta liberdade, que é paixão, como «a experiência mais radical da possibilidade (*mögen*) que se joga no *Dasein*.»<sup>23</sup>

A ideia do projecto amoroso, envolvendo a própria temporalidade da existência, permite, então, ao mesmo tempo, compreender o que é a Filosofia, na sua origem e essência enquanto amor<sup>24</sup>, como se lê na sequência da passagem anteriormente citada:

<sup>21</sup> Veja-se GA 9, 1976 e GA 8, 2002.

<sup>22</sup> Veja-se a exposição, breve mas intensa, de «Los posibles del amor» (Duque, 2002, 55-59).

<sup>23</sup> Agamben, 2003, 46. Uma das linhas de força da sua posição filosófica e da sua interpretação de Heidegger é a atenção à potência e impotência (aqui: do *Dasein*). Neste contexto, liga-se à tese do amor como paixão da facticidade, conduzindo, finalmente, a uma explicitação da noção de *Ereignis*, em que ambas se iluminam mutuamente. «O *mögen* desta *Möglichkeit* não é nem acto nem potência, nem essência nem existência, mas antes uma impotência cuja paixão abre em liberdade o fundamento do *Dasein*. No *Ereignis*, a facticidade originária [...] é apropriada no seu carácter evasivo, suportado pela *lethe*.» (2003, 49).

<sup>24</sup> Já Valeria Piazza o antevira no seu belo estudo «L'amour en retrait» (Agamben & Piazza, 2003: 103): «Assim pensado, não é fácil discernir o amor do pensar e da verdade. Aquilo que têm de comum ... é o estar tendidos ao futuro a ser do ser, o tornar evidente o acontecimento do ser no seu devir existência, ao acolhê-lo e ao abandonar-se-lhe. [...] este singular entrelaçar-se do amor e do pensar na sua tensão ontológica confirma definitivamente que a filosofia de Heidegger não só não é sem amor, mas bem pelo contrário

Não obstante, a filosofia não é uma criação humana, mas um passo da *história* da verdade do Ser, em cuja história acontece [*geschichte*] à essência do homem voltar-se para o Ser [mas também] voltar-lhe as costas [*Zukehr, Abkehr*] [...]. O pensar originário [*Er-denken*] do Ser não tem de que «ocupar-se», pois é a a-propriação do Ser ele mesmo — e nada mais que isso. A filosofia, que prepara o outro início, não alcança a sua posição fundamental e, assim, a sua essência, mediante uma transição que parta da metafísica, situando-se ao nível desta, mas apenas mediante um salto para um perguntar totalmente diferente, o que estabelece uma clivagem entre o pensar da história do Ser e a Metafísica. (GA 66, 64 e 66)

O pensar — que, nesta época, Heidegger ainda não distinguia da filosofia propriamente dita, na sua função plena como «Saga do Ser» (GA 66, 64) — é então o que nasce da «paixão da apropriação» (*Leidenschaft der Er-eignung*), iniciando uma nova história, isto é, uma saga em que o Ser ele mesmo vem à palavra. É a clarividência do amor-paixão que permite divisar o que há de ser dito e levar avante, com determinação, o assim iniciado, que só o amor-cuidado pode articular temporalmente. Ora, este dar a palavra ao ser enquanto pensar-propício pressupõe *deixar-se usar* pelo Ser. Mas não no sentido de submissão, pois

O Ser, na sua essência, nunca é potência [*Macht*] nem, portanto, impotência. Chamemos-lhe, então, sem-poder, o que não quer dizer que o ser esteja desprovido de poder, mas sim que o Ser, pela sua essência, fica livre do poder. Este não ter poder é, no entanto, domínio. No seu sentido inicial, não necessita do poder; vigora pela dignidade, pela simples *superioridade da pobreza essencial*, que não precisa de subordinados nem antagonistas para ser e que deixou para trás qualquer apreciação de grandeza ou pequenez. (GA 66, 193)

é filosofia do amor *sensu strictu*, ou filosofia como amor, sendo que o pensar ele mesmo se justifica como abandono amoroso ao ser, como paixão do acontecimento».

Chegamos, assim, à encruzilhada em que Heidegger se desvia do caminho em comum com Nietzsche, e da sua culminação metafísica na «vontade de poder», para investigar o trilho da pobreza, como «tom fundamental» da aventura pós-metafísica.

## Amor e pobreza

É bem conhecido o mito contado por Platão, no *Banquete*, que faz de *Eros* o filho de *Poros* e *Penia*, abundância e pobreza e, por isso, sempre a meio caminho entre uma e outra, sempre procurando a proximidade da beleza e sabedoria que lhe faltam: o eterno filósofo, demoníaco (202e) e intermediário entre o sábio e o ignorante (204b). (Um retrato de Sócrates?) Heidegger dedicou vários momentos lectivos, ao longo dos anos, a comentar o *Banquete*, mas não é por aí que chega à relação entre amor e pobreza.

É nos anos finais da guerra, entre 1943 e 1945, que esta relação se articula, à medida que ambas as noções vão ganhando presença na meditação heideggeriana. O texto controverso sobre «A pobreza», na sua versão mais primitiva, de 1943<sup>25</sup>, que é menos apegada ao comentário do excerto de Hölderlin, que lhe serve de pretexto, desenvolve-se, no entanto, no sentido de explicitar o essencial da sua afirmação central, que é tomada como *moto*: «*wir sind arm geworden um reich zu werden*» (Hölderlin *apud* Heidegger em GA 73.1, 710).

Ser rico e ser pobre menciona, na linguagem habitual, o ter ou não ter possessões. Portanto, o não ser ou o ser carente, particularmente do que é necessário para sobreviver, do que urge. Heidegger, numa reviravolta do sentido, característica do seu uso metódico do pensar, orienta a sua exposição para mostrar que a pobreza, longe de ser a carência do necessário ou imprescindível para viver, é a disposição a não necessitar de nada que não

<sup>25</sup> A questão da pobreza foi já amplamente tratada em ensaio anterior, onde se dão os respectivos dados bibliográficos. Apenas nos interessa aqui a sua relação com o amor.

seja o que tem «de próprio», i.e., o «ser na posse do próprio» [*im Eigentum sein*]. E esta é uma nova definição do *Da-Seyn*, do Aí-Ser enquanto ser o «aí» do Ser, servi-lo para que aí apareça, em vez de se orgulhar de o «ter» à sua disposição e sob o seu domínio e poder. A relação [*Verhältnis*] com o Ser, no seu acontecer originário e na sua história, torna-se então a atitude comportamental [*Verhalten*] fundamental do Dasein, a sua reserva [*Verhaltenheit*]<sup>26</sup> enquanto *estilo* do «pensar inicial no [seu] outro início».

Pensamos *Verhältnis* [relação] como o que está sendo em *Verhalten* [a atitude comportamental]. O que quer dizer: o conter-se em si [*Ansichhalten*], que suspende [*innehält*] — na medida em que, reservado [*verhaltend*], zela por tudo na sua essência, i.e., protege que aí repouse. Assim zelando, a atitude de relação junta tudo na doçura do repousado resguardo [*Behütung*]. [...] A relação é o acontecimento [*Ereignis*] do zelar, que contendo-se em si, junta o que encontra protecção na doçura. A relação é o que liberta, porque é que torna livre. Liberta como o livre [o que se dá gratuitamente]. Livre [*Freie, fry*] ... é o que é incólume, o que é poupado, o que não é utilizado [ou explorado]. Libertar significa zelar ou poupar [...] (GA 73.1, 704)

E é neste contexto, centrado no *Ereignis* — enquanto acontecimento de uma relação de apropriação que engendra um comportamento ou atitude, enquanto âmbito de acolhimento zeloso e protector do ser, que o resguarda e deixa repousar incólume e docemente em si mesmo —, que Heidegger introduz a conexão, já perfeitamente preparada, do amor.

Libertar [*freien*] é aquilo em que consiste a essência do amor. O termo sânscrito correspondente ao germânico «*fry*» significa «amor» — o liberar da essên-

<sup>26</sup> Nos *Beiträge*, *Verhaltenheit* constitui o afecto articulador entre o susto [*Erschrecken*], ante o intramundano já vivido, e o temor ou pudor (*Scheu*), no aguardar do deus derradeiro e a-vir. V. GA 65, 14-15.



cia, o proteger que une, zeloso e parco, é a essência do amor e do amar. [...] Amor é o que liberta para o gozo de todo o Ser, procedente da liberdade gratificante. Por isso, o «amor» e a palavra [que o diz] são também o que se cala na graça do silêncio. E, por isso, o amor é protector do não-dito.» (GA 73.1, 705)

Não se trata aqui, claramente, do amor-eros ou amor-paixão, de que era questão no anterior momento da nossa análise. Também não é o sentido do amor-*charitas* ou solicitude, embora o inclua. Penso que o amor, neste contexto, é o que Heidegger encontrara no «*volo ut sis*» agostiniano<sup>27</sup> e também o sentido que considera presente no conceito de cuidado, em *Ser e Tempo*, quando responde à objecção de Binswanger, bem conhecida, no tempo dos Seminários de Zollikon, distinguindo o sentido meramente ôntico e ontológico de cuidado e de amor<sup>28</sup>. É o amor como *ser-o-aí* do Ser, a disposição de gratuidade zelosa e doce, de acolhimento e guarda, que liberta para o gozo e graça do que se dá e retrai, deixando ser. Apesar da erotização metafórica, a que decerto não é onticamente alheio o romance de Heidegger com a princesa Margot de Sachsen-Meiningen, que teve lugar durante esses anos de guerra<sup>29</sup>, não é meramente o *kairós* do início, que está a ser pensado aqui, mas a *possibilidade aberta como história*, que se articula amorosamente na *aliança* em que consiste o Dasein ele mesmo. E é neste sentido que se fala da pobreza como a *tonalidade de fundo* (*Grundton*) para a refundação da história, não do Dasein de um amante singular, mas de um povo<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> A expressão agostiniana, que dá título a um dos poemas incluídos em *Gedachtes* (GA 81, 109), aparece várias vezes nos seminários e cursos, por ex., em GA 83, 56: «*Amo: volo ut sis*, «dass du seist», der du bist: Gott Gott sein lassen, das Seiende das Seiende sein lassen, das es ist. «Liebe» — Wesen der Liebe.» Mas também aparecia numa das cartas a Hannah, de Maio de 1925 (Arendt-Heidegger, 1999: 31).

<sup>28</sup> Veja-se o ensaio anterior.

<sup>29</sup> Xolocotzi situa a relação amorosa com a princesa entre 1944 e 1946, mas esta fora aluna sua nos anos precedentes, entre 1941 e 1943. Ver Xolocotzi, 2012: 107.

<sup>30</sup> GA 73.1: 880-881: «Die Armut ist der Grundton des noch verborgenen Wesens der abendländlichen Völker und ihres Geschickes.»

«Pobre» e «rico» não têm já que ver com um «ter», mas com o Ser enquanto Da-seyn. O Daseyn é o que se possui como próprio [*Eigentum*], o que protege [*hütet*] a verdade do Ser. Pobre enquanto Ser é um «ter», que tem tudo, porque de nada carece — a não ser do não-necessário —, de tal modo que o não carecer de nada é o Ser do estar-instado. Vir a ser rico não significa ganhar possessões [*Besitz*], mas aprender a essência da riqueza. A riqueza é a abundância do Ser (do Da-seyn), para lá de todo o «ter», a partir da inesgotabilidade da pobreza na posse do é próprio [*Eigentum*]. O amor é a serenidade do pertencer-se no proteger da pobreza, que prepara para Ser o que se possui como próprio [*Eigentum*], de onde nasce a morada [*Behausung*] (a linguagem) para o habitar de um povo, que enfim retorna ao lar na sua essência. A pobreza é a abundância (o deixar derramar-se, *Überfließen-lassen*) do não-necessário. (GA 73.1, 711)

Este círculo cerra-se. Mas abre-se ainda um último à nossa atenção: aquele que volta a unir o amor com o pensar enquanto agradecer.

## O pensar como amor

Esta ligação do pensar, no seu sentido mais próprio e autêntico, ao amor começa com a própria ideia de filosofia, como já vimos. E acentuar-se-ia, se possível fosse, com a separação, já nos anos 50, entre o «outro pensar» como tarefa e a «filosofia», cujo caminho desemboca e se extingue, no mundo controlador e tecnológico da época de *Ge-stell*. O que significa que o pensar, na sua máxima acuidade, recuperador do fio inicial, perdido na era metafísica, não procura senão aquele meditar que a filosofia começou por aspirar a ser, antes de entrar na sua própria errância. Numa passagem do primeiro dos *Cadernos Negros*, que o editor Trawny diz proceder de 1942, pode ler-se:

Até agora a Filosofia tem sido o amor *pelo* saber [*zum Wissen*]. [...] Agora, experimentada na perspectiva da História do Ser, nem é o amor pelo saber, nem este mesmo saber a que se aspira, mas sim o amor *do* saber [*des Wissens*]. Que quer isto dizer? A Filosofia já não é o amor como *eros* (Metafísica). O saber já não é o representar (Ideia — consciência — auto-consciência). Sobretudo, aquilo que o amor ama não é o saber, *o saber é que é o amante e o amor*. Que ama o saber? Ama o Ser no chegar do seu regresso à apropriação propícia [*Ereignis*]. (GA 97, 51-52)

O amor como saber reverte, pois, para a origem, torna ao ponto de onde partiu: para o acontecimento inicial, para a apropriação do «aí» pelo Ser, do Ser pelo «aí», que constitui o ser do Dasein ele mesmo e do Ser no mundo humano. Dá o «passo atrás». A filosofia tradicional, como amizade do saber tradicional, esgota-se nos saberes particulares, que se movem na direcção do que hoje são as ciências positivas. Têm o seu *eros* próprio, sem o qual não se ocupariam em buscar aquilo a que aspiram. Mas a sua procura é ainda uma manifestação de vontade de poder, de capturar e dominar as razões, as causas e os motivos que explicam os acontecimentos naturais ou morais. *Conhecer para poder; poder para prover*. Como fiar-se, então, na possibilidade de chegar à origem, ao originário, que escapa à corrente causal? Como saber aquilo de que a ciência não quer saber? Pelo amor... mas de outro tipo:

Mas o amor é a *serenidade do pertencer ao começo da pobreza*, que prepara para Ser aquilo que se possui como próprio [*Eigentum*]. O amor do saber é a serenidade da saudade [*Andenken*]. É esta que preserva a saga que aclara a verdade do Ser — ou seja, do saber. A serenidade da memória [*Gedächtnis*] repousa na apropriação. O diálogo [*Gespräch*] é o propiciar-se da saga que guarda e aclara. Assim é o propiciar-se da linguagem na história. O termo *philosophia* torna-se inadequado; contudo, continua a ser o que nos soa. (GA 97, 51-52)

Sáímos, pois, do horizonte do que continuamos a chamar «científico», no sentido da investigação sistemática, segundo os cânones, sejam estes académicos ou industriais. Mas aproximamo-nos do que, na prática vital de muitos séculos, tem sido o exercício da sabedoria do «sage», do homem sereno e clarividente, retirado do bulfício intramundano, mas atento ao acontecer da vida e da história e ao vínculo com a livre manifestação de tudo quanto há, quer humano, quer não-humano<sup>31</sup>. Se falássemos o idioma kantiano, diríamos «respeito» como sentido da praxis humana, embora estendendo-o a tudo quanto há. Heidegger prefere, nestes anos, chamar-lhe «amor». Mas é um amor sábio! É o cuidado do ser — não apenas do ser próprio, mas da possibilidade de que continue a haver ser e não nada. Não me parece que seja essencialmente diferente do que já estava lançado como projecto compreensivo em *Ser e Tempo*, quando se afirmava que «toda a compreensão é afectiva» e que toda a «afectividade é compreensiva», pre-compreensiva, e que o cuidado é o ser do Dasein. Mas, na nova configuração linguística e estilística, chama-se agora a atenção para o que SuZ não tinha chegado a dizer: a *falta de configuração ôntica do elo* que liga «ser» e «aí humano», enquanto mútua apropriação ontologicamente instituinte do Da-sein como tal. O pensar propício, aquele que leva em si o saber desse elo, desse «entre», é o que continua a ser uma reverberação desse acontecimento inicial.

Na verdade, a questão fenomenológica da intencionalidade não pode já ter lugar nesta forma de pensar, que Heidegger quer propor. *O pensar propício não visa nada*: sente-se a si próprio em plenitude do estar já de sempre a ser na abertura à Trindade. E, por isso, sabe-se também enraizado na terra — ou seja, o pensar propício é a manifestação em propriedade do *habitar*.

<sup>31</sup> Tömmel (2013, 183-184) considera que «o pensar, na obra tardia, configura-se como amor, porque Heidegger o toma como «favorecer» ou “conceder”. No seminário de 1966/67, a interpretação de Heraclito daria disso bom exemplo, «pela sua aptidão para a pobreza, pelo seu «não ter» não implicar automaticamente apatência».

Termino, pois, com uma última citação, extraída do texto com que encerra o primeiro volume de *Zum Ereignis-Denken*, sob o título de *Der Beginn*<sup>32</sup>:

A verdade é o claro albergar do encobrimento do começo. O trespasse do próprio [*Vereignung*] na luz silenciosa da docilidade de um olhar luminoso, que entrega a verdade, é o amor. A fundamentação [*Gründung*] da verdade no reino da terra, no solo do começo, é o pensar e o poetar, cujo diálogo é protegido pela harmonia do amor. O local da fundamentação da verdade que procede do amor é a terra-mãe [*Heimat*]. A encoberta continuidade do habitar reduz a intimidade do começo [...]. Habitando, protege-se e guarda-se a verdade. A salvaguarda do começo na terra-mãe perdura na dor, que lhe foi transmitida, como uma homenagem. À escuta do silêncio do começo, o pensar é o que acontece como agradecimento [*sich ereignende Dank*] ao Ser. O agradecer acontece no amor, pois lhe é apropriado o começo. (GA 73.1, 893)

O pensar, enquanto gratidão em plenitude de sentido, vem assim desdobrar aquilo que se inicia como amor, enquanto docilidade à verdade, permitindo, afinal, o enraizamento na terra e o começo de uma história. Com razão, fala Heidegger, a propósito do amor, de achar além do achado «a coroa (ou guirnalda) do Mesmo», pois tudo, afinal, se entrança a partir da apropriação inicial.

<sup>32</sup> Trata-se do ponto 6 (A Verdade [*Wahr-heit*] e o habitar), do manuscrito *Der Beginn*, que se reproduz com uma nota da princesa Margot von Sachsen-Meiningen, pelo que deverá ter sido redigido no mesmo período que o texto sobre a Pobreza.



## A sabedoria do bom humor\*

Estamos tão habituados, e com razão, a pensar em Heidegger como o filósofo da angústia, do tédio, da preocupação, que podemos ter dificuldade em aceitar que também é o pensador do bom humor [*Heiterkeit*]. Não propriamente por enriquecimento da sua imagem ou por justiça histórica para com ele, mas como contribuição para a compreensão de um caminho, que se iniciou com a consideração fenomenológica da importância da compreensão pre-predicativa, enquanto abertura afectiva ao ser, e se completou com o enfoque de diversas tonalidades afectivas particulares, que, embora, na sua variedade, ainda estejam pouco atendidas na literatura secundária, são fundamentais para entender o viver quotidiano e a existência histórica, para além das dimensões já abordadas em *Ser e Tempo*. Se ir da preocupação ao bom humor pode mostrar uma via, de alguma maneira terapêutica, viver ambos os ambientes e ambas as tonalidades afectivas traduz a coeternidade do ser no mundo à beira dos entes que nos vêm ao encontro, dentro dele, e do estar aberto ao ser que nos chega por essa mesma via, mas de outra maneira. É esta coalescência de modalidades e tonalidades afectivas do cuidado, que gostaria de tematizar neste ensaio, a propósito da *Heiterkeit*<sup>1</sup>.

\* Publicação inicial: «Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da *Heiterkeit*. *Studia Heideggeriana*, X, 2021, pp. 211-224.

<sup>1</sup> Apesar da abundante bibliografia centrada na afectividade, enquanto existenciário, a consideração das diversas *Stimmungen*, em particular, a que Heidegger dedicou especial atenção, para além da angústia e do tédio, tem sido lenta e escassa. Como excepção, decerto, é de referir a consideração da serenidade [*Gelassenheit*], a partir da publicação do texto com esse título em 1959, estendendo-se, por vezes abusivamente, essa designação a fenómenos próximos, mas com matizes diferenciais, como é o caso de aquele a que se dedica o presente estu-

Neste contexto hermenêutico, o cuidado [*Sorge*] não é «preocupação». O termo que, em alemão, melhor exprime esta última ideia seria *Besorgnis*, que Heidegger, em *Ser e Tempo*, justamente, descarta como sinónimo (GA 2, 192 e 197)<sup>2</sup>, por ter um sentido meramente ôntico. O mesmo diz de *Bekümmernis*, que, contudo, usara positivamente nas Lições sobre Agostinho, e de *Bedenken*, de que tirará bastante partido nas primeiras Lições sobre *Que significa pensar?* (GA 8, 5 ss.). A preocupação, como a ocupação, são formas de cuidado, mas não traduzem a amplitude e riqueza ontológica da noção heideggeriana de *Sorge*. Ora, a nossa questão aqui é: pode também ser «cuidado» (no sentido ontológico) o bom humor, o à-vontade despreocupado e alegre? Se o jovem Heidegger e o Heidegger maduro, do primeiro pós-guerra, insistiram sobretudo nas tonalidades afectivas de inquietude, que traduzem o desassossego ante o nada e, portanto, a sensibilidade à finitude, em sentido próprio; o Heidegger dos anos 40 e 50 parece aberto a reconhecer a importância dos afectos positivos e gratos, como o

do. No entanto, o amplo leque de tonalidades afectivas e de atitudes existenciais nelas fundadas, com que nos deparamos nas obras pouco a pouco vindas à luz nos diversos volumes da *Gesamtausgabe*, está muito longe de ter resposta proporcionada na literatura secundária. Os trabalhos de Gander (1994), Han (1996) ou Coriando (2002), que já tiveram em conta o papel fundamental dos afectos nos *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), embora importantes, tinham um alcance muito limitado: o primeiro, circunscrito à *Leitstimmungen* e *Grundstimmungen* nessa obra; o segundo, apesar de querer abarcar o *Herz* no seu todo, limitou-se praticamente às tonalidades sombrias ou negativas, como a angústia, o horror, a dor e o luto, embora também ao temor e à reserva [*Scheu, Verbaltenheit*], nos *Beiträge*; o terceiro, com a ambição de oferecer uma teoria e fenomenologia dos afectos, restringiu a análise ao contributo heideggeriano acerca da angústia e da reserva, enquanto buscou em Goethe a descrição do amor, em Hölderlin a interioridade do mundo e em Rilke a experiência da morte e do luto. Na sua «teoria das tonalidades afectivas», hoje integrada em *En torno del Humanismo*, Félix Duque (2002) também abordou a questão mais na generalidade, embora atendendo especialmente ao medo, à angústia e ao «gostar», por onde se inicia o amor. Nenhum deles, no entanto, se enfrentou à fenomenologia heideggeriana dos afectos positivos ou construtivos, como o amor, nos seus diversos matizes, a alegria ou a boa disposição. Sobre estes, com excepção do primeiro, de que já há alguns estudos importantes, a que oportunamente dediquei a minha atenção, no ensaio anterior deste livro, quase não se encontram referências demoradas, pelo que o presente trabalho desbrava um caminho ainda muito inicial.

<sup>2</sup> Veja-se *Ser e Tempo* § 41: «die Bedeutung des Titels Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis bzw. Sorglosigkeit» (GA 2, 192); e § 42: «die existenzial-ontologische Interpretation befremden, besonders dann, wenn Sorge lediglich ontisch als Besorgnis und Bekümmernis verstanden wird.» (GA 2, 197).



amor e a serenidade, que respondem mais à dádiva do Ser que ao próprio *Dasein*. Parecem, na verdade, traduzir não já o momento de crise e de desconstrução da própria existência, que era decisivo na época de *Ser e Tempo*, como despertar-se do ser em propriedade, mas o momento de *eutímia*, construtivo de uma relação livre ao ser, capaz de acolher na sua graça o que se apresenta no dia-a-dia, não enquanto falta, mas enquanto puro dom de ser. Em ambos os casos, a abertura afectiva marca o início da compreensão, prévio a qualquer conteúdo predicativo<sup>3</sup> determinado e, portanto, apenas decisivo do «como» dessa sua apreensão<sup>4</sup>. Correndo o risco de parecer domesticar o pensamento de Heidegger, fazendo-o parecer o que, decerto, não foi, quero tentar encontrar neste percurso, a que subjaz uma evolução dos interesses do autor, o lugar do bom humor (ou boa-disposição)<sup>5</sup>, antes de reconduzir a pesquisa ao momento incontornável da desconstrução, sem o qual o da construção não tem lugar, em Heidegger. Começaremos, pois, pelo fim — a aparição do bom humor e a sua sabedoria, alegre e serena —, para voltar, então, ao princípio — à serenidade do cuidado.

<sup>3</sup> Chiara Pasqualin (2017; 2020) tem-se dedicado, de forma sistemática, a mostrar o carácter pre-predicativo do «pathico», nos seus diferentes contextos. Defende, por um lado, a primazia ontológica da afectividade na tríade estrutural existenciária, o que considera especialmente claro, mas não exclusivo, no caso da angústia (Pasqualin, 2017: 264); e, por outro lado, mais subtilmente, o carácter pregnante da voz [*Stimme*] «não enquanto fonema, mas enquanto um afinar [*stimmen*]» — que Heidegger entende como um *erfahren lassen* — no dar o cunho decisivo de uma afinação, que age afectivamente, permitindo entender o «lógos do ser, mais num sentido afectivo que no linguístico» (2020: 243). Os afectos particulares, como os tons de voz, determinam a modalidade do acontecimento.

<sup>4</sup> Também Xolocotzi sublinha este carácter «indeterminado» do modo de apreensão afectiva, em contraste com o do conhecimento teórico, na sua busca da certeza: «los temples de ánimo y su carácter ontológico de disposición afectiva son algo indeterminado. [...] lo determinado no agota las posibilidades ontológicas de tematización [...] es solamente un modo de aprehender las cosas, fundamentalmente a partir de una interpretación con base representacional» (Xolocotzi, 2007: 203).

<sup>5</sup> Philippe Arjakowsky, na entrada sobre «Joie», que inclui no dicionário organizado sob a sua direcção, chama também a atenção para a inconsistência do *cliché*, tão difundido, de um Heidegger «sombrio, nostálgico e angustiado», quando o leitor atento «descobre que, na realidade, a tonalidade fundamental mais vezes por ele ressaltada e estudada foi a alegria» (Arjakowsky, 2013: 688-689).

## A aparição do bom humor

É no pequeno texto de 1949, sobre «O caminho do campo» (hoje integrado em GA 13) onde aparece à luz pública a pouco mais que menção do termo *Heiterkeit*, num sentido aparentemente importante. Quer isto dizer que a referência de Heidegger a esse termo — que vou traduzir, de modo geral, por *bom humor* — já tinha feito a sua aparição desde 1943, num dos comentários que publicou (em 1944) da poesia de Hölderlin<sup>6</sup>. Mas é naquela breve meditação descritiva, de fundo biográfico, que aparece no sentido básico que aqui vou aproveitar. Também o encontramos com força significativa em vários excursos desses anos, a que só recentemente temos acesso na *Gesamtausgabe*, muito especialmente nos volumes sobre *Ereignis-Denken* (GA 73.2) e nas *Schwartzte Hefte* (GA 96 e GA 97).

Vou partir do contexto existencial, constituído pelo passeio pelo «Caminho do Campo», onde o filósofo descreve, com sensibilidade poética e atenção aos detalhes, a via de saída da sua cidadezinha natal de Messkirch, que conduz ao bosque mais próximo, através dos campos de lavoura. Estes estendem-se para além dos muros do paço dos condes de Zimmern, bem perto da Igreja de São Martinho e da casa de família de Heidegger. O caminho de terra batida — hoje asfaltado — faz-se bem, num passeio de ida e volta, que permite desfrutar do andar e da paisagem, ao mesmo tempo que se dá vazão ao pensamento, deixando correr as ideias. Na memória narrativa, Heidegger procura fazer esse caminho acordando em palavras os passos, os descansos, a extensão da vista, os sons campestres e o ressoar do campanário da igreja, percebidos e ditos na intimidade de quem quer guardar em si a saudade de tudo isso. Não escreve um prospecto turístico. Descreve um passeio interior, em que a terra-mãe é vivida em forma de experiência afectiva, pela qual o pequeno

<sup>6</sup> V. GA 4, 16 ss: «Heimkunft/ An die Verwandten» (in *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*), sobre que nos debruçaremos mais adiante.

mundo da infância é recuperado, compreendido e articulado verbalmente no seu sentido mais profundo. É o «caminho do campo» como região de encontro — com os quatro da Quadrindade: mortais e divino, terra e céu — que se põe a descoberto na verdade do pensar e do dizer.

Que diz?

Sai-se do jardim do Paço pelo portal, que se abre rumo à floresta de Ehnried, passando à beira das enormes tílias que se erguem sobre o longo muro, e que pautam o tempo, mudando de aspecto conforme a estação do ano. Adiante, ao chegar ao cruzeiro, o caminho curva na direcção do bosque e, já à entrada deste, sob o velho carvalho, está o tosco banco de madeira, que tantas vezes acolheu o jovem aprendiz de filósofo, na sua tentativa de compreender alguma das obras de grandes pensadores, que resistiam a deixar-se entender. Mas a isso ajudava o passeio pelo caminho do campo — conta —, pois os passos iam atravessando as dificuldades, do mesmo modo que, de manhãzinha, podiam levar o ceifeiro à seara a ceifar. Outras vezes, era testemunha do pai artesão, que ia em busca de um bom toro para talhar na sua oficina, quando não estava de serviço como sacristão, ao cuidado da torre da igreja e dos seus sinos, tal como a mãe ficava ao cuidado das crianças, atenta às suas brincadeiras. O sentido do cuidado, ordenador do tempo de vida, está aqui carregado de significados ônticos, sem detrimento da dinâmica ontológica articuladora. O lento crescimento do alto carvalho dizia acerca de si mesmo, que estava bem enraizado na terra e aberto ao céu, à beira do caminho. E este mostrava, pois, tudo o que havia em seu redor, unindo a terra e os humanos, que por ele seguiam, em todas as épocas do ano, ao fazer pela vida e cuidar dos seus, em resposta ao singelo e alentador «apelo do mesmo» [*Zuspruch des Selben*]. «O simples encerra o enigma do duradoiro e do grande» (GA 13, 89).

A descrição detalhada detém-se, passo a passo, no — não assim tão longo — percurso, cenário da memória do vivido. Não parece, propria-

mente, haver aqui nada de especificamente filosófico. Apenas uma narrativa literária, com imagens sentimentalmente trabalhadas de um *habitat* recordado e assumido como tal. No entanto, sem mudar de tom, o texto passa a internar-se num *segundo momento, que considero hermenêutico e fenomenológico*, em resposta a uma tripla pergunta tácita: A que apela e alenta o caminho do campo? Quem lhe responde? Como se manifesta o encontro que, assim, tem lugar?

O termo alemão *Zuspruch*, que tem a mesma raiz que *Spruch* (sentença, dito) e *sprechen* (falar), e que aqui vou traduzir por *apelo*, tem um uso corrente bastante rico, indicando o carácter apelativo de algo, que atrai a atenção e, por isso, é popular, oferecendo-se alentador e consolador. Esta amplitude semântica torna o seu emprego neste contexto particularmente interessante. Porque Heidegger nos está a mostrar o caminho dos seus passeios como algo que lhe «fala», que o atrai a andar por ali fora, que o alenta e consola na sua busca, que guarda o desdobrar-se das suas lembranças. O Ser vem ao seu encontro, pelo caminho do campo. Há aqui, pois, um acontecimento [*Ereignis*] em que se dá o apropriar-se recíproco, o encontro propício do ser no seu apelo a ser entendido «aí» e do «aí», que responde ao apelo, pensando, fazendo-se ao caminho.

Na linguagem fenomenológica da Ontologia, teríamos aqui a tripla estrutura do cuidado: o *Wovor*, o *Worum* e o *Vollzugssinn*. Ante os homens, que podem entendê-lo, o Ser fala, apelando a um acolhimento. E, por sua vez, acolhe e oculta-se nos *passos-resposta do caminhante*, que lhe dão a forma de um ir terra adentro. Neste duplo *serviço* [*Brauch*] — do homem ao ser e do ser ao homem — acontece o *habitar da terra*, fazendo-a morada e local instantâneo [*Augenblickstätte*] de plenitude, da proximidade quadripartida.

O apelo do caminho do campo só fala enquanto houver humanos, que nascidos na sua atmosfera, possam ouvi-lo. Ouvindo, são pertença dessa

proveniência, sem serem servos de maquinações. É em vão que o homem tenta pôr ordem no globo terrestre segundo os seus planos, se não se subordina ao apelo do caminho do campo. Ameaça-nos o perigo que a gente de hoje seja dura de ouvido e não ouça essa linguagem. Só lhes chega ao ouvido o ruído dos aparelhos, que para eles é como se fosse a voz de Deus. Dessa maneira, o humano dispersa-se e perde o caminho. [...] O simples desvanece-se. A sua força tranquila seca. (GA 13, 89)

A meditação pelo caminho do campo fora trouxe, pois, ao centro da atenção a correspondência entre o ser e o seu aí humano que se desenrola como *um mútuo serviço*, o qual pode acontecer como encontro e aceitação do simples, na sua autenticidade, ou como exploração e manipulação técnica dos recursos na sua complexa dispersão, como é hoje mais vulgar. Pode prestar-se um serviço, sem se ser servo. A chave está na *eutimia*: *no querer não forçar* o que se dá em sua própria força. E é aqui que Heidegger vem falar de «boa disposição» ou «bom humor»: «O apelo do caminho do campo desperta um sentido, que ama o que é livre e que, saltando por cima das aflições, chega, afinal, ao bom humor. Este contrabalança o desconcerto do mero trabalho, que por si só, apenas promove o vazio.» (GA 13, 89-90)

A recente publicação de mais um inédito — «Do esquecimento», texto redigido entre finais de 1944 e princípios de 1945 — vem reiterar esta associação entre trabalho e alegria, entre a «fadiga e a boa disposição da existência do camponês» (GA 80.2, 921), que esquece a monotonia da inesgotável «cadeia ancestral» de tarefas, com uma lágrima em que se unem o padecer e o comemorar do dia<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> O texto «Do esquecimento» inicia-se com a evocação de um conto de Adalbert Stifter, «Das Haidedorf», em que os trabalhos do campo, na sua monótona repetição infindável, são experimentados magicamente como uma corrente em que o esforço e o cansaço se ligam em alegria. Heidegger traduz e comenta as palavras do novelista — «die Arbeit und Freude des Landmanns» — nas suas: «die Ringe von Mühsal und Heiterkeit des bäuerlichen Daseins» (GA 80.2, 921), sublinhando a proximidade de *Heiterkeit* e *Freude*.

## A sabedoria do bom humor

Chegamos, então, ao lugar e importância da *jovialidade eutímica*, que equilibra o peso unilateral do trabalho e das provações, da excessiva seriedade da entrega à labuta diária, da unilateralidade das ideias feitas e aceites na mera aplicação das rotinas. Em todas as épocas, com os seus altibaixos e sem escamotear as dificuldades, que amiúde pesam e nos ensombrecem o rosto, melancolicamente [*schwermütig*], a *sabedoria do bom humor* [*wissende Heiterkeit*] limpa ânimos e aclara caminhos. E tal como as estações do ano, a sua forma varia com as idades do homem: a criança brincalhona, cheia de vivacidade, é, à sua maneira, tão sábia quanto o ancião, que soube envelhecer serenamente. É essa leveza e simplicidade que ressoa silenciosa no caminho do campo. «O sábio bom humor é um portal para o eterno» (GA 13, 90)<sup>8</sup>.

Ortega y Gasset (1997: 348), algo mais precocemente, em 1929, fala da «jovialidade» como temperamento do olímpico Jove, e aproximava-a do «espírito desportivo», constitutivo da prática filosófica<sup>9</sup>. Já os gregos falavam de *eutimia*<sup>10</sup>, e também Séneca, que, nos seus *Tratados Morais*, a traduz como tranquilidade de ânimo<sup>11</sup>. Mas a *wissende Heiterkeit* de Hei-

<sup>8</sup> Sem me debruçar aqui sobre a especial temporalidade deste instante e local instantâneo, que é «portal para o eterno», é de recordar que, em já *Ser e Tempo*, numa breve referência a *Heiterkeit*, entre outras tonalidades afectivas, Heidegger chamava a atenção para a necessidade de as compreender «sobre a base de uma analítica existenciária [*existenzial*] do *Dasein*», sem reduzir à dimensão óptica o que deve ser compreendido na sua estrutura ex-stática, fundada no cuidado. Neste sentido, preconizava uma análise da temporalidade não só do medo e da angústia, mas também da esperança, da alegria, do entusiasmo, da boa disposição, bem como do tédio, da tristeza, da melancolia e do desespero (GA 2, 345). O ulterior trabalho do sentido temporal da alegria e bom humor precisa ter em conta esta base, já explícita em 1927.

<sup>9</sup> V. *Qué es Filosofía?*, lecciones de 1929, publicadas em 1958.

<sup>10</sup> Atribui-se a Demócrito de Abdera, o «filósofo bem humorado», a defesa do equilíbrio entre os extremos, entre a tristeza depressiva e a euforia maníaca, como base temperamental de uma vida feliz. Os estoicos adoptam esse mesmo princípio, embora com diferente compreensão de fundo, e por essa via chega a Séneca, que lhe chama *tranquillitas animi*.

<sup>11</sup> V. Seneca, 1943: 61 ss. *Tratados Morales*. Madrid: Espasa Calpe

degger está, penso, muito mais próxima da «Gaia ciência» de Nietzsche — die *fröhliche Wissenschaft*<sup>12</sup>, da qual Heidegger — em *Der Wille zur macht als Kunst*, § 27 — diz que nela está «nem mais nem menos que a pedra angular do seu próprio caminho na filosofia» (GA 43, 257), enquanto defesa da necessidade de voltar ao «bom senso» e ao bom humor [*Heiterkeit*]. Nietzsche contraria, desse modo, a tendência platônica a separar o mundo das ideias do mundo sensível, e também contraria o positivismo do seu tempo, que se centra no mundo real, mas o reduz e banaliza. Da sua *Gaia ciência* dizia o próprio Nietzsche, a propósito de um dos *Lieder* do Príncipe Vogelfrei, que «a profundidade e a travessura se dão ternamente as mãos, em quase todas as frases [...] deixando ver muito bem a profundidade a partir da qual a «ciência» se tornou jubilosa» (Nietzsche, 2008: 72-73).

É este saber lúdico e alegre, alheio à pomposa seriedade acadêmica e à objectividade estrita da ciência, que Heidegger menciona quando, para traduzir o que está a querer dizer com *wissende Heiterkeit*, usa uma palavra do dialecto suabo, falado na sua região de Messkirch: das «*Kuinzige*», como *heiteres Wissen*. Em carta de Abril de 1954, em resposta a um pedido de esclarecimento quanto ao significado do termo, diz que este se usa num sentido «próximo da ironia de Sócrates, difícil de se agarrar em conceito» (GA 16, 487), e que põe em cheque o que se considera sério e importante, embora sem sarcasmo nem sentimento de superioridade<sup>13</sup>. É, na verdade, esta incursão dialectal que marca o sentido contextual de *Heiterkeit*, acentuando a dimensão lúdica e jocosa, de distanciamento crítico mas sereno da realidade, que desconstrói sorridentemente a visão banal dos acontecimentos, unindo a peculiaridade da forma ao modo

<sup>12</sup> Em *Das Ereignis-Denken* pode ler-se uma síntese deste sentido dominante de *heiter* com a indicação: «vergnügt: heiter, fröhlich — zufrieden» (GA 73.2, 1329).

<sup>13</sup> Talvez nesta perspectiva se possa encontrar uma via de abordagem do riso e do risível, que Robson Ramos dos Reis (2009), num texto notável e precursor, procurou na pista do cómico. O *Kuinzige* podia ser uma das brechas em que o impensável da filosofia aflora ao pensamento, abrindo Heidegger ao simples, aquém da seriedade do discurso filosófico tradicional e do sublime da poesia de Hölderlin.

alusivo e sagaz<sup>14</sup> de um gracejo. Pouco importa que não seja bem essa semântica que vem recolhida no dicionário de Fischer (v. Kienzler, 2008: 191)<sup>15</sup>, pois o uso vivo da língua, e muito especialmente da fala regional alamano-suaba, que os dois irmãos Heidegger praticavam habitualmente nas suas conversas, permite matizes de sentido que transcendem a recolha codificada e académica.

Na verdade, a ilustração heideggeriana do termo sublinha dois aspectos: «a preponderância do melancólico-risonho sobre o habitual e o banal, que se toma sempre demasiado a sério» e «a afeição [*Zuneigung*] aos homens e às coisas, com uma preocupação [*Besorgnis*] autêntica por eles, mas tratando de ficar invisível, na retaguarda, o que facilmente se pode confundir com alguém, que faz as coisas pela calada» (GA 73.1, 487). Este retroceder do cuidado ante a notoriedade, ocultando-se do público, vem bem sublinhado, numa anotação acerca do pensar propício [*Ereignis-Denken*], em que, a propósito do esquecimento, podemos ler: «Alegrar — animar/exultar — jovialmente — albergar de volta a leveza/luminosidade da entrega, mas de modo essencial: consigo mesmo em modo de acontecimento [*Ereignishaft*] — e, portanto, no modo do ficar encoberto (*lethe*), enquanto o que está a ser». (GA 73.2, 1168)<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Veja-se, Ott, 1997: 9: «dieses heitere Wissen ist das "Kuinzige": d.h. das Eigentümliche, Schwerfassbare und das Schlaue — in eins genommen. Das heitere Wissen — ein zentraler Begriff für Heideggers Lebensentwurf. Nur der Mensch, dem ein heiteres Wesen geschenkt ist, kann sich freuen.»

<sup>15</sup> Num breve artigo, bem documentado, em que junta à investigação filológica a consulta de falantes do dialecto suabo na região de Messkirch, Wolfgang Kienzler (2008: 192) chega, na verdade, à conclusão que Heidegger, como lhe é habitual, força o sentido do termo para dizer o que pretende: «spielt ihre tatsächliche Gebrauchsweise und sprachliche Bedeutung kaum eine Rolle, da Heidegger die Deutung des Wortes entsprechend seinen eigenen Absichten (und damit von außen nicht kontrollierbar, wenn auch im nachhinein bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar) weiterentwickelt». Considero, porém, que é mais importante o contexto de uso heideggeriano, revelador do que pretende dar a ver, do que a pretensa fidelidade a um sentido regional insuficientemente codificado e, sem dúvida, variável.

<sup>16</sup> «Er-heytern — Ver-Heytern — in die Heytere — die Lichte des Austrags zurück-bergen — aber wesenhaft: sich selber mit — und so das Verborgene-bleiben als Wesendes — die *lethe* — ereignishaft.» (GA 73.2, 1168)



O bom humor não é, pois, a alegria pura, à maneira da *laetitia* spinoziana, resultado da percepção intelectual. O ânimo alegre denota uma disposição ante a vida, que reconhece a dor e o peso da realidade, como experiência, mas assumindo uma atitude positiva. Não se trata de um mero optimismo superficial, que amiúde traduz a leviandade de quem não se importa com nada. Antes se trata, na verdade, de enfrentar o que preocupa, o que é grave, mas começando na sua tradução irónica e desconstrutiva, que permite, suavemente, criar condições para um projecto construtivo. Menos riso, que sorriso. Mais uma graça, que denota afecto por quem escuta, que um aguilhão que procura, consciente ou inconscientemente, magoar. Um misto de aceitação e crítica, sem buscar protagonismo. Toda uma filosofia de vida!

### Bom humor, alegria e serenidade

A atmosfera afectiva revela-se, assim, como atitude potencial, como manifestação de uma modalidade de abertura ao ser no seu dar-se no seu aí humano. A centralidade da afectividade como início de uma compreensão e da sua articulação poética incoa, pois, todo o processo ôntico. O que faz depender a realização fáctica de vida da potencialidade da sua inauguração desta ou de aquela maneira, neste tom afectivo ou naquele outro. Heidegger recorda-o a propósito de *das Kuinzige*, dizendo algo parecido a «ou se tem ou não se tem», «ninguém chega a ele, se não o tem já» (GA 13, 90) — a tonalidade anímica, podemos dizer, é um *a priori* essencial, tão ôntico como ontológico, não tem porquê, apenas se constata. (O que, se não se tem a sorte de o ter, não se pode terapeuticamente conseguir alcançar!) Mas há diferença entre o que é o sentimento e a tonalidade de fundo. Assim, unindo, distingue Heidegger o bom humor (ou boa disposição) da alegria:

Diz-se habitualmente que, se um homem se alegra, isso é fruto e consequência de sentir alegria [*Freude*]. Mas a verdade é bem outra. Só pode alegrar-se se se teve a sorte de ter recebido o presente de ser bem disposto [*ein heiteres Wesen*]. A boa disposição mantém abertas as portas ao que move o ser humano na sua intimidade e condu-lo ao que permanece. O bem humorado ou bem disposto [*das Heitere*] leva ao liberto e luminoso [*ins Freie und Lichte*]. Porém, em si mesmo, o ser bem humorado ou bem disposto e alegre brota sempre de uma Luz, que não fomos *nós* a acender. Antes a sentimos. Nisso, estamos como que iluminados. (GA 16, 488)

A alegria parece, aqui, ser apenas um sentimento particular, mais de superfície — uma *Stimmung* —, que se liga a uma disposição ou atmosfera de fundo — *Grundbefindlichkeit* —, um cerne mais íntimo e mais oculto, que albergamos como um dom de origem, sem o qual o(s) seu(s) epifenómeno(s) não poderia(m) chegar a manifestar-se. François Fédier — com muito acerto, a meu ver — aproxima o humor do *esprit de finesse*, dizendo que «não há um humor em geral, mas múltiplos rostos do *esprit de finesse*, que só assim consegue compensar o peso da vida, senão mesmo o *tedium vitae*» (v. Arjakovsky, 2013: 639).

Esta descoberta leva-nos a outros textos heideggerianos, em que trabalha este *plexo harmónico de acordes tonais*, sobre um tom de fundo. A mais forte presença desta meditação dá-se nos ensaios sobre Hölderlin (GA 4, GA 53 e GA 75), sobretudo nos comentários sobre os poemas «Heimkunft / An die Verwandten», «Der Ister» e «Brot und Wein», que se movem no seio dessa simplicidade primordial da terra de origem, dos sabores e saberes do conviver mais próximo, do abrigo no lar. No primeiro desses textos, a riqueza semântica de *Heiterkeit* aparece fundamentalmente na relação entre o que anima e a alegria, propriamente dita, ligando ambos atmosféricamente ao céu limpo e luminoso, em que pode alguma nuvem, suspensa na serenidade clara do aberto, surgir como mensageira de um vale mais além, escondido por detrás dos montes.

O alegre [*Freudige*] tem o seu ser no limpo ou sereno [*Heitere*], que anima alegrando [*aufheitert*]. Mas o animado/sereno, por sua vez, só chega a mostrar-se no que traz alegria [*Erfreudende*]. Esse alegrar animador torna tudo leve e luminoso e, assim, sereno, concede a cada coisa o seu espaço essencial, a que pertence à sua maneira, para lá poder estar sobriamente, no resplendor sereno, como uma luz tranquila. (GA 4, 16)

A ideia de unir o céu limpo e luminoso à alegria serena marca, então, o tom de fundo do uso do termo, numa dimensão propriamente atmosférica, que serve de ponte e de modelo ao comportamento humano. Também no segundo texto, volta a ser protagonista a alegria [*Freude*] e o regozijo [*heiteren, Aufheiterung*], que constituem o caminho [*Pfad*] aberto ao homem, pela sua essência, para alcançar o maior favor [*Gunst*] que lhe pode ser outorgado: «na boa disposição [*Heiterkeit*], a pura claridade do ser, ante tanta luz, encobre-se no alto» (GA 75, 49). O sentido pleno do bom humor, como disposição aberta, esconde-se — como já antes referi — no que tem de supremo: o dom de poder alegrar-se, de *ter graça e de achar graça*.

Esta leitura permite, por outro lado, distinguir tangencialmente o que, em alemão, é a *Gelassenheit* do que é *Heiterkeit*, ao mesmo tempo que regista a sua inevitável osmose<sup>17</sup>. A serenidade do estar à-vontade é muitas vezes bem humorada, mas pode ter outras conotações mais contemplativas ou místicas, menos lúdicas, menos simples. Não é, em qualquer caso possível separar completamente ambos os rostos dessa harmonia eutímica com a terra e o céu, que une a existência fáctica e a abertura à Quadrindade.

<sup>17</sup> William Richardson, na sua histórica interpretação do pensamento heideggeriano, tem bem presente esta tangência e esta diferença, ao justificar a sua tradução de *das Heitere* por *Glad-some*, dizendo: «Scott [...] translates por “the Serene”, but this suggests only one element in *das Heitere*. We choose “Glad-some” because it may be taken to suggest the brightness of a smiling face (hence *claritas*) born of joy (hence *hilaritas*) which is tranquil, free from violent outburst (hence *serenitas*)». (Richardson, 2003: 444)

Por alguma razão, a atenção à *Gelassenheit* aparece também ligada ao *Feldweg*, nestes mesmos anos: o discurso com esse título é de 1955, mas o texto fundamental, anexado à publicação de 1959, é parte do primeiro dos *Feldweg-Gespräche* (GA 77), terminado de escrever dez anos antes, em Abril de 1945. Chegamos, com isso, ao equinócio da nossa meditação. E aproximamo-nos do seu fim.

## A serenidade do cuidado

O breve discurso festivo de 1955 dá o tom do que, para Heidegger, será a via de resposta — inteligente mas, sobretudo, radicalmente afectiva — ao desafio da época da composição tecnológica do mundo. Ante os seus conterrâneos, no momento de consciência do temor ante a ameaça nuclear, com que a 2ª Grande Guerra terminou, Heidegger alerta para que esse perigo é muito mais radical que o da mera soçobra da vida de populações inteiras.

O homem corre o risco de perder a sua a pertença ao solo, de deixar de sentir as suas raízes. Heidegger invoca aqui as palavras do poeta suabo Johann Peter Hebel, ao dizer: «Somos plantas que, quer o queiramos reconhecer ou não, temos raízes na terra e dela nos elevamos ao florescer no Éter para poder frutificar» (*apud* Heidegger, GA 16, 521 e 529). Essa perda de raízes — hoje mais diluídas do que nunca na experiência do mundo virtual e *online* — não tem, porém, que acontecer nihilisticamente, apesar do horizonte aberto pelo ponto de vista ideológico, isto é, técnico-cientificamente configurado, na correspondente perspectiva unilateral e limitadora. O horizonte hermenêutico admite zonas de obscuridade, em que o enraizamento pode prevalecer sobre o vôo nas nuvens informáticas, com que Heidegger ainda nem sequer podia sonhar. Esse ter raízes, coetâneo do mundo técnico contemporâneo, nas suas várias fases de progressão impa-

rável, não combate o que ele traz de novo no cuidado do ser à maneira humana e não humana. «Seria insensato correr às cegas contra o mundo técnico [...] Nós vamos na direcção do mundo técnico [...] Só que estamos tão agarrados aos objectos tecnicamente forjados, que caímos na servidão ante eles. Mas também pode ser de outra maneira.» (GA 16, 526).

A questão, pois, como é, aliás, característico do pensamento fenomenológico heideggeriano, está no «como»: «Podemos dizer *sim* à utilização dos objectos técnicos, que é incontornável, e, ao mesmo tempo, dizer *não*, recusando que eles nos provoquem de maneira exclusiva, e, assim, nos retorçam, nos confundam e terminem por nos devastar.» (GA 16, 527)

É neste contexto tão simples de enfrentar a questão fundamental, que Heidegger introduz uma chave aparentemente ainda mais simples: «Se, ao mesmo tempo, dizemos *sim* e *não* aos objectos técnicos», a nossa relação com o mundo do projecto tecnológico não só não transcorre na forma ambivalente de dependência e conflito, mas, pelo contrário, «torna-se maravilhosamente simples e tranquila» (Heidegger, 1959: 527), indo na direcção do que, no texto sobre «O caminho do campo», já terminando, traduzia como «o simples tornou-se ainda mais simples» (GA 13, 90).

A esta postura (*Haltung*) ante o mundo técnico, em que somos e estamos, inequívoca e incontornavelmente, Heidegger chama *Gelassenheit zu den Dingen*: o estar à vontade com as coisas, viver no meio delas sossegado. Como dizem o sábio e o erudito, na sua conversa pelo *Feldweg*: é «a serenidade do pertencer à região de encontro (*Gegnet*), a qual encobre a sua própria essência», é nesse sereno à vontade que «entrevemos a essência do pensar» (GA 77, 142)<sup>18</sup>. Esta está, pois, «na passagem por cima do querer, rumo à serenidade» (GA 77, 109). O apelo do caminho do campo «faz-nos sentir em casa numa longa proveniência» (GA 13, 24).

<sup>18</sup> Reproduzo a passagem: «in der Gelassenheit in der wir in die Gegnet gehören, die ihre eigenes Wesen noch verbirgt. [...] Die Gelassenheit zur Gegnet ahnen wir als das gesuchte Wesen des Denkens» (GA 77, 142)

O termo *Gelassenheit* aparece, pois, num contexto nada solene, sem vãos de altura mística para o mundo espiritual, que, noutra contexto, Heidegger traz à baila em relação com os sermões de Meister Eckhart<sup>19</sup>. Sem pôr de lado a importância desta conexão, que permite ampliar o fundo etimológico do termo, o seu sentido mais imediato e mais próximo é o de «deixar ser» o que é e com que nos encontramos ao residir no mundo, à beira das coisas, tomando-as e deixando-as ser no singular uso que familiarmente lhes damos: o jarro ou o copo servem-nos para beber, a árvore dá-nos sombra, a nuvem anuncia-nos, talvez, a próxima chuva. Mas a produção mecanizada dos utensílios, a transformação da lavoura em indústria agrícola ou a ideia da nuvem como lugar virtual (*cloud*) de armazenamento de informação transtornam a nossa compreensão das coisas e, desse modo, mudam o mundo em que vivemos numa espécie de jogo virtual de computador, hoje tão completamente integrado na rotina, sobretudo da juventude.

O que mudou não foram as coisas, mas a nossa relação às coisas. Desde Kant que não é possível considerar a presença de coisas «em si». É a correlação ser-aí ou aí-ser que importa considerar: o dar-se «aí» — na compreensão afectiva articulada em palavra ou em obra, em gesto ou em acto — depende do modo como se acolhe. Mover-se à vontade entre as coisas, é deixá-las ser no que, em cada ocasião, são para nós, ao mesmo tempo que guardam o seu segredo, ao deixar-se usar. Deixá-las ser significa não violar esse segredo: manter-se em «abertura para o secreto» [*Offenheit für das Geheimnis*] das coisas técnicas (GA 16, 528). Ora, «se o estar à vontade com as coisas e o estar aberto ao secreto crescerem

<sup>19</sup> Para o místico alemão, *Gelassenheit* era atitude de abandono ou renúncia à vontade própria, para, humildemente, deixar-ser a vontade divina, unindo-se animicamente a esta, recebendo-a como *gratia operans*. Esta atitude (modo de relação da alma para com as coisas) deixa-as ser o que elas são e, dessa maneira, oferece à alma uma morada, permite-lhe que repouse entre elas, sem forçá-las como objectos de desejo. À margem da reflexão teológica, que Heidegger não recolhe aqui, é, pois, também neste contexto da morada entre as coisas, deixadas ser no que são, que surge a menção desta atitude no *Feldweg-Gespräch*, com a sua dupla caracterização como abdicação do querer próprio (*Ablassen vom Wollen*) e como consentimento comprometido (*Sich einlassen und Zulassen*) enquanto querer o não-querer. (v. GA 77, 106 e 108-109)

em nós, então poderemos chegar a um caminho, que nos leve a um solo e fundo novos. Neste solo, poder-se-á criar obras duradouras e que elas lancem novas raízes» (GA 16, 529).

Neste pequeno excurso, o estar-se no mundo com as coisas, sossegado e à vontade, completa o que naquele outro, que inicialmente acompanhamos em passeio pelo caminho do campo, e que fomos definindo como bom humor. São os dois lados, creio, de uma mesma moeda: *Gelassenheit* e *Heiterkeit* são formas complementares<sup>20</sup> de entender o viver quotidiano, na sua simplicidade, à margem tanto da urgência do *stress* como da enfadonha rotina, da ocupação e da preocupação nos seus excessos. Expressam, de certo modo, o *carpe diem* na sua tranquila aceitação «das coisas como elas são», ironicamente encaradas e vividas sem ênfase nem escravidão.

O cuidado, que em *Ser e Tempo* aparecia no seu significado mais formal — como dinâmica temporal estruturante da acção — mostra-se agora nos seus detalhes vividos<sup>21</sup>. Assim, sem perder a dimensão de movimento estruturalmente articulado, o cuidado ganha o espaço-tempo da terra em que vivemos e do solo que pisamos, mostra-se na tradição que nos transe e que projectamos (ou não) no a-vir que, aventurando-nos, acolhemos e desenvolvemos.

<sup>20</sup> A língua alemã guarda esta complementaridade na expressão corrente «*gelassene Heiterkeit*», que aglutinando o sentido de ambos os vocábulos, o reitera e intensifica no que poderíamos traduzir pelo «à vontade bem disposto» ou pelo «bom humor sereno». Wilhelm Schmidt, numa breve apresentação do seu livro *Philosophie des Lebenskunst* (1998), chama a atenção para esta proximidade e eutímia, ao sublinhar que «a boa disposição [*Heiterkeit*] assenta no estabilizar-se da alma, que consegue manter o equilíbrio no meio da tempestade e libertar-se do cuidado angustiado e até mesmo do medo da angústia». V. Schmidt, 1999.

<sup>21</sup> Numa das escassas incidências do termo *Heiterkeit* em *Ser e Tempo*, este contraste e co-pertença entre o ontológico e o ôntico aparece belamente formulado, ao esclarecer-se que não pode entender-se o cuidado da ocupação quotidiana reduzindo-o a acepções ônticas como «fatigoso» ou «pardo» ou «assistência social», e acrescentando que tais casos, tal como o «desleixe» [*Sorglosigkeit*] e a boa disposição [*Heiterkeit*] só são compreensíveis no quadro ontológico do cuidado como ser do *Dasein*. O apontamento parece-me importante pela clara colocação de *Heiterkeit* como uma possibilidade ôntica de manifestação da dinâmica estrutural e temporal do cuidado, ontologicamente prioritária. (GA 2, 56)

No ensaio sobre Hölderlin acima citado, que interpreta o texto da elegia «Heimkunft — Regresso a casa» (escrito em 1943 e pronunciado em 1944), Heidegger pergunta-se «que é a alegria?» E responde:

A alegria, o alegrar ou animar alguém (*Aufheiterung*) é o poetar, pois o regressar a casa consiste, primeiro que nada, no poetar. Esta elegia não é um poema sobre o voltar a casa; enquanto poesia, é ela mesma o regresso a casa. [...] Poetar significa ser em alegria (*Freude*), protegendo na palavra o segredo da proximidade do jubiloso (*Freudigste*). [...] Por isso, para que esta fique protegida, a palavra poética tem de cuidar que o que nela se saúda não se perca rapidamente no alegre, e que o saudado o seja sobriamente, salvando-se a si mesmo. Assim, [...] sob a figura da alegria, o que chega é o cuidado. Assim, pois, a alegria do poeta é, na verdade, o cuidado do cantor, cujo cantar protege o jubiloso como salvo e deixa que o que procura seja guardado na proximidade. (GA 4, 25)

Talvez nesses anos de guerra, não fosse fácil chegar à alegria na experiência do quotidiano em sobressalto, pelo que talvez a salvação do fundo afectivo da existência, no meio de toda a devastação, só fosse pensável por Heidegger como um regresso fáctico à aldeia, à casa da infância, alimentado pela leitura do poeta da poesia, do cantor da origem. Refúgio, porém, nada romântico, antes atribulado, ameaçado e, portanto, necessariamente preocupado. O ponto de vista inicial, em que a situação hermenêutica se aclara, é o do cuidado preocupado e ocupado. É nessa perspectiva que se desenha o horizonte de vida e dos possíveis projectos. Porém, a torção da preocupação em ironia ou doçura é sempre ainda possível, e pode dar-se, se não se perdeu ainda a proximidade com o simples, que habita, secretamente, o coração de alguns, que possuem esse dom. Mesmo para esses, que possuem esse dom, a atribulação da crise global constitui o horizonte de vida em situações-limite.



Ora, é na precariedade da existência em risco que o sentido profundo do limpo, claro e aberto, pode ser comemorado, saudosamente saudado, como jubiloso — termo que escolhemos para traduzir das *Freudigste*, na sua diferença, neste texto, relativamente ao meramente alegre [das *Freudige*]. O júbilo distingue-se da alegria sentimental como o fenómeno do mero epifenómeno, a experiência de fundo da emoção superficial na sua volubilidade contextual. Esta intimidade afectiva, enquanto resposta ao ser, é o que constitui, talvez, o cerne mais íntimo, para que a boa disposição e o à-vontade remetem, enquanto manifestações temperamentais ou atitudes. Ainda em comentário literal a Hölderlin, nas lições de 1942 sobre o hino *Der Ister*, em que a terra natal é comemorada no seu carácter mais íntimo e próprio, mais acolhedor e sereno, Heidegger recolhe o sentido desta alegria:

«As nossas flores» e, com o mesmo tom, «a sombra das nossas florestas» — eis o que é de casa [*Heimische*] e, por isso, o que dá alegria [*Erfreudende*]. A alegria é o dar abrigo e o abrigo da volta ao lar no que é próprio. [...] A alegria assume o ser estranhamente de casa [*das unheimische Heimischwerden*]. A alegria é acolhimento [*Empfang*], que na sua clara tranquilidade, como que sem dar por isso, assume o que é estranho e o traz para casa. (GA 53, 167)

Neste plexo de tonalidades e matizes, em que predomina o sentido do recebimento acolhedor, que assume no próprio o que, se não, seria estranho, a alegria une-se, num sorrir tranquilo ou festivo<sup>22</sup>, à claridade limpa,

<sup>22</sup> Noutros textos, em que o acento é posto no carácter festivo do encontro com a natureza e com os humanos, a alegria e o luto podem entrançar-se numa mesma comemoração do ser-uns-com-os-outros. Veja-se, a este propósito, a interpretação de Hölderlin por Coriando (2002: 192 ss.), em clave de «harmonia» [*Einklang*], e a demorada análise de R. Walton (2015, 155 ss.) da intimidade e do sagrado na alegria e no luto. Deixo de fora, no entanto, no presente texto, estas importantes conotações, por me parecerem menos directamente ligadas à temática central da *Heiterkeit*, tal como aparece lançada em *O caminho do campo*. Não são, porém, alheias ao horizonte ou atmosfera da boa disposição.

que não deslumbra nem assombra, mas apenas deixa chegar à proximidade o que vem ao encontro. Na verdade, a tríade *Freude* — *Heiterkeit* — *Gelassenheit* descreve fenomenologicamente o que poderíamos chamar o acolhimento do ser na sua sobriedade e plenitude: o «como» da sua chegada e do seu segredo.

## Conclusão

Podemos, talvez, terminar com uma hipótese interpretativa. É a seguinte:

Da mesma maneira que o tédio, nas Lições de 1929 (GA 29/39), aparece descrito como a *Grundbefindlichkeit* do quotidiano contemporâneo na civilização urbana — que nessa época, Heidegger ainda não designara como *Ge-Stell* — e que o *stress*, estudado com detalhe nos Seminários de Zollikon (GA 89), consiste numa sua forma extrema na época da globalização medializada; talvez a *boa disposição* seja, para o Heidegger do final da guerra e no longo pós-guerra, a *via privilegiada* do cuidado e da cura para, em plena idade cibernética, contornar o sistema e refazer a primitiva harmonia da relação homem-Ser, na plena autenticidade da sua origem. Cuidar de si e de aqueles com quem se convive na terra, que a todos acolhe, com a serena alegria de estar no nosso mundo, entre as coisas e pessoas de que gostamos e com as quais nos sentimos à vontade e com quem podemos sorrir e gracejar. Estar privado disto — a experiência profunda do que nos falta e só possuímos como privação — é, então, estar doente. O que, na actual experiência da pandemia, se torna muito claro e tem uma ampla ressonância social, marcando o carácter de estar exposto à privação como próprio da própria condição humana, tanto individual como colectivamente.

Talvez — poderíamos contrapor a esta hipótese — seja mais fácil encontrar esta reconciliação com o mundo da lida quotidiana na experiência saudosa da terra-natal, da região de encontro não virtual, hoje tão

marginal à nossa experiência de vida nas grandes urbes, em que quase todos nós temos o nosso lar. Não é, porém, impossível facticamente, aqui e agora: nem o sorriso irónico, nem o servir-se de um automóvel ou de um computador, sem lhe dar mais importância que a de serem peças importantes na nossa labuta diária, e sem nos reduzirmos à nossa dependência delas, no nosso dia-a-dia. E, embora não possamos não prestar atenção ao que dizem os *media*, na nossa civilização tecnológica, podemos escapar ao seu controlo, contrastando informações; sofrendo, muitas vezes, com o que tiramos a limpo desse contraste, mas rindo também, outras vezes, do que é ridículo ou do que é agradável e divertido. Em qualquer caso, sem sentimentalismo. Apenas no exercício despretenso do bom humor, comunicativo e crítico, afectuoso e simples. Como quem desfruta de uma reunião de amigos, depois de um longo dia, e de poder sair com eles para tomar algo.

O que, na actual circunstância de confinamento e pandemia, não seria possível. Ora, se isso, hoje, não se nos mostra como doentio ou como um atentado à nossa liberdade, alerta-nos, pelo menos, para que é nossa condição não estarmos totalmente sossegados, *gelassen*, nesta floresta virtual. Mas já Rilke (2002: 38-39) dizia, na sua primeira Elegia, com palavras cuidadas, que até «os argutos animais sabem já, que nós não nos sentimos muito confiantes nem à vontade no mundo interpretado» (*verlässlich zu Haus in den gedeuteten Welt*).



## A aventura e o a-vir\*

Houve um tempo em que se falava muito de aventura. Autores como Georg Simmel, Ortega y Gasset e, mais tarde, Vladimir Jan-kélévitch são alguns dos pensadores que prestaram especial atenção a essa temática, com abordagem de diversos aspectos do comportamento dito «aventuroso», que abarca desde o temperamento intrépido de quem busca lançar-se à descoberta do desconhecido, em empresas de exploração e investigação de paragens longínquas, até à acepção mais banal de quem se compraz em «aventuras» amorosas passageiras. O tema, de entrada mais literário que filosófico, adquiriu especial relevância quando Simmel, num trabalho de 1910, reeditado em 1919, o integrou como fenómeno sociológico com características de época. Quase 50 anos mais tarde, em 1963, quando já não estava tão de actualidade a temática, Jankélévitch, discípulo de Bergson e da sua tematização da *duração* como marca da vida humana, voltou à aventura como fenómeno da temporalidade da existência, numa obra, de recente reedição (Jankélévitch, 2017), em que estuda a aventura, o tédio e a seriedade como formas de vida e experiências do tempo correlacionadas. À oportunidade desta reedição contribuiu, sem dúvida, a publicação, dois anos antes, do estudo de Giorgio Agamben (2015), com a sua arqueologia da presença da «aventura» na cultura ocidental<sup>1</sup>. Mas é da análise de Jankélévitch que vou

\* Publicação inicial: «A aventura como abertura afectiva do a-vir: uma abordagem fenomenológica», *Filosofia Unisinos. Unisinos Journal of Philosophy*, vol. 21, n.º 2, (2020), 199-208 a 2 col.

<sup>1</sup> Herdeiro, decerto, da Fenomenologia, Agamben realiza na sua obra de 2015 uma particular mostra do chegar à palavra daquilo que é a experiência e figura da «aventura» na cultura ocidental, desde o sentir grego do chamamento do *Daimon*, até ao sentido heideggeriano do *Ereignis*. O seu caminho

partir, pois embora marginal à corrente fenomenológica, no seu sentido mais estrito, permite aprofundar aspectos da manifestação afectiva da existência, muito especialmente no que se refere à sua imediatez antepredicativa, que, com Heidegger, chamarei «abertura de mundo». O presente ensaio procura, nesse sentido, fazer uma fenomenologia do tempo da aventura, partindo do seu estágio mais elementar ou fontanal, que se dá na experiência infantil, e se mantém na juventude, apesar dos intervalos de tédio, tendendo, porém, a decair na idade adulta, do «presente sério», ou a banalizar-se na busca repetida do já vivido como «uma aventura». Para tal, começarei por atender a Simmel, antes de dar o braço a Jankélévitch, para entrar, por fim, no horizonte Heidegger, embora sem me cingir a nenhum deles, nesta tentativa de leitura fenomenológica de uma abertura de mundo pouco investigada filosoficamente, embora abundantemente descrita na literatura de todos os tempos. Terminarei, finalmente, com um exemplo de forma de vida aventureira, para o que recolherei o testemunho de Ortega y Gasset.

Tomarei como ponto de partida a narrativa de uma experiência de infância e juventude, sobre a qual poder reflectir naquilo que oferece à análise fenomenológica. É minha intenção mostrar, muito brevemente, a afinação que caracteriza esta experiência da temporalidade da existência e aceder, por essa via, à sua manifestação como *atmosfera e atitude* e à sua eventual cristalização num *estilo de vida*, que — como todos — pode decair na banalidade.

arqueológico segue, porém, uma linha diferente de aquela que o presente estudo vai levar, pelo que só será tido em consideração muito pontualmente. É, no entanto, interessante recordar que, numa obra anterior, o mesmo autor abordara em profundidade, em comentário à Epístola de Paulo aos Romanos, a experiência do «agora» messiânico, em que o porvir se extasia como «o tempo que resta» (Agamben, 2006) e o agora pode ser vivido, à sua luz, em plenitude. É revelador que o filósofo italiano procure, uma década mais tarde, esta outra via cairológica de abertura temporal, que contrasta com a de aquele primeiro livro pela total ausência da dimensão escatológica e da pauta interpretativa do presente. De certo modo, pois, ambas as obras se completam, ao mostrar o que poderíamos chamar duas fenomenologias do tempo: a do por-vir do esperado, na esperança messiânica, e a do ad-vir da verdade, sob a forma do inesperado da aventura. Talvez a junção de ambos os estudos nos dê a leitura de Agamben do que, na linha de Heidegger, possa entender-se por acontecimento extático do futuro.

## Ao encontro da surpresa

Quando eu era miúda gostava muito de ler livros de aventuras. E, nas brincadeiras ingénuas da infância, reconstruía imaginativamente essas aventuras, de muitas maneiras, com ou sem companhia, inventando mundos a explorar, que me iam ajudando a descobrir o espaço com os meus passos e o tempo com as minhas expectativas. Nada sabia ainda de geografia nem de história. Tudo transcorria na consistência vaga do imaginário: nos alçapões e esconderijos de lugares interiores e secretos, fantasiados uns, outros descobertos nas casas das amigas da minha idade, mas também nos quintais e jardins, onde a minha avó me levava para brincar. Na adolescência, continuei a ler aventuras, embora então fossem mais elaboradas e já tivessem o nome de «romances». Os percursos e correrias infantis transformaram-se em viagens e as peripécias foram perdendo protagonismo em favor do fio narrativo. Passei a atender menos aos espaços a explorar e mais à investigação do desenrolar-se dos acontecimentos, no seu suposto nexos, e aos indícios que permitem adivinhá-lo antes que apareça. Comecei por ser Miguel Strogoff, mas rapidamente fui querendo ser Sherlock e aspirante a Sherazade. Se for certo que, como disse Simmel (1919: 14), «o filósofo é o aventureiro do espírito»<sup>2</sup>, acho que foi assim que cheguei à Filosofia: querendo chegar ao coração do universo no espaço-tempo *aventuroso* da vida das palavras. Mas também foi assim que descobri o alento de existir. Posso dizer, por isso, que é um fenómeno total, que é «em corpo e alma» que se aprende o significado da palavra «aventura». Ela soa ao nível do afecto, inundando a vida, experimentada dessa forma. Na aventura não se busca a certeza da ciência, mas a incerta possibilidade do desconhecido. Não se move na hipótese de um sentido expectável, mas no desbravar da surpresa.

<sup>2</sup> «Der Abenteurer nun, um es mit einem Worte zu sagen, behandelt das Unberechenbare des Lebens so, wie wir uns sonst nur dem sicher Berechenbaren gegenüber verhalten. Darum ist der Philosoph der Abenteurer des Geistes.» (Simmel, 1919: 14).

*Adventura* é o particípio futuro do verbo latino *advenire*<sup>3</sup>: o advir do «a vir», o chegar à presença do incerto. *Vento* (lat. *ventus*) é o que vem ao nosso encontro, o que estamos a ouvir assobiar-nos e a sentir na pele. *Ventura* é o que de bom ou mau virá, mas não veio ainda, e não sabemos se trará sorte ou azar. A *aventura* é a experiência desse vir-nos ao encontro (venturoso ou desventurado) do desconhecido e misterioso da existência, em direção ao qual corremos, com todos os sentidos alerta, mas mais com o coração que com a cabeça. Aventura é, etimologicamente, a abertura do futuro em forma de surpresa e de risco. Como diz Jankélévitch (2017: 11), «a aventura está ligada a esse tempo do tempo a que chamamos futuro e cujo carácter essencial é ser indeterminado»<sup>4</sup>.

## A «aventura» na sua temporalidade: acontecimento e episódio

Uma primeira circunscrição do tema deve ser a que distingue, no que habitualmente se menciona como «aventura», a forma e a matéria da mesma — o modo como se experiencia e o conteúdo fáctico da experiência propriamente dita.

Quando alguém se lança a escalar o Everest ou a participar no Paris-Dakar, armado de coragem e instrumentalmente apetrechado para

<sup>3</sup> Agamben põe em dúvida esta etimologia, preferindo aproximar o sentido do termo *aventura* de *advento* e de *evento*, considerando que «designa o acontecer a um certo homem, de algo misterioso ou maravilhoso, que pode ser tanto positivo quanto negativo» (Agamben, 2015: 19-20). É esta aproximação etimológica que lhe permite, no capítulo culminante da sua exposição, identificar em *adventura* aquilo a que Heidegger chamou *Ereignis* (Agamben, 2015: 66).

<sup>4</sup> A língua francesa é, neste caso, mais fiel à etimologia do que as línguas ibéricas, pois expressa a ideia do futuro, em sentido existencial, preferencialmente com o vocábulo *avenir*, enquanto o termo *futur* (do lat. *futurus*, particípio futuro do verbo *esse*) constitui a designação mais específica do tempo verbal. Assim, diz Jankélévitch: «La région de l'avenir est l'avenir» (Jankélévitch, 2017: 11). Esse «a-*vir*» guarda anfibologicamente a ambiguidade de «ser, ao mesmo tempo, certo e incerto. O que é certo é que o futuro será, que advirá um a-*vir*; mas o que será permanecerá envolto nas brumas da incerteza» (2017: 11-12). O espanhol *porvenir* e o português *porvir* acentuam, em contrapartida, o matiz expectante do «ainda não», que delata saber que algo virá, e não a simples abertura do jogo e alento vitais.



o fazer, depois de preparação intensa, está, contudo, a viver «uma aventura». Também se diz que é «aventureiro» ou que está à busca de «uma aventura» quem procura em encontros amorosos, sejam eles casuais ou preparados, a experiência de gozo ou de divertimento, que o amor institucionalizado ou rotineiro não proporciona. E quem, sem querer, se vê envolvido numa atribulação imprevista ou num processo imprevisível, para o qual não estava preparado, mas a que tem de enfrentar-se como for capaz, pode dizer dessa peripécia vivida que «foi uma aventura». Qualquer destes casos constitui *um episódio de vida*, temporalmente extraível da quotidianidade, no seu decurso habitual, mesmo se uma boa parte deste for dedicado a preparar-se para aquele.

Foi Simmel (1919: 9) quem chamou a atenção para esse carácter de «ilha», inerente ao acontecimento e percurso aventuroso: «é como uma ilha na vida», um trecho excindido do antes e do depois do *continuum* vital, no mundo do trabalho e da rotina: «No seu sentido como aventura, a aventura (*Abenteuer*) é independente do antes e do depois, definindo os seus limites sem os ter em consideração» (Simmel, 1919: 9). Ao caracterizar deste modo o fenómeno, atende-se à *unidade espaço-tempo* na realização de uma actividade concreta, seja ela qual for, que se isola e desintegra do fundo de continuidade do mundo da vida e do trabalho, que constitui a sua estrutura. A aventura é, neste caso, um todo, uma configuração vital de excepção: a figura que se destaca do fundo amorfo.

Nesta descrição, que não é fenomenológica mas gestáltica, tem-se em conta conjuntamente tanto o *conteúdo vivido* (por ex., as aventuras do «aventureiro» Casanova, a que o autor presta alguma atenção), como *o modo como ele é vivenciado*. Por isso, o termo «aventura» designa tanto *um episódio de vida*, quanto *a vivência (Erlebnis)* do mesmo. E, nesse sentido, qual flecha vibrante de Zenão de Eleia, a aventura é, para Simmel (1919: 20), «o irromper do processo vital *num ponto sem passado nem futuro*, em que, por isso, a vida se concentra com uma tal intensidade que

o processo material se torna relativamente indiferente». Por isso, para ele, o tempo da aventura é o da «actualidade incondicionada» e a atmosfera que ela cria e vive é a do instante.

Chegamos, deste modo, à constatação de duas perspectivas aparentemente antagónicas na definição do tempo da aventura: por um lado, o *admir do a-uir* na surpresa, que soa na etimologia do termo, denota o abrir-se-nos do *futuro*; por outro lado, o episódio vivido como «uma aventura» sente-se tão intensamente que se destaca do *continuum* quotidiano, o que permite compreendê-lo (retrospectivamente) mas também vivê-lo (em acto) como um todo singular, alheio ao tápido movimento de fundo em que, usualmente, transcorre a nossa vida, o qual desaparece completamente do campo experiencial<sup>5</sup>. Creio que esta oposição entre o fluir e o cortar-se do tempo reflecte bem a atmosfera afectiva e a especial temporalidade do fenómeno, que queremos abordar.

À experiência da aventura é inerente: (1) a intensidade vívida do presente *in actu*, que o isola e separa do fluxo intratemporal comum; e (2) o estar voltado para o desconhecido a-uir, como que esperando um mundo alternativo, de que se não tem nenhuma ideia feita. Pela primeira característica, a aventura é sempre em cada caso o oposto da banalidade e, nessa medida, uma *manifestação emocional de autenticidade ou ser-em-propriedade*. Pela segunda, tem a força poética do projecto, mesmo quando é insciente de tal força e de tal projecto. Porque não procura algo concreto ou objectivo, mas apenas procura... procurar. É, por isso, *pura abertura ao que venha ao encontro*, e não escolha disto ou daquilo, que já se conhece e se espera que possa estar «por-uir».

Mas, neste ponto, é já imperioso introduzir uma diferenciação, que Jankélévitch coloca logo no início da sua análise, entre o que chama «aventu-

<sup>5</sup> Simmel (1919: 10), muito nietzscheanamente, fala, por isso, da ebriedade do instante (*Rausch des Augenblicks*) da conduta aventureira, o que lhe permite introduzir, com acuidade, uma breve mas importante comparação com o espírito do jogador.

roso» e «aventureiro»: «o homem aventureiro representa um autêntico estilo de vida, enquanto o aventureiro é um profissional de aventuras» (Jankélévitch, 2017: 9). O primeiro entrega-se ao novo e desconhecido, deixando-o vir ao encontro. O segundo, em contrapartida, procura a repetição da «aventura» já conhecida, escolhendo os seus objectos predilectos e calculando como obter a satisfação ansiada. Algo há em ambos de «aventura»: o ânimo inquieto e de improvisação, no primeiro; a sede do episódico já experimentado, no segundo. Mas em ambos se vive a temporalidade ex-stática do instante: aberto ao incerto futuro, no primeiro caso; expectante do já conhecido e desejável, no segundo. É só ao primeiro que vamos dedicar a nossa atenção, embora devamos, pontualmente, ter em conta diferencialmente o segundo.

## A aventura, o tédio, a seriedade

Vladimir Jankélévitch escreveu, em 1963, um ensaio com esse título, recentemente reeditado (2017). Nele procura mostrar a *dimensão temporal da existência*, através de três experiências concretas e complementares: a descoberta do futuro na aventura, do intervalo indefinido no tédio e do presente na seriedade neutra e tenaz do quotidiano. Se as duas primeiras são transidas de paixão — vivenciando o presente como promessa ou como prisão, e pendentes, em ambos os casos, de um «ainda não» —, a terceira «toma a sério» o presente propriamente dito, atendendo ao real tal como se vai apresentando, sem a ligeireza da aventura nem a gravidade do tédio, e aceitando a existência na sua contingência e na sua necessidade, às vezes dolorosamente, mas também, outras vezes, com humor. O seu *Tratado das Virtudes*, que se inicia com «A seriedade da intenção»<sup>6</sup>, vê neste exercício de equilíbrio entre dois extre-

<sup>6</sup> Jankélévitch, 1968. A obra foi reeditada e aumentada em 3 tomos (e 4 volumes) entre 1983 e 1986, constituindo um importante estudo no campo da ética das virtudes, a que a questão da aventura vem contribuir.

mos, «uma forma... enfrentar o tempo no seu conjunto» (Jankélévitch, 2017: 7). Como sintetizam os editores da mais recente reedição da sua obra, a seriedade implica a «mobilização da alma, na sua integridade, na decisão que concentra as três faces temporais da existência, integrando no acto presente a memória e a antecipação» (Barillas, Guinfolleau & Worms, *in* Jankélévitch, 2017: XXVIII). Nada há, em si mesmo, que seja «sério». A seriedade é ela mesma, na verdade, uma mera *disposição da existência*, pela qual as coisas da nossa vida se tomam a sério, se convertem em sérias. Para Jankélévitch, esta disposição traduz-se numa forma de vida que se mantém na mediania, numa condição intermédia e de síntese que evita extremismos existenciais: «é totalmente estranho ao entusiasmo, tanto o da loucura do desespero, quanto o da embriaguez lúdica» (Jankélévitch, 2017: 246). Longe da consideração despectiva de Valéry, que considera o homem sério carente de ideias<sup>7</sup>, e do alerta de Simone de Beauvoir, que detecta no espírito de seriedade a tendência para a imposição tirana de uma sua perspectiva unilateral e inquestionada<sup>8</sup>,

<sup>7</sup> Nas reflexões e aforismos reunidos em *Mauvaises pensées et autres*, Paul Valéry (2016) revela uma interessante perspectiva acerca de como o pensar é incompatível com a seriedade. Logo no início da obra (Valéry, 2016: 4) diz: «O objeto próprio, único e perpétuo do pensamento é aquilo que não existe: o que não está na minha frente; o que foi; o que será; o que é possível; o que é impossível.» Esta abertura pelo pensar do que não está presente, contrasta com aquilo que caracteriza, para ele, o «homem sério», a que, mais adiante, dedica vários aforismos. Diz dele que é aquele que «sente uma espécie de instinto das “coisas sérias”. Esse instinto, como todos os outros, é cego.» E, depois de considerar que «o homem sério, se não é ingénuo, é tímido», termina a série sobre este tema como uma quasi-conclusão tumbativa: «Um homem sério tem poucas ideias; o homem de ideias nunca é sério» (Valéry, 2016: 81). A revalorização que Jankélévitch, desde 1949, empreende da atitude de seriedade tem, decerto, em consideração este importante antecedente e divergência.

<sup>8</sup> Beauvoir, 1964: 70-71: «O homem sério, por se recusar a reconhecer que ele constitui livremente o valor do fim que se coloca, torna-se escravo desse fim, esquecendo que todo o fim é, ao mesmo tempo, um ponto de partida e que a liberdade humana é o fim último e único a que o homem se deve destinar. Dá um sentido absoluto a esse epíteto, que é o «útil», o qual, na verdade, tomado isoladamente não tem sentido. [...] O homem sério não põe em questão coisa nenhuma: para o militar, é útil o exército; para o administrador colonial, é a estrada que é útil; para o revolucionário a sério, é a revolução — e o exército, a estrada, a revolução e a produção transformam-se em ídolos inumanos, em nome dos quais não se hesitará em sacrificar o próprio homem. Por isso, o homem sério é perigoso; é natural que se torne tirano. Descobre, com má fé, a subjectividade da sua escolha e pretende, mediante ela, afirmar o valor incondicionado do objecto.» Num contexto de sentido alheio ao fenómeno que nos ocupa, a invectiva de Beauvoir contra

Jankélévitch (2017: 247) descreve a seriedade com traços positivos, caracterizando-a como a vida «a meio do caminho», isto é, como essa temporada vital em que, justamente, se privilegia o «presente, que requer um espírito equilibrado e uma vontade lúcida». O que, numa metáfora musical, que lhe é cara, questiona e traduz em forma de *ritmo*: «a meio caminho entre o *presto* vertiginoso e o *largo* fúnebre, entre o *accelerando* e o *rallentando*, não será o *allegretto* da vida de todos os dias uma espécie de velocidade superior?» (Jankélévitch, 2017: 247).

Neste contexto, a aventura — único fenómeno que vou aqui ter em consideração — constitui o *presto* e a vertigem: a disposição singular e apaixonada de esperar o surgir do a-vir, correndo ao seu encontro. Distingue-se, pois, esta «espera» da «expectativa», que caracteriza a tensão igualmente apaixonada do tédio, impaciente num presente longo, que não parece capaz de desamarar o peso do passado. E eu diria que também se distingue da «esperança», que é um aguardar sereno e não inquieto, que não corre ao encontro do destino, mas sabe aceitar que o que há-de vir, a seu tempo virá. Neste plexo temporal da existência, para Jankélévitch,

(...) é o começo que é aventuroso, ao passo que a continuação é, segundo o caso, séria ou tediosa. Donde se infere que a aventura nunca é «séria» e que, *a fortiori*, é procurada como antídoto do tédio. No deserto informe e na eternidade inflada do tédio, a aventura circunscreve os seus oásis encantados e os seus jardins fechados; mas o princípio do instante também se opõe à duração total da seriedade» (Jankélévitch, 2017: 7-8).

É relevante, na verdade, a chamada de atenção para «o começo», esse instante que inaugura a corrida, que abre o que acontecerá sempre já depois. Poderá ser sério ou tedioso esse «sempre já depois», num ou nou-

a seriedade traz à luz um matiz importante do que é a expectativa de um futuro planeado de acordo com as projecções de um sujeito que não está aberto ao novo.

tro ritmo. Mas o começo é anterior ao ritmo. É só uma tonalidade, um alento, que se vive no que não é ainda duração, mas apenas o irromper de um movimento.

Todo rumo ao futuro, o humano na aventura está lançado na procura — *é na procura*. Por isso, é especialmente característica das idades precoces (infância, adolescência), em que o passado não pesa, por não se sentir pesar, e o futuro é o que está por chegar e se tem pressa em abrir. Por isso, vive-se não na espera, mas na exploração, pelo menos fantasiada, de incertos horizontes adivinhados. Liga-se à extemporaneidade e à improvisação (Jankélévitch, 2017: 13). Joga-se... de ânimo leve, pode dizer-se. Ou com o alento (*élan*) de descoberta de quem não tem medo, porque não tem noção do perigo, mesmo se vive esses momentos totalmente alerta ao apresentar-se do que, inesperado, venha a aparecer. Há nesse comportamento algo de vertigem e muito de jogo, um brincar arriscando, inquieto, mas também intrépido. Não é a mesma coisa quando um adulto procura a aventura.

Simmel, num breve apontamento, traz, justamente, à baila a *tensão* com que se sente viver uma aventura, que eleva a tonalidade, alterando-se a coloração, a temperatura e o ritmo vitais, de tal modo que viver esse episódio se converte num verdadeiro acontecimento. Uma injeção de adrenalina! Ora, «este princípio de acentuação está longe da idade avançada. Só na juventude, em geral, se conhece esta potenciação do processo vital por cima dos conteúdos vividos, enquanto que, na velhice, esse processo se torna vagaroso e rígido» (Simmel, 1919: 19).

No entanto, também se dá em idades tardias, manifestando seja *uma atitude* (assumida ou não), seja um *estilo de vida*. Pode ser uma fuga à rotina, tendente ao descuido do quotidiano ou à estagnação do tédio, que se quer evitar. Mas também pode ser uma defesa ante a imersão num ambiente profissional potenciador de *stress*. Oscila entre o fazer e o desejar, entre a acção e a aspiração, entre o divertimento estético e a paixão

mortal. Mesmo hoje, no mundo da indústria e da tecnologia, quando a «aventura» é também uma mercadoria, que se pode comercializar e banalizar como atracção turística e brincadeira familiar, jogando com o que se sabe da adicção de adultos, jovens e crianças a sentir essa especial relação com o mundo, que o espera em forma de surpresa e risco... mesmo que sejam mitigados, isto é, como algo que sabemos que nos vai distrair e causar prazer, sem nos chegar a fazer mal. Quer dizer: um falso risco, um susto intranscendente em parque temático com garantias de segurança, uma certeza mascarada de adrenalina. Mas jogar com esse anseio pressuõe que ele está lá e pode ser despertado.

Na verdade, Jankélévitch acentua, na aventura, o *pathos* que se liga à *tentação*, no seu sentido mais «típico», mais radical, isto é, quando predominam elementos contraditórios, que se interimplicam e redobram em força de atracção: mistura paradoxal, o desejo e o pavor potenciam-se um ao outro, dando ao aventureiro o seu estilo de vida característico. Não é casual que o autor escolha a metáfora amorosa, generalizando-a, para descrever esse modo de ser no mundo:

O homem apaixonado pela apaixonante insegurança da aventura [...] está na situação passional de esses amantes frenéticos, que nem podem viver juntos, nem separados: juntos, brigam, não se suportam; separados, languidescem e voltam a aspirar à sua confusa simbiose. [...] O homem arde no desejo de fazer o que mais teme (Jankélévitch, 2017: 14-15).

Com base nesta turbulência e nas suas variantes fácticas, de que a literatura dá fé em tantas narrativas inesquecíveis, Jankélévitch ressalta neste comportamento tanto a «atracção paradoxal e diabólica da morte», que marca a sua forma mais pregnante, como os matizes mais suavizados, em que o sério e o lúdico se entrecruzam, num jogo oscilante, que o autor caracteriza dizendo que só é «verdadeiramente lúdico o que joga com o sério», pois se não

brincasse com o sério, seria «o mais tedioso» (Jankélévitch, 2017: 17). Se não for encarado com seriedade, a aventura seria uma mera brincadeira, um pas-satempo, um mero «faz de conta». Sem a disposição lúdica, pelo contrário, a atracção do perigoso, o desejo heróico e a paixão do secreto facilmente se converteriam em tragédia. Na junção de ambas as disposições, predomi-na um *estar fora* e, ao mesmo tempo, um *estar dentro* da acção: é-se actor e espectador de um teatro, agente e paciente do próprio destino. Pode a aven-tura começar como um jogo de mesa ou de computador, no espaço delimitado da sala, no tempo do entretenimento; ou na leitura de um romance, em que as peripécias de mistério e risco, por mais vívidas que sejam, não concer-nem o leitor directa e pessoalmente; ou consistir numa viagem, empreendida com afã de descoberta e de gozo do tempo livre. Se o jogo de computador, ou a narrativa literária ou o passeio não forem tomados a sério, enquanto duram, aquilo que desse modo se realiza não comove o jogador ou o leitor, e a acção apenas se prolonga num tempo que, em vez de correr para o por-vir, pára no intervalo de um ócio sem graça. Se, pelo contrário, o ânimo do jogador fosse de total e apaixonada seriedade, sem concessão ao divertimento, a actividade adquiriria a tonalidade patológica de uma adicção; a leitura de um romance convertê-lo-ia em objecto de investigação, em meio de obter informações de algum tipo; o passeio reduzir-se-ia a uma obrigação higiénica de exercício físico, a viagem a uma necessidade profissional, por exemplo. Na aventura, a peculiar confluência de ambos os ingredientes tonais deriva na configuração do que, como veremos mais tarde, são as suas três principais modalidades, na descrição de Jankélévitch.

Mas deixaremos essa análise para depois, concentrando-nos, por ora, no que a contextualização até agora encontrada da existência, na sua quoti-dianeidade, pode servir-nos, enquanto pano de fundo, para nela encontrar, sem mais demora, um *short cut* para uma abordagem estritamente fenome-nológica da «aventura» enquanto experiência e atmosfera existencial marca-da por uma temporalidade característica.



## Abordagem fenomenológica: a experiência na sua dinâmica estrutural

Como descrever e caracterizar fenomenologicamente a «aventura»? Vou tentar fazê-lo usando o modelo triádico que Heidegger (Ga 2, 140 ss.) usou no § 30 de *Ser e Tempo* para precisar, nas suas diferentes variantes, o fenómeno do medo — modelo já aplicado, em ensaios precedentes, à análise de outras tonalidades afectivas. Nessa análise heideggeriana, sentimos «medo de» (isto é, *ante*) algo (*das Wovor*), que tememos (no caso, *das Fürchten*) em virtude de sentirmos ameaçado o nosso *Dasein* ele mesmo (*das Worum*).

Ante quê nos movemos, na aventura? Não parece haver nada *ante* nós na aventura, excepto, talvez, tudo o que não há. Mas não em forma de vazio ou do negar-se e retirar-se do ser, como na angústia. «Tudo o que não há» é experimentado como o que pode advir, como o que vai acontecer, se eu for por ele, se for ao seu encontro. Eu, pequenita, no jardim onde gostava de ir brincar, metia-me por caminhos e recantos, esperando nada mais que descobri-los, sentir a alegria de ir lá, de desvendar, talvez, enfim, o mistério daquele olhar lateral dos patos, no seu afastar-se de mim, sisudo e desconfiado. Mas não era à procura dos patos, que tinham algo de inquietante, ou das folhas caídas da araucária, enroladas no chão como enormes serpentes, que eu ia. *Ia porque ia. Ia porque queria ir. Ia.* Não era em resposta a um desafio exterior que eu respondia, creio eu. Era mais, creio, a mera busca desse exterior desconhecido que era o mundo em forma de aberto «ante» mim. O *Wovor* da aventura não é o que está «à mão» lá adiante, *Zu-handen* ou *Vor-handen*, mas justamente o que *não está* à mão, o que se oculta para lá do já conhecido, para lá do que os meus passos já andaram — o espaço-tempo do mundo que pressinto haver, mas não conheço, embora queira que me apareça. E o meu correr por ali fora à procura realiza e cumpre (*Vollzugssinn*) comportamentalmente uma dinâmica articuladora pela qual o meu *Dasein* de menina (o

*Worum*), pura e simplesmente se manifesta no seu ser projecto ou futurição, sem uma meta definida, mas já inequivocamente lançado a ser neste mundo, em que se move para o descobrir.

Ao contrário do medo, em que respondemos comportamentalmente a uma ameaça; ou do *stress*, em que, nos sentimos provocados e urgidos a responder em função da situação provocadora e ante ela, agindo coagidos por essa situação; a aventura não parece poder caracterizar-se como resposta a uma solicitação fáctica ambiental, vinda dos outros com os que convivo. Não há adequação ao intramundano, mas apenas uma aspiração vaga ao (ainda) fora do mundo circundante: o ser, que desconheço e aspiro a encontrar e, talvez, desvendar no seu mistério. Na verdade, só é *ad-ventura* o *deixarmo-nos levar pelo próprio projecto de ser*, em plena e resoluta autenticidade, na descoberta integrada do possível: do nosso ser-no-mundo e do nosso ser-o-aí, em que o ser chega ao mundo e este, portanto, começa. Na aventura somos só o que mais puramente somos: um *Dasein* no seu mais próprio poder-ser, um aí do ser, aí para ser, o que é em qualquer caso meu. Na verdade, um exercício limpo de liberdade.

Bem diferente é, porém, a *aventura do aventureiro*. O que nela é buscado é o reviver de uma situação ou de uma atmosfera já antes experimentada. Não se trata de abrir o futuro ignoto, mas de reproduzir o já sido, objecto de desejo, prolongando-o numa continuidade programada. O *Wovor* do aventureiro é a representação do conhecido e prazeroso antecipado. O *Worum* não é, pois, o *Dasein* em pura abertura como ser-o-aí, mas o ser-aí inautêntico, que procura tecnicamente algo, afinal, à-mão (*zu- ou vorhanden*) aí adiante, no espaço-tempo do que é familiar e que se está, por isso, lançado a re-encontrar. Pode ser que o descoberto surpreenda, mas é uma surpresa mitigada pelo desejo, que apenas aceita aquilo por que anseia e já, de antemão, escolheu. A relação comportamental em que o projecto se realiza, na sua dúbia autenticidade, enquanto *Vollzugssinn*, articula-se como repetição do sido na expectativa do seu a-vir. O momento ex-stático domi-

nante não é o do advir autêntico, no seu apresentar-se instantâneo, mas o do *futurum* previsto como «por vir», ou como o «ainda não», que apenas prolonga o passado, no desejo de repeti-lo.

Encontramos, assim, no *fenómeno tonal da aventura* uma manifestação da *duplicidade do autêntico e inautêntico* na nossa existência fáctica: o ser em propriedade da pura abertura ao que pode ser — à experiência do *novum* —, e o ser em sentido impróprio e débil, do semi-fechamento ao novo, pelo estreitamento expectante do aí-ser ao que «quero» que seja. É «aventurosa» a descoberta do que há-de vir. Mas o «aventureiro» busca a fortuna já conhecida, confundindo a surpresa com a excitação e a adrenalina, o amor com o desejo, a cura com a curiosidade. Esta duplicidade pode manifestar-se unida, ou completamente cindida. Nos caminhos da existência, raramente se dão fenómenos puros, mas sim mistos. É por isso que é tão importante poder recuperar a experiência infantil, na sua singularidade, pois é nela que se revela o início do mundo, o *Er-eignis*, no seu sentido mais puro, mais fontanal.

## Atmosfera, atitude, estilo

A análise fenomenológica parece ter-nos dado a ver uma forma especialmente pura de manifestação existencial. Mas a atmosfera estimulante, que é o alento aventuroso, muito especialmente na criança ou na juventude, pode coagular-se numa atitude do adulto e tornar-se num estilo de vida. O projecto, limpo de expectativas, pode evoluir para uma atitude, sedimentar-se e ajeitar-se, convertendo-se na perspectiva e estilo do «aventureiro». A aventura «aventurosa» abre-se ao desconhecido de maneira proactiva, sem esperar, nem ter esperança. É um puro jogar-se, que descobre o mundo, descobrindo-se a si mesmo. A aventura do «aventureiro», pelo contrário, é a que visa aplacar a sua sede: repete comportamentos

e anseios, não busca o novo, mas o já conhecido, em uma aproximação mais. Pode até tornar-se uma profissão, como aquelas que as séries e filmes ditos «de ação» nos habituaram a considerar ser bem cotadas no mercado televisivo. Não é só no contexto amoroso, à maneira de Don Juan ou de Casanova, mas também no contexto das agências de inteligência, dos desportos radicais ou até de práticas profissionais consideradas de excelência (os *broker* financeiros, por ex.).

A aventura, enquanto experiência repetida, implica a vivência da excepcionalidade de uma situação vital, que se destaca do comum, e manifesta um «carácter insular», que, no caso da aventura galante, «implica sempre o seu carácter plural» (Jankélévitch, 2017: 46). Liga-se, por isso, à excitação do momento culminante, à sua preparação cuidadosa, ao gozo do caminho e ao da meta alcançada. Torna-se, na verdade, uma forma de estar no mundo, em que os ingredientes do lúdico e do sério, como antes anunciámos, se misturam em diferentes graus e modalidades. Para Jankélévitch são três os principais estilos de comportamento, que dão continuidade e sedimento ao que, inicialmente, era o alento e a atmosfera de «aventura»: chama-lhes a aventura «mortal», a «estética» e a «amorosa».

A primeira é aquela em que predomina totalmente a seriedade, aquela em que quem se aventura joga de verdade a sua vida, comprometendo-se no seu dar-se a si mesmo um destino. A sua linha de horizonte é, necessariamente, a morte. Neste sentido, a aventura é o desenho da própria existência, cujo «*fiat* inicial» é «um decreto autocrático», ou seja, «um acto arbitrário e gratuito de liberdade» (Jankélévitch, 2017: 20). Escalar o Everest, procurar em expedição de trenó os pólos geográficos ou jogar toda a fortuna pessoal na roleta não são empresas ou actos frívolos, mas jogos de «ou tudo ou nada». Lançar-se neles pressupõe arriscar-se, saber ter como limite a própria morte, eventualmente, a dos que nos acompanhem: «uma aventura em que tudo estivesse de antemão seguro, não seria uma aventura»; «para poder viver uma aventura é preciso ser mortal, ser vulnerável de mil

e uma maneiras» (2017: 23).; «a desventura da morte é, pois, o aventureiro em toda a aventura» (2017: 25).

A segunda modalidade é mais suave, porque mais contemplativa que activa, mais «romanesca» ou literária, sem comprometer a própria vida na gesta do destino. O seu horizonte é o da beleza, o da fruição estética: é a aventura do espectador, que é testemunha (em primeira pessoa) do que outros vivem, ou que se conta na primeira pessoa, a título de narrador. Nos exemplos de Jankélévitch (2017: 30-31): o burguês que «teve as suas aventuras»; aquele que escalou o Everest e que, de volta a casa, as narra a terceiros, que, assim, também as vivem em segunda ou terceira pessoa; e também o sultão, que, noite após noite, escuta Scherazade contar mil e um prodígios. Mas para Scherazade a aventura não é estética, e sim mortal<sup>9</sup>. A sua façanha venturosa consiste em sobreviver pela arte, dando ao sultão uma aventura estética. Esta é lúdica, aquela séria.

A terceira forma de viver aventuras *oscila* entre o mais lúdico da «aventura galante» e o mais sério da paixão arrebatadora, entre a vivência de um episódio isolado e extraordinário, que é um parêntesis ou um enclave no curso regular do tempo de vida, e a veemência de um jogo amoroso «capaz de cavar um abismo e abalar a existência de raiz» (Jankélévitch, 2017: 41). É um «jogo sério» que expõe a «fraternidade entre o amor e a morte» (2017: 45). À sua maneira e na sua linguagem, Jankélévitch introduz deste modo a especial ambiguidade da atmosfera amorosa, nas suas derivas aventureira e aventureira, e da possível conversão de uma na outra, como acontece no filme *Breve encontro*, de David Lean, ou no clássico de Choderlos de Laclos, *As ligações perigosas*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> A aventura como narração, em que se unem vida e palavra, destino e linguagem, é um dos elementos que Agamben sublinha com acuidade na sua abordagem do tema, ao longo da história, marcante do seu carácter eminentemente cultural. Veja-se Agamben, 2015, 25 ss. Na aventura-destino vital de Scherazade, que acompanhamos em Jankélévitch, é «mortal» o próprio exercício da linguagem na sua invenção ou abertura de futuro. Vida e narração fundem-se num só caminho.

<sup>10</sup> O filme de David Lean, *Brief Encounter*, citado por Jankélévitch (2017: 45) é de 1945. Nele, um encontro casual e intranscendente de dois estranhos, numa estação de comboios, transforma a vida dos

Retomando a nossa linha de exposição anterior, é de contrastar qualquer destes estilos de vida aventureira com o que descrevemos como o inicial alento «de aventura» que anima a juventude, previamente ao conhecimento do mundo, que por ela se inaugura. O que à partida é o puro projecto, torna-se, depois, quase sempre, muito rapidamente, numa atitude. E, contudo, pode a atitude que guarda, na sua origem, o espírito de aventura ser aquela que permite que perdue no adulto a límpida abertura da criança, que continua a acreditar que é possível que *o novo* — sem figura expectável — aconteça, transcendendo o mero presente, na sua seriedade. No adulto, contudo, já não é possível sem esperança, sem recordações, fora de uma situação hermenêutica determinada<sup>11</sup>. E o fenómeno da aventura já não é, decerto, o mesmo do início. Um bom exemplo desta situação e do horizonte nela aberto, é-nos oferecido por Ortega y Gasset na sua proposta de leitura da figura de D. Quixote.

O pensar como aventura e o «quixotismo» como forma de vida

Ortega y Gasset (1966), nas suas *Meditaciones del Quijote*, que apareceram inicialmente em 1914, encontra na obra de Cervantes esse espírito aventureiro, a que chama *voluntad de aventura*. Quer, desse modo, distinguir na «aventura» o que é o seu conteúdo ou episódio, possivelmente fantasioso, e a forma como deveras são empreendidos e vividos os acontecimentos. Pode o confronto do «Cavaleiro da triste figura» com

protagonistas, apanhados numa situação, que não esperavam e para que não estavam preparados. Em *Les Liaisons dangereuses*, romance de Choderlos de Laclos, de 1782, que tem conhecido várias adaptações ao cinema, trata-se do destino de um aventureiro do amor, que acaba por ser agarrado no que, antes, nunca tinha sido, para ele, mais que um jogo, com o que aquilo que sempre fora, para ele, meramente lúdico, se torna, de repente, sério e mortal.

<sup>11</sup> Dou, neste ponto, razão a Agamben (2015: 69 ss.), que leva a sua análise a ver na figura cultural de *Elpis* (a esperança), que dá título ao capítulo V do seu livro, o momento terminal da aventura, quando a força inicial do chamamento do *Daimon* decaiu, e é apenas a aspiração que sobrevive.

os «gigantes» ser alucinado, pois estes não são, afinal, mais que vulgares moinhos de vento, tão abundantes nas terras de La Mancha. Mas o *esforço* e o *ânimo* do cavaleiro, nessa lida, manifestam o seu ser, o seu projecto. Diz Ortega y Gasset:

Poderão as aventuras ser vapores de um cérebro em fermentação, mas a vontade de aventura é real e verdadeira. Ora bem, mesmo se [...] a aventura é uma irrealidade, na vontade de aventuras, no esforço e no ânimo encontramos com uma estranha natureza biforme. Os seus dois elementos pertencem a mundos contrários: a querença [*querencia*] é real, embora o querido seja irreal. (Ortega y Gasset, 1966: 389).

Pode, talvez, o uso do termo «vontade» induzir em erro, introduzindo uma falsa ideia teleológica, uma procura *voluntária* da prossecução de um desejo. Mas não é esse o sentido do termo «querença», que tendo que ver com o «querer», não expressa a intencionalidade explícita, mas apenas o estar-se afectivamente orientado para, como acontece com o apego instintivo do animal ao seu dono, à sua prole ou à sua toca<sup>12</sup>. É a essa *querença* e ao *esforço animoso* do seu empreendimento que Ortega y Gasset chama «vontade de aventura». Vê nela uma aspiração «heróica» a «não se contentar com a realidade», a «negar-se a repetir os gestos costumeiros da tradição», a «inventar uma maneira nova de gesto», apesar de ser consciente de que basta «um leve empurrão [da realidade] para aniquilar todo o heroísmo, como se aniquila um sonho, sacudindo quem dorme» (Ortega y Gasset, 1966: 390). É nessa superação heróica do real, e da sua

<sup>12</sup> A etimologia de «querença» é o latim *quaerentia*, particípio presente neutro plural de *quaerere*, que significa procurar, pedir e, nesse sentido, querer. Não expressa a vontade racional e agente, mas a «afeição que se sente por um ser ou por alguma coisa» (Academia das Ciências de Lisboa, 2001), a «inclinación afectiva hacia alguien o hacia algo; particularmente, la tendencia de las personas o de los animales a volver al sitio en que se han creado» (Moliner, 1990). Corominas (1973) recolhe o sentido antigo (sec. XIII) de «cariño». O querer da querença é, pois, o do afecto e da sua abertura tonal, e não o da razão decidida e consciente de si, na sua aceção moderna.

obrigada seriedade, que a «aventura» se gesta e nela, assim, algo de novo acontece e o inédito se inaugura. Em Simmel, era essa característica que dava à aventura, como antes vimos, o seu carácter de «ilha», isolando-a do quotidiano, o que constituía a sua diferença e atracção. Jankélévitch falava, a esse propósito, do «romanesco»: o salto ao inventivo, à maneira do literário, dentro do transcurso da vida de todos os dias. Ortega, a propósito do Quixote, aproveita a *loucura* da personagem para mostrar como ela consegue «servir de ponte entre os dois mundos» (Orringer, 1979: 190), entre o mundo «mítico» da aventura e a esfera do dia-a-dia.

No meu entender, é esta intersecção entre mundos que constitui a manifestação plena do estilo e forma de vida *aventurosa*, de que um adulto pode ainda ser capaz, à maneira (quase) ingénua da criança. A «loucura», que transgride a realidade em fantasia, traz o a-vir ao presente, inaugurando-o esteticamente numa outra forma de estar num mundo híbrido, sito no material, mas imaginado, transformado em outro lugar, em outra dimensão do espaço-tempo. Apesar das projecções de interpretações sedimentadas — que haja «gigantes» é uma interpretação, retida da tradição dos romances de cavalaria; que devam ser combatidos é uma representação ética, que guarda a épica clássica e medieval —, D. Quixote quer deveras, *na realidade*, enfrentar com valentia os perigos *deste mundo*: quer ir «à aventura», descobrir o que é capaz de fazer na situação em que, por si só, se encontra. Ele, nessa lida, é o *aí-do-ser* que advém: sua é a abertura e o projecto.

Não é, decerto, casual, que um dos mais importantes estudos sobre o pensamento de Ortega o leia à luz desse mesmo espírito, que ele encontrara em Alonso Quijano: a «vontade de aventura» (Cerezo, 1984). Nessa expressão, Cerezo sintetiza a busca de superação que Ortega tenta realizar quer do rigorismo transcendentalista, personificado no culturalismo neokantiano, quer do utilitarismo do *homo aeconomicus*, defendido na tradição anglo-saxónica do seu tempo. Ela implica a elevação sobre o espírito «plebeio» e burguês do cálculo e do lucro, mediante um espíri-



to combativo ou «guerreiro», «fundado na auto-exigência e na exposição incessante, em contraste com a vida ocupada e satisfeita do industrialismo» (Cerezo, 1984: 134-135). Tudo isto, porém, sem perder o sentido lúdico da existência, nem desdenhar o seu carácter de «empresa» — e esta, não na acepção de negócio, mas na de acção e projecto, que o próprio Ortega y Gasset comparava ao sentido fichteano da *Tathandlung* (Cerezo, 1984: 136-137). Nem trágica, nem cómica,

a aventura, que tanto é um arriscar-se no desconhecido, fora da segurança e inércia habituais, como um pôr à prova o próprio poder [...] não ao serviço de um ideal utópico, mas por redundância de vitalidade [...] polariza a sua energia sobrança no abrir de novos horizontes. A vontade de aventura joga, em Ortega, desde o começo da sua obra, como vontade de criação. (Cerezo, 1984: 140).

Neste retrato, o pensador põe em jogo o fantástico, não com a alucinação da loucura quixotesca, mas pela força proactiva do pensamento, que se arrisca em terra desconhecida, fundando-a, desbravando-a e, no futuro, cultivando-a. Nem apegado ao passado, nem agarrado ao presente, o pensar como *ad-ventura* e como acontecimento abre criativamente o a-vir.

## Conclusão

Falta hoje, penso, muito desse espírito aventureiro, habitualmente confundido com esse sucedâneo da sociedade de consumo, que é o turismo organizado, os parques temáticos, os jogos e percursos de pretensa «aventura». Pervive, no entanto, a componente lúdica e o incentivo da paixão adictiva ao que traz surpresa e festa à morosidade banal do quotidiano, na sua seriedade indefinida e continuada. Carente de autenticidade, é mero

exercício dessa forma de ser que é a da realização socialmente programada do tempo livre enquanto ócio civilizado. Na fronteira entre o social e o pessoal, entre o que é «da gente» e o que é «de cada um», o espírito, a atitude, o comportamento e a forma de vida aventureiras marcam um território de acção híbrido, em que pode ter lugar a criação ou abertura ao novo que nos advém, tanto na experiência de si mesmo, que é o «fazer-se» e chegar a ser-o-aí do que vem ao encontro, como na repetição dos episódios isolados de prazer, que permitem suportar a falta diuturna de autêntica criatividade. Mas a planificação racional do futuro, sem a qual parece perder-se o sentido do progresso, desde a modernidade, mata a «vontade de aventura».

Não está, por isso, de moda o que Simmel, em 1910, soube descrever como traço característico dessa juventude que a guerra de 1914-1918 aniquilaria na sua aspiração ao novo. A atmosfera e espírito de aventura, que animara literariamente Júlio Verne, como antes movera as explorações de Alexandre von Humbolt, morreu social e culturalmente nas «tempestades de aço» (Jünger, 2014) do primeiro confronto bélico a escala planetária. Hoje a «aventura» está em rede e são as potencialidades desta para agir a distância que criam os efeitos-borboleta, de que, como defende Flusser (2008: 28 e 33), já nem sequer é responsável o programador, mas a dinâmica imparável própria do aparelho. Este jogo do destino colectivo alcança a sua mais clara aventura mortal.

E, no entanto, continua a ser fenomenologicamente eloquente a etapa aventureira em que se traduz o caminho do ser humano no seu tomar-se em propriedade e assumir-se, no correr ao encontro do que lhe vem ao encontro, como «aí» do ser, no «evento-advento» da sua chegada. Nesse sentido, numa leitura fenomenológica e heideggeriana — de algo de que Heidegger, propriamente, não falou, a menos que aceitemos a tese de Agamben — o que faz falta é recuperar a experiência festiva e intrépida da autêntica aventura, à maneira juvenil, e guardá-la, ao longo da vida, não meramente na memória, mas como forma de vida na inauguração de possibilidades do a-vir.

## Referências bibliográficas

### Obras de Heidegger:

- HEIDEGGER, Martin (1975 ss.). *Gesamtausgabe* [GA]. Edição integral (*letzter Hand*) ao cuidado de F.-W. von Herrmann Frankfurt: Klosterman
- GA 2, 1977. *Sein und Zeit*. [1927] Ed. F.W. von Herrmann
  - GA 4, 1981. *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* [1951] Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 5, 1977. *Holzwege* [1950]. Ed. de F.-W. von Herrmann.
  - GA 7, 2000. *Vorträge und Aufsätze* [1954]. Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 8, 2002. *Was heisst Denken?* [1951/1952] Ed. P.L. Coriando
  - GA 9, 1996. *Wegmarken* [1976]. Ed. F.-W. von Herrmann, 2ª ed.
  - GA 11, 2006. *Identität und Differenz* [1957]. Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 13, 1983. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Ed. H. Heidegger
  - GA 14, 2007: *Zur Sache des Denkens*, Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 16, 2000. *Rede und anderen Zeugnisse eines Lebensweges*. Ed. H. Heidegger
  - GA 20, 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. [1925] Ed. de P. Jaeger
  - GA 24, 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [1927] Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 26, 1990. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. [1928] K. Held, 2ª ed.
  - GA 29/30, 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* [1929/30]. Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 42, 1988. *Schelling: über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1936]. Ed. I. Schüssler
  - GA 43, 1985. *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*. Ed. B. Heimbüchel
  - GA 53, 1993. *Hölderlins Hymne «Der Ister»*. [1942] Ed. W. Biemel
  - GA 56/57, 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie*, KNS 1919. Ed. B. Heimbüchel
  - GA 60, 1995: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. [1920/21] Ed. Ed. M. Jung, Th. Regehly e C. Strube
  - GA 61, 1985. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. [1921/1922] Ed. W. Bröcker
  - GA 62, 2005. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. [1922] Ed. Günther Nemann
  - GA 63, 1988. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. [1923] Ed. K. Bröcker-Oltmanns
  - GA 64, 2004. *Der Begriff der Zeit* [1924]. Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 65, 1989. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* [1936-1938]. Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 66, 1997: *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann
  - GA 69, 1998. *Die Geschichte des Seyns*. Ed. P. Trawny

- GA 70, 2005. *Über den Anfang*. Ed. de Paola-Ludovika Coriando
- GA 73.1 e 2, 2013. *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P.Trawny
- GA 75, 2000. *Zu Hölderlin — Griechenlandreisen*. Ed. C. Oschwadt
- GA 77, 1995. *Feldweg-Gespräche*. Ed. Ingrid Schüssler
- GA 79, 1994: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Ed. Petra Jaeger
- GA 80.2, 2020. *Vorträge (1935-1967)*. Ed. G. Neumann
- GA 81, 2007: *Gedachtes*. Ed. Paola-Ludovika Coriando
- GA 83, 2012: *Seminare: Plato — Aristoteles — Augustinus*. Ed. Mark Michalski
- GA 89, 2017. *Zollikoner Seminare*. Ed. P. Trawny
- GA 94, 2015. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Ed. Peter Trawny
- GA 96, 2014. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-41)*. Ed. P.Trawny
- GA 97, 2015. *Anmerkungen I-V. (Schwarze Hefte 1942-48)*. Ed. P.Trawny

#### Obras de Heidegger fora da Gesamtausgabe:

- ARENDET, Hannah — HEIDEGGER, Martin (1999). *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Ed. U. Lutz. Frankfurt: Klostermann
- HEIDEGGER, M. (1994). *Zollikoner Seminare. Protokolle — Zwiegespräche — Briefe*. Ed. de M. Boss. Frankfurt: Klostermann. (2ª ed.)
- HEIDEGGER, Gertrud (Hg.) (2005). «*Mein liebes Seelchen!*» *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede*. 1915-1970. München: Deutsches Verlags-Anstalt
- HEIDEGGER, M.-KÄSTNER, E. (1986). *Briefwechsel (1952-1974)*. Ed. H. W. Petzet, Frankfurt: Insel Verlag

#### Traduções citadas:

- HEIDEGGER, Martin (1964). *Lettre sur l'Humanisme*. Ed. e trad. R. Munier. Paris: Aubier
- HEIDEGGER, Martin (1987). *Carta sobre o Humanismo*. Trad. A. Stein. Lisboa: Guimarães Editora
- HEIDEGGER, M. (1989). «Já só um Deus nos pode ainda salvar» [1966/1976], *Filosofia* (Lisboa), III nº 1/2, 1989, 109-135. Ed. pt. anotada de I. Borges-Duarte
- HEIDEGGER, M. (1992). «La proveniencia del Arte y la determinación del pensamiento» [1967]. Trad. I. Borges-Duarte, in *Er-Revista de Filosofia* (Sevilla), 15, 171-187
- HEIDEGGER, M. (2003). *Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo — Finitude — Solidão*. Trad. de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- HEIDEGGER, M. (2008). *O Conceito de Tempo*. Ed. bilingue de I. Borges-Duarte. Lisboa: Fim de Século. 2ª ed.
- HEIDEGGER, M. (2009). «O meu caminho na fenomenologia». Trad.: Ana Falcato. In *Phainomenon — Revista de Fenomenologia* (Lisboa), nº 18/19 (2009), 281-288
- HEIDEGGER, M. (2012). «A pobreza». Trad.: Ana Falcato. In *Phainomenon — Revista de Fenomenologia* (Lisboa), 24, 227-234
- HEIDEGGER, M. (2014). *Caminhos de Floresta*, Ed. I. Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3ª ed.
- HEIDEGGER, M. (2017). *Seminários de Zollikon. Protocolos — Diálogos — Cartas*. 3ª ed., trad. de G. Arnhold e M. F. de A. Prado, revista por R. Kirchner. São Paulo: Escuta

#### Restante bibliografia citada:

- ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa contemporânea*. 2 vol. Lisboa: Verbo

- ADRIAN ESCUDERO, Jesus (2010). *Heidegger y la Genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder
- AGAMBEN, Giorgio (2002). *O Aberto. O Homem e o Animal*. Lisboa: Edições 70.
- AGAMBEN, Giorgio & PIAZZA, Valeria (2003) *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot / Rivages Poche
- AGAMBEN, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta
- AGAMBEN, Giorgio (2015). *L'avventura*. Roma: Nottetempo
- ARJAKOVSKY, Ph. e.a. (Ed.) (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf
- AURIOL, Ingrid (2013). «Ennui». In Arjakovsky e. a., (2013), 294-295
- BACHMANN, Ingeborg (1992). *O tempo aprazado*. Trad. J. Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim
- BEAUVOIR, Simone de (1964). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard
- BENHABIB, Seyla (1992), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*. New York: Routledge
- BERGSON, Henri (2007). *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889]. Ed. Arnaud Bouaniche. Paris : PUF
- (2009). *La pensée et le mouvant* [1938]. Ed. A. Bouaniche. Paris: PUF
- BINSWANGER, L. (1953). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* [1942]. Zürich: Niehans. 2ª ed.
- (1956). *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*. Tübingen: Niemeyer
- (1993). «Vorwort» (1962) zur *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Ausgewählte Werke, Bd. 2. Heidelberg: Asanger
- BOLLNOW, O.F. (1945/2019). Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. [1945]Trad. port. de I. Borges-Duarte em: «Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger», *Aoristo — International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* (Toledo, UniOeste), n.º 3, vol. 1 (2019), 238-254
- BLUMENBERG, Hans (2001). *La inquietud que atraviesa el río*. Barcelona: Península. [or.: 1987, *Die Sorge geht über den Fluss*]
- BORGES-DUARTE, Irene (2014). *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta. (Ed. brasileira, aumentada. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019)
- BORGES-DUARTE, Irene; SYLLA & CASANOVA (Org.) (2017). *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita
- BORGES-DUARTE, Irene (2005). «O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas.», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 61 (3-4), 841-868
- (2003). «O melão, o remoinho e o tempo. Descartes e o sonho de uma noite de outono.» *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga) 59, 2003, 315-337
- (2021). «Pensar como resposta ao desafio tecnológico? A escola heideggeriana.», *Transformação* (Marília), 24, 2021, 17-30
- BUBER, M. (2008). *Ich und Du*. [1923] Stuttgart: Reclam
- CABESTAN, Ph. & DASTUR, F. (2011). *Daseinsanalyse. Phénoménologie et Psychiatrie*. Paris: Vrin. Trad. port. de A. Carvalho: *Daseinsanalyse. Fenomenologia e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015
- CARRILHO, Marília Rosado (2018). *O pensamento ético-político de Maria de Lourdes Pintasilgo. Diálogos com Martin Heidegger e Hans Jonas*. Lisboa: Fundação Cuidar o Futuro
- CASANOVA, Marco A. & MELO, Rebeca (Ed.) (2013). *Fenomenologia Hoje IV. Fenomenologia, Ciência e Técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita

- CEREZO GALÁN, Pedro (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel
- CIORAN, Émile (1964). *La chute dans le temps*, Paris : Gallimard
- CORIANO, Paola-Ludovika (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Frankfurt: Klostermann
- COROMINAS, Joan (2000). *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos
- CORTINA, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós
- COULOMB, M. (2010). «L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger», *L'information psychiatrique* 2010/9 (Vol. 86), 798-804
- DASTUR, Françoise (2014). «Binswanger lecteur de *Être et Temps*. Amour, nostrité et souci.», in Cabestan, Dastur & École Française de Daseinsanalyse (Dir.), *Lectures d'Être et Temps de Martin Heidegger quatre-vingts ans après*. Le Cercle Phénoménologique, 101-119
- DAVID, Pascal (2013). «Amour»; «Eros», in Arjakovsky, Ph. e.a. (Ed.) (2013), 68-69 e 407-409
- DE MIGUEL, Raimundo (2000). *Nuevo diccionario latino-español etimológico*. Reed. de L.A. Cuenca. Madrid: Visor
- DUDEN (1963), Bd.7: *Herkunftsörterbuch der deutschen Sprache. Eine Etymologie der deutschen Sprache*. Mannheim: Meyers Lexikonverlag
- DUARTE, André (2013). «Pobreza de Espírito? Philippe Lacoue-Labarthe e a crítica ao nacional-espiritualismo de Heidegger», in Casanova & Melo (Ed.), 2013, 303-330
- DUQUE, Félix (2002). «Teoría de las tonalidades afectivas», in: *En torno al Humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Barcelona: Tecnos, 41-66
- (1996). «Martin Heidegger: En los confines de la Metafísica.», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 13, 19-38
- FÉDIER, François (2013). «Avenance» e «Humour». In: Arjakovsky, Ph. e.a. (Ed.), 142-146 e 639-641
- FENICHEL, Otto (1985). «Zur Psychologie der Langeweile», in *Aufsätze*, I, Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein, 297-308
- FERRY, Luc (2006). *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*. Paris: Plon
- FLUSSER, Villem (2008). *O universo das imagens técnicas. Elogio da superficialidade*. São Paulo: Anna Blume
- FOUCAULT, M. (1984). *Histoire de la Sexualité*. Vol. II. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard
- (2001). *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil
- (2001a). *Diis et Écrits*, vol. I (1954-1969), Paris: Gallimard
- FREUD, Sigmund (1975). «Die Verneinung» [1925], in *Studienausgabe*, Bd. III, *Psychologie des Unbewussten*, Frankfurt: Fischer, 373-377
- FREUDENBERGER, H. J. (1974). «Staff Burn-Out», *Journal of Social Issues*, v. 30 (1974), 159-165
- GANDER, Hans-Helmuth (1994). «Grund- und Leitstimmungen in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"», *Heidegger Studies*, 10, 15-31
- GIL, José (2013). *Cansaço, Tédio, Desassossego*. Lisboa: Relógio d'Água
- GILLIGAN, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- GREEN, André (2008). «Freud's concept of temporality: differences with current ideas». *International Journal of Psychoanalysis*, 89, 1029-1039
- GREISCH, Jean (2003). «Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins», in THOMÄ, 2003, 115-127
- GUEST, Gérard (2013). «Événement», in Arjakovsky, Ph. e.a. (Ed.) (2013), 463-465

- HADOT, Pierre (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Institut d'Études augustiniennes
- HABERMAS, Jürgen (1968). *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt: Suhrkamp
- HAN, Byung Chul (1996). *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*. München: Fink
- (2016). *O aroma do tempo. Um ensaio filosófico sobre a arte da demora*. Lisboa: Relógio d'Água
- HEGEL, G. W. F. (1979). «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» [1796] Werke, Bd 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 234-237
- HELDER, Herberto (2004). *Ou o poema contínuo*. Lisboa: Assírio e Alvim,
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2005). «Die Gefahr im Ereignis», *Existentia* (Budapest) 15, 1-14
- (1985). *Subjekt und Dasein*, Frankfurt: Klostermann, 2ª ed.
- (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu 'Sein und Zeit'*, III. Bd. Frankfurt: Klostermann
- HÖLDERLIN, Friedrich (1953), *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Gedichte nach 1800. Hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart: Cotta
- (1978). *Sämtliche Werke und Briefe*, vol. 1 e 2, München: Hanser, 2ª ed.
- HOLZHEY-KUNZ, A. (2018). *Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e a sua terapia*. Rio de Janeiro: Via Verita
- HUSSERL, Edmund (2007). *Investigações Lógicas*, vol. II, Lisboa: C.F.U.L.
- (1962), «Der Encyclopaedia Britannica Artikel» [1927], Husserliana Bd. IX, ed. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff
- JANKÉLÉVITCH, V. (1968). *Traité des vertus 1. Le sérieux de l'intention*. Paris: Bordas–Mouton
- (2017). *Laventure, l'ennui, le sérieux*. [1963] Présentation et bibliographie par Barillas; Guinfolleau; Worms. Paris: Flammarion
- JONAS, Hans (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press
- JÜNGER, Ernst (2014). *In Stahlgewittern*. [1920] Com um posfácio de H. Kiesel. Stuttgart: Klett-Cotta
- KIENZLER, Wolfgang (2008). «Kuinzige — Heideggers Umgang mit einem Wort». *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33, 191-194
- KOHLBERG, Lawrence (1981). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2004), «Présentation» à sua edição e tradução (com Ana Samardzija) de Heidegger, M., *La Pauvreté*, Strasbourg: P.U.S., 2004
- LOPARIC, Zeljko (2002). «Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?». *Natureza Humana*, vol. 4, 383-413
- LÖWITZ, Karl (1969). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [1928]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Ecce Homo*. Covilhã: Lusosofia
- NODDINGS, N. (1984). *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley: University of California Press
- ONFRAY, Michel (1990). *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*. Paris: Grasset
- (1993). *La Sculpture de soi. La Morale esthétique*. Paris : Grasset
- ORRINGER, N. 1979. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos
- ORTEGA Y GASSET, José (1966). *Meditaciones del Quijote* [1914]. In: *Obras Completas*, t. 1. Madrid: Revista de Occidente, 309-400

- (1997). *¿Qué es filosofía?*, In *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, vol. VII, Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 275-421
- (1957). *El hombre y la gente*. In: *Obras Completas*, vol. IX (1933-1948, Obra Póstuma). Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón
- OTT, Hugo (1997). «Martin Heidegger — Eine Biographie mit Brüchen.» In: Happel, M. (Hrsg.), *Heidegger — neu gelesen*. Würzburg: K&N, 8-21
- PAPENFUSS, D. & PÖGGELER, O. (Hg.) (1992). *Von der Aktualität Heideggers*, Bd. 2. Frankfurt: Klostermann
- PASCAL, Blaise (1957). *Pensées et Opuscles*. Ed. L. Brunschvicg, Paris: Hachette
- PASQUALIN, Chiara (2017). «O fundamento afectivo do cuidado na filosofia de Heidegger». In Borges-Duarte, Sylla & Casanova (Org.), 2017, 257-291
- (2020). «Das Vorprädikative als das Pathische. Ein Vergleich zwischen der “grossen Stille” bei Heidegger und dem «Sagen» bei Lévinas». In Pasqualin & Sforza (Hrsg.) *Das Vorprädikative. Perspektiven im Ausgang von Heidegger*, Freiburg/München: Alber, 237-264
- PINTASILGO, M. Lourdes (1998). «Prefácio» a *Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor*. Lisboa: Inova
- (2002), «Inventar a democracia», *Semanário Visão*. 7/03/2002, 40-43 a 2 col.
- (2000) «Cuidar o futuro», Lisboa: Arquivo MLP, manuscritos 0209.034 e 0193.021
- (s/d), «Qualidade de vida e democracia», Lisboa: Arquivo MLP, manuscrito 0207.002
- PESSOA, Fernando (1994). *Odes de Ricardo Reis*. Ed. J. Gaspar Simões e L. de Montalvor. Lisboa: Ática
- (2001). *Livro do Desassossego*. Ed. R. Zenith. Lisboa: Assírio e Alvim
- PÓ, Gabriela (2015). *A fenomenologia do tédio no Livro do Desassossego: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa*. Dissertação de doutoramento, Universidade de Évora [open access: Repositório da Universidade de Évora]
- PÖGGELER, Otto (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad., notas de F. Duque. Madrid: Alianza
- PRADO, M<sup>a</sup> de Fátima (2003). «Estresse do ponto de vista da Daseinsanalyse», *Daseinsanalyse — Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* (São Paulo), 12, 69-83
- RAWLS, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press
- REIS, Robson Ramos dos (2009). «Heidegger e o enigma da comédia», *Philosophos* 14 n.º 2, 115-161
- (2013). «A fragilidade da pobreza», in Casanova & Melo (Ed.), 2013, 209-232
- (2012), «A vida como possibilidade e mistério», *Aurora*, 24, n.º 35, 481-507
- (2018), «A fenomenologia da percepção animal nos Conceitos fundamentais da Metafísica», *Dissertatio*, 44, 124-144
- RICHARDSON, William (2003). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press
- RICOEUR, Paul (1992). «Merleau-Ponty, par delà Husserl et Heidegger (1989)», *Lectures 2. La contrée des Philosophes*. Paris: Seuil, 165-172
- RILKE, Rainer Maria (2002). *As Elegias de Duino*. Ed. bilingue e trad. de M. T. Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim
- RITTER, J. & GRÜNDER, K. (Hg.), (1995), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- SARTRE, J.P. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard



- SCHELER, M. (1923). *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke, Bd. 7 (1973), Bern/ München: Francke
- (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern/München: Francke
- SCHILD, Alexandre (2010). «Pauvreté», *Heidegger Studies*, 26 (2010), 65-82
- (2013). «Pauvreté», in In Arjakovsky e. a., (2013), 971-977
- SCHMID, Wilhelm (1998). *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1999). «Heiterkeit. Rehabilitierung eines philosophischen Begriffs», *Zeit Online*. Consultado em 3/08/2020
- SÉNECA, L.A. (1943). «De la tranquilidad de ánimo». In: *Tratados Morales*. Madrid: Espasa Calpe, 63-93
- SIMMEL, Georg (1919). «Das Abenteurer». [1910] *Philosophische Kultur*. Leipzig: Kröner Verlag, 7-24
- SCHUBACK, M.S.C. (2012). «Heideggerian Love». In: Bornemar, J. (Ed.), *Phenomenology of Eros*, Huddinge: Södertörns högskola, 129-152
- SEUBOLD, Günther (2003). «Stichwort: Ereignis», in Thomä, D. (Ed.), 2003, 302-306
- SPANOUDIS, Solon (1997). «Neurose do tédio», *Daseinsanalyse — Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* (São Paulo), nº 1, 50-53
- STIEGLER, Bernard (2007), «Tomar cuidado: sobre a solicitude no século XXI», in AA.VV., *A urgência da teoria*. Lisboa: Tinta da China, 145-166
- THEUNISSEN, Michael (1998). *Der Andere*. [1965] Berlin: De Gruyter
- THOMÄ, Dieter (2003). «Heidegger und Hannah Arendt. Liebe zur Welt». In: Thomä (Ed.) 2003, 397-402
- (Ed.) (2003). *Heidegger Handbuch*. Stuttgart: Metzlar
- TÖMMELE, Tatjana N. (2013). *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*. Frankfurt: Suhrkamp
- TRAWNY, Peter (1999). «Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53, 1999, 407-427
- VIGO, Alejandro (2015). «Afectividad, comprensión y lenguaje» *Studia Heideggeriana*, v. IV, 2015, 47-94
- WALTON, Roberto (2015). «Intimidación, consonancia y reunión originaria de los templos», *Studia Heideggeriana*, vol. IV, 145-176
- WRATHALL, Mark (Ed.) (2013). *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press
- XOLOCOTZI, Ángel (2007). *Subjetividad radical y Comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Barcelona: Plaza y Valdés
- XOLOCOTZI, Á. & TAMAYO, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el Maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta

SISTEMA SOLAR, CRL (DOCUMENTA)  
RUA PASSOS MANUEL, 67 B  
1150-258 LISBOA

1.ª EDIÇÃO, DEZEMBRO 2021  
ISBN: 978-989-8833-58-7

DEPÓSITO LEGAL 493682/21



**Irene Borges-Duarte**

## **CUIDADO E AFECTIVIDADE**

**em Heidegger e na análise existencial fenomenológica**

Este segundo número da coleção luso-brasileira «Fenomenologia e Cultura», publicada conjuntamente pelas editoras Documenta, Nau e PUC-Rio, escrito pela professora Irene Borges-Duarte, *Cuidado e Afectividade* leva ao grande público análises fenomenológicas de temas contemporâneos de central relevância e traz, simultaneamente, contribuição de grande importância para a comunidade de estudiosos da obra de Martin Heidegger.

O livro reúne 10 ensaios com histórico de apresentação e publicação em eventos e periódicos voltados para a tradição fenomenológica. Revistos ou reformulados, eles cobrem o extenso arco da filosofia heideggeriana, abordando afetos que vão da angústia e do tédio, mais comumente associados ao pensamento do autor de *Ser e Tempo*, a análises do amor, da reserva, do bom humor e da aventura. A noção de cuidado dá unidade ao conjunto.

Edgar Lyra

Do «Prefácio»

[www.sistemasolar.pt](http://www.sistemasolar.pt)

