

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

AURÉLIO AUGUSTO COSTA CARVALHO

**O TÉDIO COMO DISPOSIÇÃO DE HUMOR FUNDAMENTAL DE NOSSO SER-AÍ
ATUAL NA FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER**

JOÃO PESSOA

2023

AURÉLIO AUGUSTO COSTA CARVALHO

**O TÉDIO COMO DISPOSIÇÃO DE HUMOR FUNDAMENTAL DE NOSSO SER-AÍ
ATUAL NA FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO PESSOA
2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

C331t Carvalho, Aurélio Augusto Costa.

O tédio como disposição de humor fundamental de
nosso ser-ai atual na fenomenologia de Martin Heidegger
/ Aurélio Augusto Costa Carvalho. - João Pessoa, 2023.
100 f.

Orientação: Robson Costa Cordeiro.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Fenomenologia. 2. Tédio - Caracterização. 3.
Tempo - Temporalidade do tédio. 4. Heidegger, Martin.
I. Cordeiro, Robson Costa. II. Título.

UFPB/BC

CDU 165.62(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

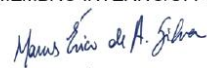
ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) AURÉLIO AUGUSTO COSTA CARVALHO.

Aos dezoito dias do mês de julho de dois mil e vinte e três, às 15h:00min, por videoconferência conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do (a) mestrando (a) **Aurélio Augusto Costa Carvalho**, candidato (a) ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Robson Costa Cordeiro (Presidente/UFPB), Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Examinador Interno/UFPB) e Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (Membro Externo/UERN). Dando início à sessão, o Professor Dr. Robson Costa Cordeiro, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao (a) mestrando (a) **Aurélio Augusto Costa Carvalho** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: “**O TÉDIO COMO DISPOSIÇÃO DE HUMOR FUNDAMENTAL DE NOSSO SER-AÍ ATUAL NA FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER**”. Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Professor Dr. Robson Costa Cordeiro comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **O TÉDIO COMO DISPOSIÇÃO DE HUMOR FUNDAMENTAL DE NOSSO SER-AÍ ATUAL NA FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER**, tendo declarado que seu (a) autor (a) **Aurélio Augusto Costa Carvalho** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 18 de julho de 2023.


JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF


PROF. DR. ROBSON COSTA CORDEIRO
PRESIDENTE/UFPB


PROF. DR. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS
MEMBRO INTERNO/UFPB


PROF. DR. MARCOS ÉRICO DE ARAÚJO SILVA
MEMBRO EXTERNO/UERN

“Nós compreendemos essa comédia: eu, por exemplo, exijo simples e francamente a minha destruição. Não, vive, dizem, porque sem ti não haverá nada. E então trabalho a contragosto para que haja acontecimentos e crio o insensato cumprindo ordem. Os homens, a despeito de toda a sua indiscutível inteligência, tomam toda essa comédia por alguma coisa séria. Nisto reside sua tragédia. E então sofrem, é claro, mas... em compensação, vivem apesar de tudo, vivem na realidade, não na fantasia; porque o sofrimento é que é vida. Sem sofrimento, que prazer poderia haver em viver? – tudo se transformaria num infinito Te Deum: é uma coisa sagrada, porém meio chata. Bem, e eu? Sofro, e no entanto não vivo. Sou o x de uma equação indefinida. Sou uma espécie de espectro da vida, que perdeu todos os fins e princípios e acabou esquecendo até como se chama.”

(Fiódor Dostoiévski / Irmãos Karamázov; trad. posfácio e notas de Paulo Bezerra, desenhos de Ulysses Bôscolo. – São Paulo: Editora 34, 2012 3º ed., p. 831)

CARVALHO, Aurélio Augusto Costa. **O tédio como disposição de humor fundamental de nosso ser-aí atual na fenomenologia de Martin Heidegger**. 2023. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2023.

Resumo: Esta dissertação de mestrado propõe expor a investigação fenomenológica acerca do tédio desenvolvida por Martin Heidegger no curso de inverno de 1929/1930 intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo — Finitude — Solidão*. Será desenvolvida, ademais, uma breve introdução ao modo de investigação fenomenológica, bem como a caracterização do tédio como uma disposição de humor, estrutura existencial do ser-aí tematizada em *Ser e Tempo* (1927). Os passos dessa investigação envolvem a tematização de situações específicas nas quais o tédio se manifesta; o modo como o entediante “causa” o tédio; o passatempo como a resposta imediata em contraposição ao tédio; os momentos estruturais da serenidade vazia e da retenção como característicos no tédio; as respectivas transformações desses momentos estruturais em três formas de tédio; o caráter temporal do tédio em cada uma dessas formas; e, por fim, o tédio enquanto tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual.

Palavras-chave: fenomenologia; tédio; tempo.

CARVALHO, Aurélio Augusto Costa. **The boredom as the fundamental mood of our current Dasein in the phenomenology of Martin Heidegger.** 2023. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2023.

Abstract: This work aims to approach the phenomenological investigation about boredom developed by Martin Heidegger in the winter course of 1929/1930 entitled *The fundamental concepts of metaphysics. World — Finitude — Loneliness*. Furthermore, a brief introduction to the phenomenological mode of investigation will be developed, as well as the characterization of boredom as an attunement, an existential structure of Dasein, thematized in *Being and Time* (1927). The steps of this investigation involve thematizing specific situations in which boredom manifests itself; the way that which is boring “causes” boredom; passing-the-time as the immediate reaction to boredom; the structural moments of being-left-empty and being-held-in-limbo as structural moments of boredom; the respective transformations of those structural moments into three forms of boredom; the temporal character of boredom in each of these forms; and, finally, boredom as a fundamental attunement of our current existence (*Dasein*).

Key-words: phenomenology; boredom; time.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
1 O TÉDIO COMO DISPOSIÇÃO.....	13
1.1 Prelúdio: como o tédio nos aparece hoje?.....	13
1.2 Contexto histórico da tematização: como o filósofo se defronta com o tédio?.....	15
1.3 O fenômeno da existência: o ser-aí.....	20
1.4 O ser-aí como ser-no-mundo e as disposições de humor.....	26
1.5 O ser-aí como disposição: a constituição existencial do aí.....	30
1.6 O medo e a angústia.....	41
1.7 O tédio e a angústia na preleção “O que é metafísica? (1929)”.....	46
 2 DAS FORMAS SUPERFICIAIS DE TÉDIO: DO “ENTEDIAR-SE POR” AO “ENTEDIAR-SE JUNTO A”.....	 48
2.1 A tonalidade afetiva e o mundo.....	48
2.2 O despertar de uma tonalidade afetiva fundamental do nosso filosofar atual	51
2.3 O passatempo como modo de acesso à tematização adequada do tédio e o ser entediado-por... como uma primeira forma de tédio.....	60
2.4 A segunda forma de tédio: o entediar-se junto a algo e a direção de um aprofundamento do tédio.....	66
 3 DO TÉDIO PROFUNDO: “É ENTEDIANTE PARA ALGUÉM”.....	 78
3.1 O tédio profundo enquanto “é entediante para alguém”, o tédio propriamente dito.....	78
3.2 O tédio profundo determinado enquanto a tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual.....	90
3.3 O tédio e a angústia.....	95
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 99
 REFERÊNCIAS.....	 101

INTRODUÇÃO

O corpo da filosofia heideggeriana é comumente dividido em duas partes. A primeira fase de seu pensamento se refere às investigações que culminaram em *Ser e Tempo* (1927) e tiveram origem nos primeiros cursos ministrados na universidade de Freiburg, em 1919¹. A segunda fase (comumente chamada de *Kehre*, virada) é marcada, desde os primeiros anos da década de 1930, por uma tematização da historicidade do ser, pela primazia do discurso poético como modo de pôr em movimento a questão do ser, e pela questão da técnica. A tematização acerca do tédio se dá em 1929, e é situada na primeira fase do pensamento de Heidegger.

Tendo em vista o todo da fenomenologia heideggeriana, coloca-se algumas questões no que concerne à disposição do tédio.

(1) Qual o lugar, na analítica existencial, do tédio? O que o tédio permite conhecer acerca do ser e daquele que está posto em questão no tédio? Como o tédio, que veremos como tédio profundo, abre o ser-aí (*Dasein*) de modo mais incisivo? Com isso, é dada alguma possibilidade de reviravolta existencial? E como essa reviravolta se relaciona com o todo disposicional de nossa existência?

(2) Como o tédio se relaciona com a angústia, uma disposição fundamental central na analítica existencial?

(3) A relação entre tédio e tempo mais especificamente como o tédio pode ser compreendido numa análise fenomenológica temporal? Em *Ser e Tempo*, o medo e a angústia

¹ “... o começo no caso de Heidegger não é a data de seu nascimento (26 de setembro de 1889), em Messkirch), nem a publicação de seu primeiro livros, mas os primeiros cursos e seminários nos quais ele ministrou como um mero *Privatdozent* e assistente de Husserl! Na universidade de Freiburg em 1919. Pois a ‘fama’ de Heidegger antecede por oito anos a publicação de *Ser e Tempo* em 1927” (ARENDT, Apud KISIEL, 1993, p. 16).

“... the beginning in Heidegger's case is neither the date of his birth (September 26, 1889, at Messkirch) nor the publication of his first book, but the first lecture courses and seminars which he held as a mere *Privatdozent* (instructor) and assistant to Husserl! at the University of Freiburg in 1919. For Heidegger's ‘fame’ predates by about eight years the publication of *Sein und Zeit* in 1927” (ARENDT, Apud KISIEL, 1993, p. 16).

“Ao elaborar pela primeira vez o fenômeno do mundo no livro ST, Heidegger observa em uma nota de rodapé ‘que ele repetidamente apresentou esta análise do mundo circundante e em geral da ‘hermenêutica da facticidade’ do *Dasein* em seu curso desde o semestre de inverno de 1919-1920’ (SZ 72n). De fato, os dois temas foram primeiramente abordados dois semestres mais cedo no KNS 1919. Foi nesse primeiro semestre após a guerra que os elementos básicos da ST começaram a assumir uma forma clara.” (KISIEL, 1993, p. 16).

“Upon first elaborating the phenomenon of the world in the book BT, Heidegger remarks in a footnote ‘that he has repeatedly presented this analysis of the environing world and in general the ‘hermeneutics of the facticity’ of *Dasein* in his lecture courses since WS 1919-20’ (SZ 72n). In point of fact, both themes were first two semesters earlier in KNS 1919. It was accordingly in this very first semester after the war that basic elements of BT first began to assume clear-cut shape.” (KISIEL, 1993, p. 16).

passaram, na segunda parte da obra², por uma retomada interpretativa sobre a base da temporalidade, demonstrando a constituição temporal dessas disposições, bem como da disposição como tal. Qual seria a temporalidade do tédio?

(4) Por fim, a possível relação entre tédio profundo e técnica moderna. É recorrente na filosofia de Heidegger a caracterização da época atual em referência à ciência moderna e à técnica moderna³. Já no curso ministrado em 1929, *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo — Finitude — Solidão*, dedicado em boa parte à disposição do tédio, Heidegger compreende que o tédio é a tonalidade afetiva fundamental velada de nosso ser-aí atual⁴. Levanta-se então a questão de uma justificação suficiente acerca do tédio como disposição fundamental da nossa época e da relação do tédio com a técnica. Se a técnica moderna é um modo fundamental de desencobrimento do mundo, que atualmente reina, e, ademais, o tédio profundo é a tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual, seria a técnica moderna um “motivador fenomenológico” do tédio profundo? Ou ainda, qual relação poderia ser estabelecida entre tédio profundo e técnica moderna?

As duas primeiras questões são compreensíveis a partir do próprio texto de Heidegger. Quanto à terceira questão, é aludida no decurso de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, mas Heidegger explicitamente toma outro caminho: não parte do tempo para

² cf. Segunda Seção de Ser e Tempo, quarto capítulo Temporalidade e cotidianidade, § 68 A temporalidade da abertura em geral, b) A temporalidade da disposição (HEIDEGGER, 2015, p. 425- 433)

³ “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 17)

“O desencobrimento dominante na técnica moderna não se desenvolve, porém, numa produção no sentido de *ποίησις*. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (HEIDEGGER, 2012a, p. 18-19)

Se a técnica moderna não é um simples meio, uma mera prótese para o ser humano atual, mas constitui um modo fundamental de seu desencobrimento do mundo, e igualmente, veremos, o tédio profundo é a tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual, cabe perguntar a pertinência entre técnica moderna e tédio profundo.

⁴ “O que acontece aí? – perguntamos novamente. É preciso primeiramente que nos tornemos uma vez mais interessantes? Por que é que *precisamos* fazer isso? Talvez porque fiquemos *entediados* conosco, com nós mesmos? O próprio homem teria ficado entediado consigo mesmo? Por que isto? *Por fim, tudo se passa conosco de um tal modo que um profundo tédio se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa por sobre os abismos do ser-aí?*” (HEIDEGGER, 2011, p. 101, grifo do autor).

“Por isto perguntamos se o homem hoje se tornou entediante para si mesmo e se um *tédio profundo* é uma tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual: para nos mantermos de maneira transparente neste questionamento e podermos esperar nele pela tonalidade afetiva fundamental que não precisa ser primeiramente gerada. Para nos mantermos transparentes neste questionamento e para podermos esperar nele pela tonalidade afetiva fundamental que não necessita ser primeiramente gerada, precisamos ter o horizonte correspondente a este estar-aberto, isto é, a essência do tédio precisa ganhar para nós um espaço de claridade.” (HEIDEGGER, 2011, p. 175, grifo do autor).

“Nós procuramos desdobrar as três perguntas – o que é mundo?, o que é singularização?, o que é finitude? – a partir de uma tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual. O *modo* de realização deste desdobramento fez com que justamente aí a *tonalidade afetiva fundamental* daquele tédio profundo se *acentuasse* cada vez mais enquanto possibilidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 221, grifo do autor).

elucidar o tédio, mas do tédio para elucidar o tempo⁵. A questão é: compreendendo a análise da temporalidade em *Ser e Tempo*, pode-se fazer a interpretação temporal do tédio tal como foi feita com o medo e com a angústia? Apesar de pontuarmos esse problema, ele não faz parte do escopo dessa dissertação. Em certa medida, Heidegger não pressupôs, dos ouvintes da preleção de 1929, o conhecimento acerca dos existenciais e da temporalidade [*Zeitlichkeit*] em *Ser e Tempo*. Mas também não é meramente revisitando a análise da temporalidade lá desenvolvida que já se poderia fazer uma análise fenomenológica da temporalidade do tédio.

Quanto à quarta questão, compartilhamos da suspeita de Marco Casanova em seu livro *Tédio e Tempo* (2021), apesar de acreditarmos que a questão ainda não tenha sido suficientemente desenvolvida. A questão é que, em retrospectiva, a justificativa para a escolha do tédio como disposição fundamental do nosso ser-aí atual, no curso de 1929, parece insuficiente⁶. Lá foi citado alguns pensadores da cultura que tinham certa influência e buscavam tornar o ser humano interessante para si mesmo. Isso poderia ser um “sintoma da época”, mas a suspeita é de que a motivação para o desinteresse do ser humano por si mesmo poderia regredir ainda mais, sobre o fundamento da nossa relação com o mundo que o desvela através da técnica moderna. A técnica não é uma tecnologia particular que usamos a cada momento, mas um modo de desencobrimento do mundo. Qual a relação entre o desencobrimento técnico do mundo e o tédio profundo? De todo modo, não poderíamos avançar nessa suspeita sem um estudo mais aprofundado acerca de toda a vasta filosofia de Heidegger, o que fugiria do escopo da presente dissertação.

Mesmo que não almejamos responder as duas últimas questões, retomar a análise fenomenológica do tédio desenvolvida por Heidegger serve para esclarecer e contribuir para o desenvolvimento dessas questões.

⁵ cf. HEIDEGGER, 2011, páginas 168, 176, 182, 197, 199, 200. “Portanto, precisamos estar em condições como que de construir para nós o tédio profundo a partir da essência do tempo apreendida mais profundamente. Esta é uma tarefa clara e executável – se partirmos do pressuposto de que podemos vir a compreender o tempo mesmo em sua profundidade essencial. Mas não sabemos exatamente nada em relação a uma tal possibilidade. Queremos sim, de modo inverso, como já acentuamos repetidamente, *alcançar a essência do tempo através de uma interpretação da essência do tédio*. E não o queremos apenas por uma teimosia qualquer, mas porque a essência do tempo *não pode ser absolutamente esclarecida sobre um outro caminho*; isto é, não de um modo tal que especulemos simplesmente sobre o tempo e imaginemos um outro conceito de tempo. Com isto, evidentemente, não está dito que a interpretação do tédio é o único caminho para a compreensão da temporalidade originária.” (HEIDEGGER, 2011, p. 176, grifo do autor)

⁶ “A relação entre tédio e técnica pode ser encontrada textualmente na obra tardia de Heidegger. Nos Seminários de Zollikon, por exemplo, o próprio Heidegger menciona o vínculo entre tédio e técnica” (CASANOVA, 2021, p. 69)

“O que temos aqui, contudo, vai muito além de uma mera ligação incidental entre tédio e técnica. Como procuramos mostrar, é precisamente o mundo da técnica que torna possível pela primeira vez preencher uma lacuna na exposição heideggeriana do tédio como uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar (ser-aí) atual em sua preleção do semestre de inverno de 1929/30” (CASANOVA, 2021, p. 70)

Respondendo às duas primeiras questões levantadas, a presente dissertação se desenvolve em três capítulos, analiticamente seguindo três textos de Heidegger: *Ser e Tempo*, *O que é metafísica?*, e *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo — Finitude — Solidão*. O primeiro capítulo trata de conceitos fundamentais da fenomenologia de Heidegger, desenvolvidos em *Ser e Tempo* e em *O que é metafísica?*: o ser-aí, a disposição, a disposição fundamental, o medo e angústia, e, por fim, a angústia e o tédio. O segundo capítulo trata das formas superficiais do tédio em *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo — Finitude — Solidão*. O terceiro capítulo trata do tédio profundo no mesmo texto, concluindo acerca das implicações mais incisivas dessa disposição, tanto no que diz respeito a estrutura existencial do tédio quanto ao caráter deste nosso tédio atual.

Delineia-se sumariamente os objetivos da presente dissertação: apresentação dos conceitos de ser-aí, ser-no-mundo, disposição e humor, medo e angústia; o ponto de partida para a problematização do tédio como o passatempo, como contraposição imediata ao tédio; uma primeira forma de tédio *ser-entediado-por*; a segunda forma de tédio *entediarse-junto-a*; a terceira forma de tédio *é-entediante-para-alguém*; os caracteres de serenidade vazia e retenção temporal dessas formas de tédio; o nexos temporal do tédio; o tédio determinante do nosso ser-aí atual.

1 O TÉDIO COMO DISPOSIÇÃO

1.1 Prelúdio: como o tédio nos aparece hoje?

O tédio não é aquilo no que primeiro pensamos ao pensarmos em filosofia. De fato, o tédio é bem pouco tematizado na filosofia, mesmo considerando seus últimos desenvolvimentos no século XX, que contribuíram para colocar o ser humano e suas “emoções” no centro da consideração filosófica. O mesmo se passa no que concerne a uma consideração artística do tédio, Charles Baudelaire e Fernando Pessoa como notáveis exceções. Em geral, o tédio busca seu termo; assim que surge, estamos nos engajando em fazê-lo calar, em minimizar seus efeitos e dele nos desembaraçarmos, veremos por que isso é assim. De todo modo, vale começarmos nossa consideração filosófica do tédio a partir de um primeiro levantamento dos termos. O tédio não é um fenômeno novo na nossa história, apesar de se pronunciar pouco, coloquemos então a questão: como se pronuncia o tédio? Com esse intuito, usaremos o livro do escritor e professor de filosofia norueguês Lars Svendsen, que teve um enfrentamento pessoal com o tédio e cunhou um livro chamado *Filosofia do tédio*. “Minha razão para escrever este livro foi ter passado algum tempo profundamente entediado” (SVENDSEN, 2006, p. 7). Embora não se proponha a um relato pessoal, o livro carrega como sua abertura essa frase sincera. Significa, também, o modo como isso contemporaneamente é experimentado, não por uma ou outra pessoa, mas como co-cidadãos de um mesmo tempo, habitantes de uma mesma época.

Eu acreditava que essa experiência não estava restrita a um pequeno círculo de amigos, mas que, na verdade, indicava um sério problema com relação a *significado* em nossa cultura contemporânea como um todo. Investigar o problema do tédio é tentar compreender quem somos e como nos ajustamos ao mundo neste dado momento. (SVENDSEN, 2006, p. 7, grifo do autor)

Aqui encontramos uma série de depoimentos que não são nada pessoal, mas dizem respeito ao que cotidianamente se compreende do tédio e a partir do tédio. Não somos capazes de responder inequivocamente se estamos ou não entediados; o tédio raramente é um objeto intencional, tematizado no sentido de um pensar sobre, mas algo em que nos encontramos e não algo para que olhamos conscientemente; o tédio é tipificado por uma falta de qualidade (SVENDSEN, 2006, p. 14). Por isso também é “possível estar entediado sem ter consciência disso” (SVENDSEN, 2006, p. 15): “sem ser capaz de apontar qualquer razão ou

causa.” Não é isto ou aquilo que aflige quem está profundamente entediado. “tratava-se antes de um tédio sem nome, sem forma, sem objeto” (SVENDSEN, 2006, p. 15). Em suma:

O tédio normalmente surge quando não podemos fazer o que queremos, ou temos de fazer o que não queremos. Mas, e quando não temos nenhuma ideia do que queremos fazer, quando perdemos a capacidade de nos orientar na vida? Então podemos nos encontrar num tédio profundo, que lembra a falta de força de vontade, porque a vontade não consegue se agarrar a coisa alguma. Fernando Pessoa descreveu isso como “sofrer sem sofrimento, querer sem vontade, pensar sem raciocínio”. E, como veremos na análise fenomenológica de Heidegger, essa experiência pode nos conduzir à filosofia. (SVENDSEN, 2006, p. 15)

Como veremos, pelo contrário, é a filosofia que se conduziu a si mesma, naquele curso de 1929/1930, por um caminho árduo na contra-corrente dos impulsos determinados pelo tédio, impulsos contrários à tematização do tédio. O que Heidegger teve primeiro de conquistar foi o despertar de uma tonalidade afetiva que, uma vez despertada, se impele imediatamente contra o seu despertar. Só no tédio profundo, e nesse sentido Svensen e Heidegger estão de acordo, o tédio não é contrário ao impulso filosófico, uma vez que já se deu uma escuta ou uma disposição para a escuta do tédio. De todo modo, para a modernidade, para os filósofos, literatos e artistas em geral, da modernidade, o tédio aparece como um problema epocal. Um estar perdido, uma falta de orientação no sentido de um interesse essencial que abarca a profundidade de uma vida, ou pelo menos a profundidade da qual nos ressentimos frente ao tédio. Contraposto ao tédio, seria uma vida "significativa":

Se o tédio aumenta, isso significa que há uma falha grave na sociedade ou na cultura como transmissores de significado. É preciso compreender o significado como um todo. Somos socializados dentro de um significado global (não importa que forma ele assuma) que dá sentido aos elementos individuais de nossas vidas. Outra expressão tradicional para designar isso é “cultura”. Muitos teóricos da modernidade concluíram que a cultura desapareceu e foi substituída, por exemplo, pela “civilização”. Se o tédio aumenta, é presumivelmente porque o significado global desapareceu. Naturalmente, há uma relação mútua entre o significado global e os subsignificados, isto é, entre cultura, por um lado, e produtos culturais, por outro – e podemos também nos perguntar em que medida as coisas ainda são portadoras de cultura. Citando Heidegger: as coisas ainda coisas? Em outras palavras: as coisas ainda têm influência coesiva sobre a cultura? (SVENDSEN, 2006, p. 23)

É difícil imaginar uma comunidade cristã na Idade Média, num sistema feudal e “bem regado” espiritualmente, ter como um problema sistêmico, estrutural, um tédio generalizado. O mesmo vale para uma comunidade hebraica em exílio, uma *pólis* grega arcaica ou a Roma antiga em seu auge. Esse ataque, contudo, não explica o que o tédio significa ou como se dá. Igualmente, também hoje não vivemos numa degradação cultural de todo, o que quer que isso signifique. Aqui se dá apenas uma constatação: o tédio se tornou

proeminente em nosso tempo, e o nosso tempo é marcado por uma descentralização de uma grande narrativa unificadora das nossas comunidades humanas. Uma compreensão mais profunda requer a investigação propriamente filosófica. Porém, Svendsen compreende algo essencial do que abordaremos posteriormente como tonalidade afetiva, e como a tonalidade afetiva é a abertura de um mundo. Se o tédio é equiparado à perda de cultura, isso significa que os entes culturais não nos dizem mais nada, são recusados à nossa “ocupação”. Isso significa que a abertura de um mundo através do tédio, a abertura de um mundo entediante, nada mais é do que a descoberta de coisas entediantes no e sobre o fundo de um mundo entediante. Isto é, desde o princípio, por estarmos entediados, o ente como um todo é descoberto como entediante.

Em seguida, Svendsen nota o aparecimento de tédio e seus correspondentes em várias línguas europeias, atestando sua desconfiança de que seria um fenômeno propriamente moderno, que remonta ao século XVI (SVENDSEN, 2006, p. 25). É que na modernidade existiria uma modificação estrutural de como se dão as sociedades europeias, bem como o surgimento da subjetividade e da individualidade tal como compreendemos hoje. É preciso um distanciamento do indivíduo frente ao seu corpo social, uma diferenciação do que o ser humano é em relação ao seu papel em sociedade, entre o ator e o personagem, ou o indivíduo e sua atuação social. Com essa subjetividade, a descoberta desse espaço interior, se põe as condições para uma série de fenômenos disposicionais, dentre eles o tédio. Se o ser humano agora tem uma profundidade independente do seu corpo social, é preciso que ele se preencha, que ele tenha uma existência significativamente penetrante. Quando isso falha, há o enfrentamento do indivíduo com seu vazio.

O tédio pressupõe subjetividade, isto é, consciência de si. A subjetividade é uma condição necessária mas não suficiente para o tédio. Para ser capaz de se entediar, o sujeito deve ser capaz de se perceber como um indivíduo apto a se inserir em vários contextos de significado, e esse sujeito reclama significado do mundo e de si mesmo. Sem tal demanda, não haveria tédio. (SVENDSEN, 2006, p. 34)

É justamente isso que acontece na literatura na modernidade, em particular no romantismo. Essa abordagem, entretanto, não nos leva longe na consideração filosófica. É preciso primeiro elucidarmos a base da compreensão antes de procurarmos o “achado” de um testemunho acerca do tédio para a investigação filosófica.

1.2 Contexto histórico da tematização: como o filósofo se defronta com o tédio?

Com a publicação de *Ser e Tempo*⁷, em 1927, Heidegger tornou-se conhecido por um grande público, não só entre estudantes e acadêmicos de filosofia. Sua analítica existencial tratava do que há muito motivava sua época, e vinha encontrando expressão através de diversas correntes e obras filosóficas, bem como nas ciências humanas e nas artes. Em fevereiro de 1928, em reconhecimento ao seu importante trabalho filosófico, Heidegger foi convocado para a cátedra de Husserl, em Freiburg (SAFRANSKI, 2013, p. 232). Em tal situação, Heidegger busca se pôr à prova, frente “a existência pública” na qual entrou: “Freiburg será para mim mais uma vez a prova se existe algo de filosofia ou se tudo acaba em erudição” (HEIDEGGER, Apud SAFRANSKI, 2013, p. 232). Em consonância com isso, justamente *Ser e Tempo* não poderia se valer como um sistema filosófico ou uma filosofia acabada sobre o que quer que fosse, mesmo desconsiderando de todo o fato de que, no que confere o sumário da obra, ela não tenha sido propriamente completada. Heidegger se contrapõe, então, a tal expectativa de certos leitores de sua obra.

No começo dos anos vinte Heidegger tinha querido *fluidificar* novamente os pensamentos da tradição filosófica — de Aristóteles a Husserl; agora ele assume a tarefa de dissolver novamente no movimento de pensar a sua própria ontologia fundamental, que entrementes pode ser citada como sistema e abordada como método. (SAFRANSKI, 2013, p. 234, grifo do autor)

Ser e Tempo não é nem pretende ser uma obra que proponha uma ontologia final acerca do ser humano e das coisas. Também não é um método para posterior elaboração sistemática, como talvez fosse o caso de algumas obras do idealismo alemão. É com esse espírito que Heidegger, no inverno de 1929/1930, anuncia uma preleção sobre Metafísica com o título *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo — Finitude — Solidão*. Esta preleção apoia-se, em boa medida, nas descobertas fundamentais da filosofia de Heidegger na década de 1920. Dentre elas, a disposição [*Befindlichkeit*] e a compreensão de que a filosofia não consiste num falar de, jogado ao léu de uma imaginação abstrata e conceitual, mas, antes

⁷ A publicação de *Ser e Tempo* se deu em meio a uma exigência acadêmica, como conta Heidegger em *Meu caminho para a fenomenologia*, texto de 1963:

“Deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano. O caminho do questionamento tornou-se, porém, bem mais longo do que presumia. Exigia muitas paradas, desvios e sendas perdidas. Tudo aquilo que foi tentado nas preleções da primeira fase de Freiburg, e nas de Marburg, mostra, embora de maneira indireta, qual foi o caminho.

‘Colega Heidegger, agora tornar-se necessário que o senhor publique algo. Dispõe de um manuscrito pronto?’ Com estas palavras entrou em minha sala de estudos o decano da Faculdade de Marburg, em certo dia do semestre de inverno de 1925/1926. ‘Certamente’, respondi-lhe. E o decano novamente: ‘Há que imprimi-lo com urgência’. A faculdade havia-me proposto *unico loco* como sucessor de Nicolai Hartmann no ordinário I de Filosofia. O Ministério da Cultura de Berlin recusara, entretanto, a proposta com o argumento de que eu havia dez anos nada mais havia publicado.” (HEIDEGGER, 1983, p. 300)

de tudo, de um falar a partir de, a partir do fenômeno a cada vez posto em questão como o que motiva o questionamento. “Nesta preleção Heidegger comenta que a filosofia tem de provocar um *acontecimento fundamental no dasein humano*” (SAFRANSKI, 2013, p. 234, grifo do autor, GA29/30, 12). Na filosofia, sempre está em jogo aquilo de mais essencial que determina uma dada existência; exatamente por isso, nela não se pode estar seguro de já se ter chegado ao essencial, pois não se trata, como nas ciências, de falar acerca de coisas que podem ser determinadas e asseguradas em algum cálculo objetivo.

Importante é seguir, portanto, o que motiva a existência singular no tempo presente, que se impõe para o questionamento filosófico. “Para a filosofia dos acontecimentos de Heidegger, que segue o rastro do mistério do tempo e do momento, é preciso agora ocupar-se do outro grande acontecimento do vazio: o tédio” (SAFRANSKI, 2013, p. 236). Nesta preleção, Heidegger interpreta a disposição do tédio, tornando-o um acontecimento entre os ouvintes.

Heidegger quer fazer seus ouvintes despencarem no grande vazio, escutarem o rumor fundamental da existência, quer abrir o momento em que nada mais interessa, que não se oferece nenhum conteúdo de mundo em que a gente possa se agarrar ou com que possa se preencher. O momento do passar vazio no tempo. O tempo puro, sua presença. O tédio, portanto o momento em que se percebe como o tempo passa porque não quer passar, pois não podemos fazer passar nem controlar, nem, como se diz, preenchê-lo com sentido. (SAFRANSKI, 2013, p. 236)

A experiência da falta de sentido no passar do tempo ganha uma problematização essencial para uma época em que nunca se teve tanto “tempo livre” e em que, ao mesmo tempo, as pessoas nunca têm “tempo para” o que quer que seja. As exigências do nosso tempo caem numa contradição quando não se tematiza o tempo em correspondência com os fenômenos a cada vez pregnantes de sentido na nossa existência. É só com uma compreensão mais adequada do tempo que podemos propriamente compreender os fenômenos que tanto nos afligem e o que é agora essencial. No tédio o tempo se torna longo⁸, no passatempo buscamos fazer o tempo passar mais rápido. O que isso tudo significa? No que concerne ao tempo cronológico, da ciência física, essas expressões não fazem o menor sentido. É preciso saber ouvir o ser-aí em seus testemunhos corriqueiros e os interpretar a partir de uma consideração privilegiada. Não devemos nos apressar, mas nos demorarmos frente a esses

⁸ A palavra para tédio, em alemão, *die Langeweile*, corresponde a “tempo longo”. Citamos a nota de Marcos Casanova ao traduzir o termo. “Heidegger joga nesta passagem com a etimologia da palavra alemã “tédio”: *die Langeweile*. Em verdade, esta palavra é composta pelo substantivo *Weile*, que diz originariamente o tempo necessário para uma pausa revitalizadora da ação e é assim normalmente traduzido por “um curto espaço de tempo” ou um “instante”, e pelo adjetivo *lang*, que significa literalmente longo. Com isto, o termo alemão *Langeweile* diz basicamente o “tempo longo”. (N.T.)” (CASANOVA, 2011, p. 104).

testemunhos que, de imediato, considerando apenas o conceito vulgar de tempo, “não fazem sentido”. Heidegger perfaz essa consideração, uma hermenêutica da fala cotidiana do ser-aí, que descobre algo de originário, o tempo da existência humana como sua temporalização, e como isso esclarece os testemunhos que num primeiro momento não compreendemos rigorosamente, mas apenas como “metáforas”.

O tédio é um desses fenômenos que é agora determinante para nossa existência, e que essa existência entediante mesmo testemunha a si mesma e a seu modo de temporalização. Heidegger busca trazer a existência entediada, o tédio, a uma autocompreensão filosófica. No tédio a existência humana também dá um testemunho de si mesmo, a partir do olhar-o-relógio, do querer fazer o tempo passar mais rápido, do sentir o tempo hesitante, lento, letárgico. A partir da tonalidade afetiva fundamental do tédio é possível problematizar em que sentido o tempo se impõe como um eixo que guia nossas ações.

Não se trata — Heidegger enfatiza isso — de uma disposição procurada e artificial, uma postura forçada, mas ao contrário, trata-se da serenidade do olhar cotidiano livre (GA 29/30, 137). Cotidianamente com frequência nos sentimos assim vazios, diz Heidegger, mas também logo voltamos a tapar cotidianamente esse vazio. Ele nos estimula a deixarmos de tapar isso apressadamente, por algum tempo — o tempo de um tédio. Esse deixar é duramente conquistado filosoficamente, pois contraria o esforço cotidiano espontâneo que se liga ao mundo e não quer, como esse longo momento suportado, cair fora dele. Mas nada adianta: filosofar não existe sem esse *cair-para-fora*, esse estar perdido e esse abandono, sem esse vazio. Heidegger quer mostrar a filosofia nascendo do nada do tédio. (SAFRANSKI, 2013, p. 237, grifo do autor)

É preciso contrariar o apelo dispositivo do tédio de, uma vez que surge, querer de imediato o abafar. O tédio é uma disposição peculiar que carrega em seu germe o esforço imediato de o fazer dispersar, de fazer com que não se aprofunde. Heidegger estimula o contrário, quer fazer o tédio falar, busca o aprofundamento de um tédio que nos determina.

Isso é tão mais proeminente quanto mais se percebe a pertinência do tédio ao nosso tempo presente. Cada vez mais, o tédio, em sua modulação mais superficial, se mostra como uma disposição recorrente que vive nos assaltando.

Ele não é apenas o demônio do meio-dia, que se aproxima de nós em nossos momentos de sonolenta interrupção de atividades, mas se mostra hoje muito mais como o amigo de todas as horas, quer notemos ou não sua presença. Todavia, todas as experiências cotidianas do tédio acompanham a tendência estrutural da cotidianidade para superficializar de maneira retificadora a existência em meio ao automatismo das atividades utensiliarias, atividades que se mantêm no ritmo incessante da sucessão infinita de agoras. (CASANOVA, 2021, p. 9)

Veremos que o advento do tédio, em particular o tédio profundo, modula nosso modo de ser numa outra temporalidade. É outra experiência do tempo que se tem na instauração do tempo do tédio. O tempo cotidiano, o imperativo da usabilidade, não tem mais o seu poder. Mas raramente o tédio é despertado em toda sua força. Cotidianamente, o tédio aparece em formas derivadas e superficiais, que carregam já a tendência de seu próprio encobrimento.

1.3 O fenômeno da existência: o ser-aí

Para darmos ao tédio uma expressão que se pretenda filosófica, não podemos meramente o descrever em suas particularidades, como que elaborando, sem mais nem menos, uma classificação exaustiva das formas de tédio. Em tal empreitada, os pressupostos acerca do ser já estariam todos atuando sem que deles tivéssemos consciência. Até mesmo numa descrição um tanto incompleta, embora precisa, a filosofia se caracteriza, dentre outras coisas, como uma discussão e um tomar ciência dos pressupostos do debate. Isso não significa necessariamente que a filosofia trate do universal, como a forma estéril a qual abarca todo particular. No âmbito das investigações ontológicas de Martin Heidegger, o objeto da filosofia seria melhor delineado como o singular: a tarefa seria compreender a existência humana em sua singularidade, a partir das estruturas que possibilitam as realizações que se dão na existência. Isso significa: não nivelar formalmente a existência humana ao que ela tem de “comum”, sem termos uma ideia clara justamente do que é essa existência humana, nisso incorrendo numa simplificação que deturpa o fenômeno. Portanto, a investigação ontológica como fenomenologia não almeja classificar totalmente todos os modos de ser de um ente, nem o destilar até uma forma estéril presente em todos, mas que deles não diriam respeito, nem o particular, nem o universal como contraposto vazio de um particularidade não esclarecida. Antes, seria preciso ver a existência humana em sua concretude, em sua realização, na qual estão em jogo estruturas pregnantes de sentido.

Quando Sócrates pergunta, por exemplo, o que é a virtude, ele ironiza seu interlocutor que responde que a virtude da mulher é isto, do homem aquilo, e assim por diante dos demais seres. A filosofia não se pergunta acerca do particular, mas compreende uma investigação estrutural, almeja descobrir a essência, o que pertence a tal existência como tal. É preciso, portanto, compreender minimamente o que é o ente humano, no qual se dá algo assim como o tédio. É preciso também compreender a relação entre o ente humano e suas disposições de humor, seus “estados afetivos”. Pois não é de todo clara a relação que exista

entre ambos, um como “sede” do outro. De modo algum somos um mero receptáculo vazio de nossas sensações, como se fôssemos um corpo que abriga as mais diversas impressões sobre o “mundo externo”, do qual temos uma opinião, e que então nos “debate” com nossos pensamentos. O nosso corpo não é uma mera sede de operações intelectuais e afetivas, do que se chamou de “estados mentais”.

Portanto, é preciso nos desvincular de certa compreensão psicologizante⁹ acerca das disposições de humor. Com compreensão psicologizante caracterizamos a distorção do fenômeno através de categorias inadequadas de ordem psicológica, como eu, alma, mente, consciência. Através dessas categorias, há uma prévia rigidificação, enrijecimento do fenômeno mesmo da existência humana. Com disposições de humor caracterizamos uma série de fenômenos que devem ser compreendidos como atravessados de nossa existência. Não constituem algo simplesmente dado que constatamos como um objeto no mundo (dentro do mundo), antes disso, somos nós mesmos no que temos de mais próximo. A disposição é um existencial constitutivo do ser-aí como ser-no-mundo (terminologia que veremos em mais detalhe adiante): com isso, compreende-se que nós mesmos o somos não ao modo de “ter” determinado estado mental; nós o somos como algo implicado em nossa existência, em nosso “destino”. A disposição é algo do qual não nos diferenciamos de nós mesmos assim tão facilmente, estamos nela engajados, somos cúmplices, estamos implicados. É a disposição de humor que responde a nós quando nos perguntamos “a quanto andamos?”, “o que é que há, o que se passa conosco?” Fenomenologicamente, não se dão “estados mentais”. A disposição de humor é o próprio ser-aí, somos nós mesmos, ao modo de um reverberar-se situacional. Como modo de ser do ser-aí, deve ser compreendido em sua totalidade ligado aos demais existenciais que o caracterizam. Portanto, o modo mais seguro de realizar essa tarefa é percorrer a exposição dos existenciais tal como se dá em *Ser e Tempo*.

⁹ “se antes dele a afetividade – nossas emoções, sentimentos e disposições afetivas – foram investigada sob uma perspectiva psicológica, epistemológica, axiológica ou ética, Heidegger comuta a discussão para um nível ontológico. Ele confere assim à afetividade – vista como Existencial – um estatuto transcendental-apriorístico. Heidegger não está interessado em traçar um mapa, completo ou menos completo, para os diversos estados de espírito em que alguém pode se encontrar. Muito menos ele está interessado em uma análise fenomenológica dos vários sentimentos que experimentamos ao longo de nossas vidas. Em vez disso, o que interessa a Heidegger é a condição ontológica que fundamenta a possibilidade da afetividade em geral, na medida em que a afetividade revela um significado holístico da existência humana como tal. (CIOCAN, 2010, p. 64)

“if before him affectivity – our emotions, feelings, and affective dispositions – has been investigated from a psychological, epistemological, axiological or ethical perspective, Heidegger commutes the discussion to an ontological level. He thereby confers to affectivity – seen as an Existential – a transcendental-apriorical statute. Heidegger is not interested in tracing a map, whether complete or less so, for the diverse moods one may find oneself in. Even less is he interested in a phenomenological analysis of the various feelings that we experience throughout our lives. Rather, what Heidegger is interested in is the ontological condition grounding the possibility of affectivity in general in so far as affectivity discloses a holistic meaning of human existence as such.” (CIOCAN, 2010, p. 64)

Diferentemente dos outros entes, designados simplesmente dados [*Vorhandenheit*], Heidegger nomeia o ser humano de ser-aí, que é estruturado em existenciais. As determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do ser-aí, os entes simplesmente dados, são as categorias. As categorias são os correlatos, ao ente simplesmente dado, dos existenciais que caracterizam o ser-aí.¹⁰

Como a determinação essencial deste ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença [*Dasein*, que se estrutura em existenciais] para designá-lo enquanto pura expressão de ser" (HEIDEGGER, 2015, p. 48)¹¹

Alguns poucos anos após *Ser e Tempo*, Heidegger ministra um curso no qual aborda mais detidamente a disposição do tédio. O texto em questão é do semestre de inverno de 1929/1930, intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica - Mundo, finitude e solidão*. Para abordar esses conceitos fundamentais da metafísica, Heidegger inicia uma investigação preparatória acerca de uma disposição fundamental a partir da qual o conhecimento desses conceitos podem brotar em nosso tempo.

Trata-se de uma concepção do conhecimento radicalmente nova frente às concepções comuns oriundas da filosofia moderna. Conhecimento não é meramente um tomar ciência sobre, mas um ser tocado pelo conhecido, e isso necessariamente pressupõe a estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo. Conhecimento é um modo de ser-no-mundo como ser-em.

¹⁰ Reunimos aqui algumas citações que ajudam a compreender, de maneira sucinta, o conceito de existência, no que concerne ao ser-aí, em contraposição à subsistência de um ser simplesmente dado. "Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos" (HEIDEGGER, 2015, p. 89). "Como, para Heidegger o *dasein* [ser-aí] não é um "objeto" presente mas é existência, ele não designa as determinações fundamentais de categorias, mas antes as existenciais" (SAFRANSKI, 2019, p. 196). "Existindo eu não sou simplesmente existente (*vorhanden*), mas preciso me existir; eu não apenas vivo, mas preciso "conduzir" (*führen*) a minha vida" (SAFRANSKI, 2019, p. 161). Esta denominação, de ser-aí como um ente existente, se dá, ademais, porque a "essência" deste ente reside em sua existência (HEIDEGGER, 2015, p. 85). "Assim o *ser-aí* não consiste em uma definição substancialista de natureza humana, o termo universal que realiza sua quididade nos múltiplos indivíduos humanos, mas sim no *poder ser* imanente aos homens, que constroem permanentemente a si mesmos em suas existências singulares." (ABDALA, 2017, p. 11, grifo do autor)

¹¹ Apesar de usarmos a tradução de *Ser e Tempo* por Márcia de Sá Cavalcante (HEIDEGGER, 2015), que traduz o termo *Dasein* por presença, reservamos ao termo *Dasein* a tradução por ser-aí. Nas citações diretas, manteremos a tradução por presença, com as indicações devidas sempre que o termo ocorrer. Segue a seguinte justificativa de tradução: "Ao se valer desse termo [*Dasein*] para uma tal concepção, Heidegger tem primordialmente em vista a explicação do homem como um ente que conquista todas as suas determinações essenciais a partir das relações e somente a partir das relações que respectivamente experimenta com o espaço de realização de sua existência. Esse espaço não é, por sua vez, um espaço qualquer, mas antes o mundo como campo de manifestação dos entes em geral. É somente por intermédio do descerramento do mundo que o homem encontra a si mesmo como Da-sein. O advérbio de lugar "Da", que significa literalmente "aí" em alemão, aponta justamente para essa abertura: para o mundo como horizonte originário de configuração das possibilidades de ser do homem" (CASANOVA, 2009, p. XVII). Motivo pelo qual preferimos a tradução por ser-aí. Citamos, entretanto, a tradução de Márcia de Sá Cavalcante mantendo o termo presença, que o leitor tenha em mente que tanto ser-aí quanto presença se referem ao *Dasein*.

Por isso, faz-se necessário, para a atividade filosófica, a elaboração de e a sintonização em uma determinada forma de abertura de mundo, o colocar-se numa determinada disposição de humor. Todo conhecimento, assim compreendido, é conhecimento disposto, isto é, existencialmente engajado, tocado por aquilo que é conhecido. O que une o sujeito que conhece e o objeto conhecido não é uma apreensão de um pelo outro, como se fossem duas substâncias que subsistem por si mesmas apartadas. O que une aquele que conhece com aquilo que é conhecido é muito mais o que chamamos de mundo: sempre já estamos, a todo momento, juntos àquilo que é conhecido, como algo comum ao nosso mundo. Desse já-estar-junto-ao-mundo, que veremos em maiores detalhes mais adiante, é que podemos conhecer algo como algo. Mas todo conhecimento acerca de um ente no mundo é sempre, por si mesmo, conhecimento aberto em determinada disposição. A disposição de humor é que favorece ou serve de empecilho para uma abertura do ente a cada vez compreendido em maior ou menor abrangência. Por isso, faz-se necessário, no âmbito de um conhecimento rigoroso, na filosofia, um cuidado quanto à disposição que almeja assegurar uma abertura mais propícia do que é conhecido.

Heidegger é reconhecido por quebrar com o paradigma, vigente em sua época, da filosofia moderna. Comumente situa-se Descartes como o início da filosofia moderna. Com as *Meditações Metafísicas* (1641), de Descartes, a filosofia pretende um novo começo. Estabelece-se um primado da consciência reflexiva que assegura a certeza não só da existência do eu pensante, como também da factualidade dos dados internos da consciência, e, por meio da prova da existência e benevolência de Deus, assegura-se a existência também do mundo externo. O que se tem é bem conhecido e vira, em suas bases, o paradigma de toda filosofia moderna, mesmo que Descartes não tenha assim pretendido. Existe, de um lado, a coisa pensante, a qual se vincula a um corpo e tem contato, por isso, com a coisa externa, caracterizada por sua espacialidade. Nisso se tem um dualismo entre coisa pensante e coisa extensa, e é nessas bases que se funda a filosofia moderna que se desenvolve como epistemologia, e ganha o seu lema na reflexão sobre a possibilidade do conhecimento.

Heidegger chama atenção para isso no ponto B do terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo: A contraposição da análise da mundanidade à interpretação de mundo em Descartes*. “Dentro de que compreensão ontológica Descartes determinou o ser destes entes [*res cogitans* e *res corporea*]? O termo para o ser de um ente em si mesmo é substantia” (HEIDEGGER, 2015, p. 140). Tanto o ser pensante quanto o ser corpóreo, marcado pela extensão, são compreendidos como entes ao modo de ser da substância: subsistem por si mesmos apartados um do outro. O ser corpóreo se caracteriza por aquele “atributo” essencial

a partir do qual a corporeidade é lida, desconsiderando-se suas qualidades acidentais. “A extensão em comprimento, altura e largura constitui o ser propriamente dito da substância corpórea que chamamos de “mundo”¹² (HEIDEGGER, 2015, p. 141). O privilégio da extensão consiste em que ela

é a constituição do ser do ente em causa que deve “ser” antes de quaisquer outras determinações ontológicas a fim de que estas possam “ser” o que são. A extensão deve, portanto, “ser atribuída” em primeiro lugar à coisa corpórea. Correlativamente a prova para a extensão e a substancialidade do “mundo” por ela caracterizada realiza-se de maneira a mostrar de modo que todas as outras determinações desta substância, principalmente a *divisio*, *figura*, *motus*, só podem ser compreendidas como modos da *extensio*, ao passo que a *extensio* é compreensível *sine figura vel motu*. (HEIDEGGER, 2015, p. 141, grifo do autor)

Como a filosofia moderna se desenvolve como epistemologia ou teoria do conhecimento, é nessas bases que a filosofia passa a apreender o homem e suas relações com outros seres humanos. A primazia da consciência reflexiva ressoa, por assim dizer, sobre a própria concepção que se faz do ser humano. Primeiramente, o homem é a coisa pensante, a qual se contrapõe a coisa extensa. Evidentemente, os filósofos modernos também sabiam que não é a todo momento que o homem está a pensar, mas a condição precária e insuficientemente com que pensaram o ser humano aponta para uma distorção fundamental do fenômeno. E é esse ponto que nos interessa aqui.

Esse arcabouço conceitual da filosofia moderna continuou em voga, com muitas modificações, até o final do século XIX. Mais precisamente, é no começo do século XX, na década de 1920, como situa Ernildo Stein¹³, que se tem na filosofia uma virada de época. É nesta década que, em diversas frentes, se faz uma ruptura radical com a filosofia moderna. Em *Ser e Tempo* se expõe como a concepção precária de ser humano, na filosofia moderna, foi responsável por distorcer a apreensão do fenômeno do conhecimento. Com isso, não só a possibilidade de aprender autenticamente o conhecimento sai prejudicada, como também se inviabiliza a compreensão do ser humano como sujeito afetivo, como ser a todo momento jogado no mundo, nele disposto em seus humores.

¹²“Nam omne aliud quod corpori longum, latum, et profundum, substantiae corporae naturam constituit” (DESCARTES, Principia I, n. 53, p. 69 (Oeuvres, Adam and Tannerys (org.), vol. VIII) Apud HEIDEGGER, 2015, p. 141).

¹³“O século XIX não termina quando a cronologia lhe marcara o fim. Para a filosofia, o século XX inicia na década de 20 com o Tractatus logico-philosophicus (1921), de Wittgenstein, com História e consciência de classe (1923), de Lukács, e com Ser e Tempo (1927), de Heidegger” (STEIN, 2014, p. 15). Nos primeiros anos do início do século XX a filosofia ainda se movimentava, em sua maior parte, nas concepções oriundas da filosofia moderna. É só na década de 1920 que as referidas obras fazem uma cisão radical com a filosofia anterior.

Ser e Tempo não se propõe, contudo, ser uma obra de antropologia filosófica. Heidegger nomeia o determinado ente lá tratado como *Dasein*. Este ente nada mais é do que o ente que nós mesmo somos e temos de ser a todo momento: “O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu” (HEIDEGGER, 2015, p. 86, grifo do autor). Mas o propósito de princípio de *Ser e Tempo* não é desenvolver uma antropologia completa deste ente, o tematiza apenas até onde é necessário para a colocação e resposta da questão sobre o sentido de ser.

A analítica da presença [*Dasein*], assim entendida, fica totalmente orientada para a tarefa que guia a elaboração da questão do ser. Com isso determinam-se também os seus limites. Ela não pretende proporcionar uma ontologia completa da presença, como se haveria de pretender caso se estivesse buscando as bases suficientes para uma antropologia “filosófica”. Com vistas a uma possível antropologia e igualmente uma fundamentação ontológica da antropologia, a interpretação que se segue só poderá fornecer alguns “fragmentos”, embora não sem importância. (HEIDEGGER, 2015, p. 54)

Heidegger pretende tematizar um ente, o que nós mesmo somos, como ponto de partida para a colocação da questão do ser. “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente — que questiona — em seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 42). No entanto, é inegável as contribuições que tal obra trouxe para a compreensão que o ser humano faz de si mesmo no século XX. Sua influência não se deu apenas no seio da tradição fenomenológica e hermenêutica, mas se estendeu a todos os campos nos quais se tematiza o ser humano. Isso já fora reconhecido na própria composição da obra, na medida em que Heidegger apontou para as contribuições que *Ser e Tempo* poderia ter às investigações da antropologia, psicologia e biologia, no parágrafo §10: *A delimitação da analítica da presença face à antropologia, psicologia e biologia*. Neste parágrafo, Heidegger tece uma crítica à insuficiência das ciências positivas no tratamento do ser humano.

O que se deve mostrar é somente que os questionamentos e investigação até hoje desenvolvidos sobre a presença [*Dasein*] não alcançam o problema propriamente *filosófico*, apesar de todos os resultados objetivos alcançados. Enquanto apresentarem essa deficiência, não *poderão* pretender alcançar o que, no fundo, visam. (HEIDEGGER, 2015, p. 89, grifo do autor)

Com essa passagem, junto com a anterior, que aponta para os fragmentos não sem importância de contribuição da analítica existencial para as ciências positivas, fica claro que Heidegger não se opunha à influência que sua obra viria a ter a uma compreensão mais adequada do ser humano. É ao pensar mais propriamente o *Dasein* que Heidegger compreende o que vai tratar durante toda sua obra como disposição de humor.

1.4 O ser-aí como ser-no-mundo e as disposições de humor

Uma primeira caracterização do ser-aí é dada no § 4. *O primado ôntico da questão do ser*. (I) O ser-aí “não é apenas um ente que ocorre entre outros entes” (HEIDEGGER, 2015, p. 48), antes, em seu ser está em jogo seu próprio ser. Ou seja, diferente dos outros entes que ocorrem no mundo, os entes inanimados e os animais, o ente humano se caracteriza por, em seu ser, ter de carregar seu próprio ser, ter de a todo momento vir a si a partir de si mesmo, arcar com o fardo de sua própria existência. (II) Mas também pertence a sua constituição de ser a característica de, em seu ser, “estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 48). Isto é, o ser-aí não apenas é o ente no qual está em jogo seu próprio ser, mas também sempre se move numa compreensão de ser de si mesmo e do ente em seu entorno.

Com essa caracterização preliminar, Heidegger pretende desenvolver a estrutura mesma da existência humana: “A questão acerca dessa estrutura [estrutura ontológica da existência] pretende desdobrar e discutir o que constitui a existência. Chamamos de existencialidade [*Existenzialität*] o conjunto dessas estruturas” (HEIDEGGER, 2015, p. 48). A análise da existencialidade não pode ser confundida com uma análise particular de uma existência específica. A compreensão existencial visa, antes, desdobrar a estrutura da existencialidade mesma (HEIDEGGER, 2015, p. 48-49), isto é, descrever a existência em seu ser, no que ela consiste em sua estrutura.

Com essa delimitação se delineia um primado ôntico e ontológico do ser-aí, frente a outros entes. Como primado ôntico, o ser-aí é “um ente determinado em seu ser pela existência” (HEIDEGGER, 2015, p. 49). É só através de si mesmo na sua própria existência que o ser-aí é. Nessa base se desenrola o primado ontológico: pertence ao ser-aí, em seu ser, uma compreensão de ser dos outros entes. Existir e compreender só é reservado ao ente que, jogado na abertura de seu aí, é seu próprio ser: é chamado a ser o que se é.

A compreensão de ser que o ser-aí desenvolve, no entanto, não se dá desprovida de erro. Pelo contrário, faz parte da própria constituição de ser deste ente o fato de que ele, de saída e no mais das vezes, está jogado em seu mundo, articulando sua compreensão a partir das pré-compreensões já mais facilmente disponíveis. Mesmo que o ser-aí seja o que está mais próximo de si, onticamente, isso não significa que ele já detenha uma compreensão adequada de si mesma (HEIDEGGER, 2015, p. 52). A sua compreensão de ser de si mesmo se desenvolve a partir do reflexo da compreensão de ser que se faz dos entes no mundo. O

ser-aí “tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir *daquele* com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e constantemente, a saber, a partir do ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2015, p. 53). Neste primeiro momento, Heidegger faz uma delimitação metodológica. Para compreender o ser-aí, não se deve partir de ideias preconcebidas do ser humano. Trata-se, antes, de apreender o ser-aí em sua cotidianidade mediana, naquilo que ele é de “antes de tudo e na maioria das vezes” (HEIDEGGER, 2015, p. 54). Com isso encerra-se a caracterização provisória do ser-aí, desenvolvida na introdução de *Ser e Tempo*. Seu intuito era mais afastar uma concepção já dada do ser humano do que, nesse momento, delimitar suficientemente bem o que constitui o ser-aí.

Na primeira parte de *Ser e Tempo* desenvolve-se o cerne do que se compreende por analítica existencial em Heidegger. Da caracterização anteriormente feita do ser-aí resulta duas coisas, como pontuado no § 9. *O tema da analítica da presença*.

(1) “A ‘essência’ deste ente está em ter de ser. A quididade (*essentia*) deste ente, na medida em que dela se possa falar, há de ser concebida a partir de seu ser (existência)” (HEIDEGGER, 2015, p. 85). Existência passa a ser um termo reservado para o modo de ser exclusivo do ser-aí. Este termo não tem, aqui, o mesmo significado do termo tradicional *existentia*. Daí que Heidegger reserva o termo ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*] para designar o que a ontologia tradicional trata por existência, e reserva existência para designar o modo de ser do ser-aí.

A caracterização deste ente não se desenvolve do mesmo modo que se tem dos entes simplesmente dados, pois deste ente não se pode dizer que há uma essência independente de sua existência. Com efeito, o que o ser-aí é, justamente o é (sua essência), a partir de sua existência. Todo o ser do ser-aí é uma modulação de seu próprio ser, e não uma característica simplesmente dada.

(2) “O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu” (HEIDEGGER, 2015, p. 86). Isso aponta para a especificidade inerente ao ser-aí. Por mais que se trate de descrever como se constitui esse ente em sua entidade, em seu ser, não se pode desconsiderar o fato de que este ente nunca pode ser dado como um exemplar indiferente a si mesmo. O ser-aí que sou não é um caso particular do gênero ao qual faço parte. Esse modo de descrição iria desconsiderar que o ser-aí não deixa de ser o que é, em seu ser, por se singularizar numa existência concreta: é justamente essa singularização que o faz ser. É nisso que se explica o fato de que é apenas ao ser-aí que é dado a possibilidade de se tornar indiferente ou não indiferente ao seu ser: o que não é possível a outros entes. “Dizendo-se presença [*Dasein*], deve-se também pronunciar sempre o nome pessoal, devido a seu caráter de ser sempre

minha: ‘eu sou’, ‘tu és’” (HEIDEGGER, 2015, p. 86). Com isso se delineia também dois modos fundamentais de assumir sua própria existência: o ser-aí pode ser própria ou impropriamente si mesmo. Isso significa que, sendo a todo momento sua possibilidade, o ser-aí tem diversos modos de ser em relação à sua possibilidade, podendo-se dividir em dois modos fundamentais. Sendo sempre sua possibilidade, o ser-aí pode sê-la nesses dois modos fundamentais, que se fundam no fato de que o ser-aí é sempre meu.

O segundo capítulo da primeira parte de *Ser e Tempo* traz desenvolvimentos mais concretos. Nele, são apresentadas as estruturas de ser-no-mundo [*In-der-Welt-Sein*] em suas três direções de investigação: o mundo, o ser do “sujeito” que é no mundo, e o ser-em em si mesmo.

Antes disso, contudo, é necessário delimitar o conceito formal de existência e ressaltar as duas possibilidades fundamentais de ser anteriormente aludidas. O ser-aí é “um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão” (HEIDEGGER, 2015, p. 98). Como o ser-aí é sempre sua possibilidade na forma de ser sempre seu, esta é a “condição de possibilidade de propriedade e impropriedade” (HEIDEGGER, 2015, p. 98). É só na medida em que o ser-aí é o ente que eu mesmo sempre sou que se pode própria ou impropriamente ser si mesmo. O ser-aí sempre existe num desses modos de ser, mesmo quando se está indiferente a eles.

Estas determinações de ser do ser-aí serão então compreendidas *a priori*, na base da estrutura designada de ser-no-mundo, que é a constituição do ser-aí (HEIDEGGER, 2015, p. 98). Com essa expressão entende-se um fenômeno unitário e concreto, impossível de ser dissolvido em elementos independentemente analisáveis. Essa impossibilidade, no entanto, não exclui a “multiplicidade de elementos estruturais que compõem essa constituição” (HEIDEGGER, 2015, p. 98). Ressalta-se com essa estrutura três momentos:

(1) “Em-um-mundo”; visa nessa direção compreender o que se entende fenomenologicamente como mundo, a estrutura ontológica de mundo e a ideia de mundanidade como tal.

(2) “O ente que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 99). Indaga-se aqui o quem: “quem é e está no modo da cotidianidade mediana” do ser-aí (HEIDEGGER, 2015, p. 99, grifo do autor).

(3) Por fim, o *ser-em* como tal. O modo como o ente, o quem, o ser-aí, é em seu mundo. Isso aponta para a espacialidade originária do ser-aí, pois não se pode simplesmente pressupor que o ser-no-mundo tenha o mesmo caráter de uma coisa num continente. O ser-aí

não é uma coisa simplesmente dada meramente contida no mundo. A investigação sobre o ser-em em si mesmo visa determinar exatamente o modo como o ser-aí é *em* seu mundo.

Nisso se finaliza uma compreensão preliminar do mundo. É apenas no capítulo quinto que a disposição será tratada de modo mais detido. Trata-se do ser-em como tal. A primeira seção do capítulo, sobre a constituição do aí do ser-aí, trata do Dasein como disposição. “O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido e mais cotidiano, o humor, o estar afinado num humor” (HEIDEGGER, 2015, p. 193, grifo do autor).

Toda a filosofia de Heidegger, especialmente na década de 1920 (que acaba determinando toda sua trajetória filosófica), gira em torno desses conceitos. Estes conceitos visam abarcar a coisa mesma, tal como ela se apresenta na experiência imediata, sem nem mesmo o “se apresenta”; já que essa forma de expressão introduz uma reflexividade alheia ao fenômeno. Em suma, o que Heidegger descreve é um modo de reconectar-se com o fenômeno mesmo a toda hora presente e a todo momento esquecido. A disposição é um caractere estrutural que é, igualmente, a todo momento, uma instância fática da existência do ser-aí. Por mais diversos que possam ser os humores, dos quais sempre temos alguma compreensão, como o que somos (o sono, o cansaço, a distração, o divertimento, o tédio, a espera, a angústia, o medo, etc.), a estrutura pregnante que torna todos esses humores possíveis, a disposição, e o fato de que estamos a todo momento à mercê do mundo, é o que se tem de mais mal compreendido na filosofia. Esse mal entendido se dá justamente pelo primado da atitude teórica frente à experiência cotidiana.

1.5 O ser-aí como disposição: a constituição existencial do aí

Retomemos a citação anterior acerca da “disposição” para fazermos uma consideração prévia, terminológica, que irá guiar a compreensão deste tópico. “O que indicamos ontologicamente com o termo disposição [*Befindlichkeit*] é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor [*die Stimmung*], o estar afinado num humor [*das Gestimmtsein*]” (HEIDEGGER, 2015, p. 193). Disposição e humor não são a mesma coisa, embora possuam, em certa medida, o mesmo referente. Independentemente de como se traduza¹⁴, deve-se ressaltar uma diferença pontual, a disposição é o termo ontológico,

¹⁴ “A tradutora Márcia Sá Cavalcante, primeira a traduzir por completo *Ser e tempo* no Brasil, utiliza a palavra ‘disposição’ para traduzir *Befindlichkeit* e ‘humor’ para traduzir *Stimmung*. Já Fausto Castilho, em sua edição bilíngue da mesma obra, traduz *Befindlichkeit* por ‘encontrar-se’ e *Stimmung* por ‘estado-de-ânimo’. Ambos os tradutores brasileiros optam por manter a tradição das traduções das línguas neolatinas, como visto em francês

estrutural, em relação ao humor, que é ôntico. Enquanto a disposição revela o que o ser-aí é, sua contraparte ôntica é o que é mais relevado no cotidiano como o mais banal e comum. Não é possível, portanto, separar a disposição e o humor, pois são correlatos ôntico-ontológico. Em diversas passagens ao longo de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma justamente que todo ser se diz de um ente, do que se conclui que toda disposição só se dá como faticamente assumida num ente concretamente dado com caráter de ser-aí.

Com essa tematização, Heidegger enfatiza que ao ser-aí toda afecção descobre o seu mundo, não sendo um mero estado subjetivo ou algo objetivo como uma dor física: mesmo a dor física já é uma afecção no sentido de um estar disposto num humor. Toda descoberta de mundo é uma descoberta “emocionada”, no sentido de estar sempre afinada num humor, que propicia ou oculta certos envios. Por exemplo, o exercício teórico “indiferente” e “impessoal” requisita uma disposição de humor apropriada, que é a partir dela que se revela o objeto da ciência. Como veremos mais adiante, também a disposição mostra e oculta de modo muito mais incisivo do que uma falha perceptiva.

A experiência fática da vida está marcada pelas *affectiones*, em ambas as suas modalidades de doação (actual ou memória). Heidegger, lendo Agostinho em 1921, traduz: *Affektion*, se se trata duma 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 (BORGES-DUARTE, 2015, p. 4).

Nesse sentido, portanto, entendemos a diferença entre *Befindlichkeit* e *Stimmung*:

disposibilitê e humeur e em espanhol, na tradução de José Gaos, *encontrarse e temple*” (DOS SANTOS, 2019, p. 132). Já Marco Casanova traduz *Stimmung* por tonalidade afetiva e apresenta a seguinte justificação numa nota do tradutor de *Os conceitos fundamentais da Metafísica*: “Em alemão, a palavra utilizada para designar uma tonalidade afetiva indica ao mesmo tempo um ânimo ou uma atmosfera específica. A *Stimmung* não diz apenas o estar afinado de um certo modo, mas também o astral ou a animação de um ambiente. Heidegger aproveita as variações semânticas do termo em alemão para mostrar como a ‘tonalidade afetiva’ não pode ser simplesmente associada com um estado da alma, mas determina sim a totalidade do acontecimento. O que traduzimos nesta passagem por ‘animar’ aponta para a expressão *Stimmung bringen*: ‘produzir o aparecimento de um astral’, ‘uma atmosfera’, ‘uma tonalidade afetiva’.” (CASANOVA, 2011, p. 87). Na presente dissertação, mantém-se a tradução de *Befindlichkeit* por disposição, e de *Stimmung* tanto por humor quanto por tonalidade afetiva. A disposição é o que cotidianamente conhecemos como nosso humor e podemos aludir através do “estar de bom ou mau humor”. Também no cotidiano, verificamos a expressão estar ou não disposto a determinada atividade, que não designa apenas uma vontade ou um desejo, mas uma condição da situação. Também a indisposição é uma disposição que nos assalta através de um mau humor. Compreendemos que o tédio é tanto uma disposição quanto um humor ou tonalidade afetiva. O tédio como disposição abre o mundo entediante. No polo do humor, o tédio é o que é aberto, enquanto que no polo da disposição, o tédio abre o mundo entediante. Igualmente, a distinção entre uma disposição de humor fundamental ou tonalidade afetiva fundamental visa apenas ressaltar um ou outro aspecto do mesmo fenômeno: embora haja uma distinção, as expressões são, em certa medida, intercambiáveis, visam a elucidação do fenômeno mesmo em causa.

[...] nós já sempre nos encontramos de um modo específico no mundo, e, com isto, a disposição (*Befindlichkeit*) não é um traço contingente de nosso ser, mas um existencial, uma das estruturas transcendentais que determinam o modo do dar-se do fenômeno ser-aí; é esse modo específico de estar no mundo, que sempre assume onticamente o caráter de uma afinação, de uma atmosfera ou de uma tonalidade afetiva específica (*Stimmung*), que caracteriza como nós somos, quem somos sendo concomitantemente o aí que é o nosso. (CASANOVA, 2017, p. 158)

A disposição é um estrutural que pode ser assumido de diversos modos fáticos de humores ou tonalidades afetivas.

Ademais, há uma conexão intrínseca entre o conceito de disposição e o mundo como descerramento do ente na totalidade (CASANOVA, 2021, p. 19). O mundo é sempre “emocionadamente” descoberto, há sempre um gosto com que se sente a existência se espelhando no mundo em que se é, em que se vive. O mundo é algo não redutível a todos os seus entes sem mais nem menos, antes, é o próprio fundo que é co-descoberto em toda descoberta de um ente, todo “conteúdo” particular simplesmente dado.

O campo descerrado não possui nenhum limite onticamente demarcável, mas se constitui, antes, muito mais como a transcendência do ser-aí, como o horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente, para usar uma expressão presente em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*; horizonte que pode ser chamado de transcendente, uma vez que sempre se lança para além de toda e qualquer possibilidade de pensar algo assim como a generalização máxima da região dos entes dotados de caráter de subsistência em si. Não importa o quanto se amplie a generalização dos conteúdos ônticos, o mundo enquanto horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente sempre se projeta para além dessa generalização. (CASANOVA, 2021, p. 19)

O mundo não é meramente a totalidade dos entes, mas os entes em sua totalidade, significando que é algo que perpassa as coisas no mundo e as envolve numa unidade. Essa unidade não é meramente contemplada como se dá numa disposição teórica, num fazer científico. A unidade do mundo é imediatamente vivida cotidianamente nos mais diversos humores nos quais nos encontramos. Só descobrimos o mundo tristonho, por exemplo, como fundo das formas de tristezas singulares que acometem o mundo. De modo ainda mais breve, toda descoberta de mundo é engajada, comprometida, perturbada em disposições que perpassam o nosso ser-no-mundo. Voltemos à análise do quinto capítulo de *Ser e Tempo* tendo em vista essas considerações.

Na primeira parte de *Ser e Tempo*, o ser-aí é investigado no que concerne aos três momentos estruturais descobertos pela cunhagem ser-no-mundo. Aborda-se o ser-no-mundo, como o ser-junto-ao-mundo (a ocupação), o ser-com (preocupação) e o ser-si-mesmo (o quem), por fim, o próprio ser-em. O ser-em designa o caráter de ser em habitando-se, de a

todo momento habituar-se na familiaridade do que é já sempre compreendido, de um modo ou de outro, na circunvisão do mundo circundante. Mesmo que não descoberto como tal numa reflexão teórica, o mundo já é sempre conhecido, mais pelo trato do que pelo pensamento. Cabe agora tratar do momento estrutural restante nas análises, após o terceiro e o quarto capítulo da primeira parte de *Ser e Tempo*. Com isso, avança-se na tarefa de “revelar fenomenalmente a estrutura unitária e originária do ser da presença [*Dasein*] que determina ontologicamente suas possibilidades e ‘modos de ser’” (HEIDEGGER, 2015, p. 189).

Uma primeira caracterização do ser-em foi dada no capítulo 12. Diferencia-se a designação de ser-em da caracterização categorial de ser-dentro. Ser-em não designa um ser simplesmente dado que esteja dentro de outro ser simplesmente dado, como um ser dentro de outro. “O ser-em, ao contrário, significa uma constituição de ser da presença e é um existencial” (HEIDEGGER, 2015, p. 100). Há, portanto, ao menos dois modos de ser, como já afirmamos mais acima. Ou se é considerado um ente como um ser simplesmente dado, ao qual são compreendidas categorias que designam algo de dado no ente, ou o ente é considerado uma existência, um ser-aí, que não meramente é “dentro do mundo”, mas, em alguma medida, descobre o mundo. Ser-em significa “estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa” (HEIDEGGER, 2015, p. 100). Ser-em designa uma existência, e existência se compreende como que engajada em seu mundo, estando comprometida com algo que lhe diz respeito.

O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de eu sou, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença [*Dasein*] que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.* (HEIDEGGER, 2015, p. 100, grifo do autor)

Ser, para o ser-aí, significa existir. E existir não é o mero subsistir sem mais nem menos da coisa simplesmente dada. Existir significa ser junto ao que é familiar, ser em um mundo, a todo momento compreender mundo e compreender-se a partir do mundo. Ser, para o ser-em, não significa o mero persistir num tempo homogêneo, como uma “existência” física, como um substrato de uma substância material. Ser significa ser-junto ao mundo, como algo que dele não se diferencia, e nesse sentido que se compreende expressões como “isto é o fim do mundo”. Em expressões como esta, não significa que o mundo por si mesmo, como um subsistente simplesmente dado, iria desaparecer ou deixar de ser, significa, antes, que algo ameaça o mundo íntimo do ser-aí em questão.

A tarefa do 5º capítulo da primeira parte de *Ser e Tempo* retoma essa primeira indicação do ser-em e as descobertas advindas das análises do mundo e do quem. Heidegger coloca então a questão acerca de que modo deve-se caracterizar o ser-em, respondendo em seguida aludindo ao desenvolvimento já tratado: a diferença entre interioridade de algo simplesmente dado e o ser-em “um modo de ser essencial do próprio sujeito” (HEIDEGGER, 2015, p. 190). Mas esta primeira delimitação é rejeitada como insuficiente, uma vez que a alusão à dualidade entre sujeito e objeto poderia provocar mal-entendidos. Cabe ressaltar meramente a diferença entre os dois modos de ser já compreendidos, a diferença entre o ser simplesmente dado e a existência. Tendo isso em vista, percebe-se a inadequação do esquema sujeito-objeto, uma vez que, inerte em si mesmo, o sujeito também já seria de saída compreendido como ser simplesmente dado. É nesse sentido que se fala de uma luz natural do homem, como estrutura ontológica-existencial deste ente: “estar em si mesmo iluminado *como* ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas de tal maneira que ele mesmo *seja* a clareira” (HEIDEGGER, 2015, p. 191). É através do ser-aí que há mundo, que o ser simplesmente dado se “mundifica”. O ser-aí é sempre ele mesmo sua abertura, desprovido de seu aí ele não só deixa de ser como deixa de ser o ente dessa essência. É para um ente dessa maneira aberto, que tem como constituição abrir mundo, que “um ser simplesmente dado faz-se acessível na luz e inacessível no escuro” (HEIDEGGER, 2015, p. 192).

Que o ser-aí seja sua abertura significa que o ser em jogo no ser deste ente é o aí de seu ser-aí, uma vez que a existência constitui a essência deste ente (HEIDEGGER, 2015, p. 192): com isso, mais uma vez se justifica o termo *Dasein* para designação deste ente, explicitando no próprio termo o significado de seus momentos. O aí é o caráter de abertura deste ente.

Voltamos, então, ao tratamento do ser-aí como disposição. A disposição faz parte da constituição existencial do aí, juntamente com a compreensão, é um de seus constitutivos. Aberto ao mundo e abrindo mundo, o ser-aí é sempre a todo momento disposto e compreensivo. A disposição é o que é o mais conhecido e cotidiano para todo ser-aí em sua situação, é o humor, o estar afinado num humor. Este fenômeno, o humor, se dá antes de toda tematização psicológica de humores (HEIDEGGER, 2015, p. 193).

Tanto a equanimidade impassível quanto o desânimo reprimido da ocupação cotidiana, a passagem de um para outro, o resvalar no mau humor não são, do ponto de vista ontológico, um nada, por mais que esses fenômenos passem despercebidos para a presença [*Dasein*], sendo considerados como os mais indiferentes e os mais passageiros. Que os humores possam deteriorar-se e transformar-se, isto diz somente

que a presença já está sempre sintonizada e afinada num humor. (HEIDEGGER, 2015, p. 193)

O que é indicado com esse termo é um fenômeno unitário, que não deve ser compreendido a partir de uma construção de concepção do ser humano como composto de corpo e alma. Os humores não são fenômenos psíquicos ou mentais, envolvem o ser-aí como todo. De fato, sou eu quem me enfado de minha existência em cada dado momento, em cada situação, não meramente minha mente ou meu corpo. Como algo constitutivo do próprio ser-aí, a disposição de humor é algo que o caracteriza ontologicamente, na estrutura de seu ser como abertura. Esses humores são o que há de mais corriqueiro, cotidiano no dia-a-dia do ser-aí. Na abertura do ser-aí, nossa existência se descobre primariamente como disposição de humor, não tendo compreensão exata de seus caminhos, de por que há que lidar com tal e tal humor ao invés de outro, de por que assim se está. O ser-aí não pode saber de, por exemplo, por que está de mau humor e de por que seu aí mostra-se como peso “visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores em que a presença [*Dasein*] se depara com seu ser enquanto pre [*da*]” (HEIDEGGER, 2015, p. 193). O humor é o modo como o ser-aí está e se torna, revela para o ser-aí em sua situação “a quantas” ele anda”.

O ser-aí a todo momento já sempre se abriu em sintonia com o humor, como o ente de sua responsabilidade. O ser-aí se entrega em seu ser a este ente que se é ao modo de um estar disposto, que tem que ser ao modo de existir. Aberto ainda não significa, entretanto, conhecido. Na cotidianidade, o ser-aí irrompe no fato de que é e comporta um ter de ser, enquanto que o de onde e para onde permanecem obscuros. Isso que é aberto pelos humores não precisa ser perseguido como tal pelo ser-aí, mas, comumente, é afastado. O ser-aí afasta o que se lhe abre na disposição de humor. Isso significa que “naquilo de que o humor faz pouco caso, a presença se descobre entregue à responsabilidade do pre. É no próprio esquivar-se que o pre se abre em seu *ser*” (HEIDEGGER, 2015, p. 194). O ente que nós mesmos somos não pode ser sem mais nem menos ao modo de um não relacionar-se consigo mesmo, não pode ser sem que de algum modo assuma justamente um modo de ser. Este assumir-se a si mesmo a todo momento, de diversos modos, seja no sentido de uma escolha orgulhosa ou ao modo de uma indiferença, é constitutivo do próprio ser-aí.

Esse “que é” Heidegger nomeia de estar-lançado em seu aí, no sentido que, enquanto ser-no-mundo, sempre se é o seu aí, sua abertura. Quanto mais se abre a si mesmo, mais encoberto se permanece, já que a abertura de humor dispõe o ser-aí sempre de um modo que condiciona sua compreensão, não de uma forma exterior, mas no sentido de que esse estar

disposto mesmo já é de algum modo compreensivo. O estar-lançado indica a facticidade da responsabilidade: é um fato ao modo de ser do ser-aí que somos nós mesmos, no sentido de tomar partido e ter que arcar com nossa existência.

O ser-aí é seu aí, como um estar disposto em seu estar-lançado. O ser-aí sempre se encontrou como um dispor-se numa afinação de humor, a entrega a responsabilidade de seu ser é também uma entrega “à responsabilidade de já se ter sempre encontrado” (HEIDEGGER, 2015, p. 194). Encontro este não resultado de uma procura, mas de uma fuga, no sentido de esbarrar-se contra si mesmo nos mais diversos humores. Nisso se caracteriza o estar-lançado como um enviar-se e desviar-se.

O que a disposição assim abre na afinação do humor não é o mesmo que o ser-aí conhece, sabe, acredita que desvelou. Na disposição mesma, no humor, o ser-aí é colocado diante de seu aí, impondo-se-lhe como enigma. Contra isso não se pode levantar nenhuma evidência: que, por exemplo, a um humor possa-se se contrapor, com uma atitude racional ou por uma certa vontade, isso não significa que o ser-aí não seja constituído por humores. Ao fim de maiores explicações, Heidegger compreende que “nunca nos tornamos senhores do humor sem humor, mas sempre a partir de um humor contrário” (HEIDEGGER, 2015, p. 195). O *primeiro* caráter ontológico da disposição constitui em que a disposição abre o ser-aí em seu estar-lançado, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquia (HEIDEGGER, 2015, p. 195).

A disposição de humor é algo de mais imediato, que nos constitui a todo momento, antes de qualquer reflexão, é algo mais imediato do que a posterior constatação de uma vivência ou estado de alma. O mero humor abre de modo mais originário do que qualquer percepção, assim como pode constituir entraves para o conhecimento superiores a uma perda perceptiva. No mau humor “o mundo circundante da ocupação se vela, a circunvisão da ocupação se desencaminha” (HEIDEGGER, 2015, p. 196). Nesse ponto fica evidente a inadequação da diferença entre interior e exterior, entre o que vem de fora e o que vem de dentro. Essa diferença é posterior à constituição do fenômeno.

A disposição é tão pouco trabalhada pela reflexão que faz com que a presença [*Dasein*] se precipite para o “mundo” das ocupações numa dedicação e abandono irrefletidos. O humor se precipita. Ele não vem de “fora” nem de “dentro”. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo. Com isso, porém, passamos de uma delimitação negativa da disposição frente à apreensão reflexiva do “interior” para uma compreensão positiva de seu caráter de abertura. *O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...* (HEIDEGGER, 2015, p. 196, grifo do autor)

O *segundo* caráter essencial da disposição é assim elaborado: “ela é um modo existencial básico da *abertura igualmente originária* de mundo, de copresença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 196, grifo do autor). Com a disposição, abre-se o ser-aí juntamente aos momentos de sua estrutura como ser-no-mundo. Tanto o nexos de remissões instrumentais, quanto a abertura do ser-com os outros, quanto a própria existência de cada um se abre juntamente ao ser disposto. Elaborou-se assim duas determinações essenciais da disposição, a abertura do estar-lançado e a abertura do ser-no-mundo.

O mundo é um constitutivo do ser-aí como ser-no-mundo, mundo este já a todo momento previamente aberto. Com base nessa abertura de mundo é que o ente intramundano vem ao encontro, o mundo deixa e faz com que o ente intramundano venha ao encontro. Essa abertura prévia do mundo é constituída como disposição. A circunvisão que guia a lida com o ente intramundano é constitutiva do mundo. Essa circunvisão é sempre uma visão já disposta de tal ou tal modo. Numa ocupação que assim se guia através de uma circunvisão, deixar e fazer vir ao encontro o ente intramundano é sempre um ser disposto, tem o caráter de ser atingido. É só com base nessa abertura como disposição que o ente intramundano pode ser descoberto como algo que causa resistência, mesmo num sentido “corporal” no qual descobrimos os “sentidos”. Assim, Heidegger caracteriza o *terceiro* caráter essencial da disposição: “*Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro*” (HEIDEGGER, 2015, p. 197, grifo do autor). É apenas para um ser-aí de algum modo disposto que o mundo pode ser descoberto na perspectiva dos entes intramundanos que são assim descobertos pela abertura do mundo. A descoberta primária do mundo é “obra” do “simples humor” (HEIDEGGER, 2015, p. 197).

É importante ressaltar a seguinte passagem: “É justamente na visão instável de humor variável do ‘mundo’ que o manual se mostra em sua mundanidade específica, a qual nunca é a mesma” (HEIDEGGER, 2015, p. 197). Isso significa que tudo aquilo que ocorre e acontece, o que “existe” e é de algum modo descoberto no mundo, como ente intramundano, isso tudo é sempre descoberto na perspectiva de uma determinada disposição. A mundanidade do mundo, como o mundo vai se mostrando a cada caso, é sempre uma descoberta afetada, disposta. Mesmo a descoberta teórica ou indiferente é justamente disposta numa disposição apropriada à teoria, ou numa indisposição caracterizada justamente por ser uma disposição.

Conclui-se assim uma primeira caracterização, no que concerne ao fundamental, da disposição de humor. São postos em relevo três caracteres essenciais da disposição: a disposição abre o ser-aí em seu estar-lançado, na maior parte das vezes e antes de tudo,

segundo o modo de um desvio que se esquia; a disposição é um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de copresença (co-ser-aí) e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo; na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro.

Em seguida, abordaremos a disposição do medo e da angústia. Uma vez que todo compreender humano é disposto, algumas disposições são mais propícias para abrir de modo mais originário o ser do ser-aí. As análises terão como intuito a posterior caracterização do tédio e a elaboração do lugar dessa disposição na analítica existencial.

Ademais, aqui cabe uma diferenciação entre disposições de humor mais cotidianas e rotineiras, caracterizadas por uma palidez, um “humor cinzento”, e disposições de humor fundamentais. As disposições fundamentais abrem o mundo de modo mais originário, isto é, são disposições de humor privilegiadas a partir das quais o ser-aí se dá diretamente a conhecer a si-mesmo de modo próprio.

Todos os humores “provém do ser-no-mundo” (SZ 136) (sempre como ser-com), mas disposições fundamentais ou humores originários (*Grundstimmungen*) provém da “raiz da essência do ser-aí” (GA29/30:238) [...]. Eles podem ser despertados por poetas e filósofos, e são distintivos por revelar diretamente o que outros humores revelam apenas indiretamente: o ser-aí como tal e os entes como um todo [o ente em sua totalidade]. (WITHY, 2021, p. 502)¹⁵

Em mais de um modo, entretanto, uma disposição de humor é uma disposição fundamental. E veremos que o tédio, em particular, será caracterizado como a disposição fundamental de nosso tempo¹⁶.

Uma disposição fundamental revela o ser-aí diretamente como tal. Se o ser-aí como tal é, propriamente, aquilo que a disposição fundamental revela, então é esta disposição fundamental que fundamenta outros humores: a disposição fundamental se constitui como condição de possibilidade dos humores mais corriqueiros. Apesar da raridade, a angústia e o tédio profundo fundamentam as disposições de humor cotidianas e corriqueiras, nas quais o ser-aí se revela a si mesmo em sua fuga de si.

¹⁵ “All moods “arise out of being-in-the-world” (SZ 136) (as always being-with), but fundamental attunements or ground-moods (*Grundstimmungen*) come from “the ground of the essence of Dasein” (GA29/30:238), from the homeland (GA39:88), or from being as adaptation (Ereignis; see, e.g., GA65:21). They can be awakened by poets and philosophers, and they are distinctive in that they directly disclose what other moods reveal only indirectly: Dasein as such and entities as a whole” (WITHY, 2021, p. 502)

¹⁶ “Ainda assim, Heidegger escolheu despertar o tédio profundo na GA29/30 porque esta é ou era a disposição fundamental da época. Mesmo que suprimida ou escondida, é o tédio que determina o que é e o que importa para nós.” (WITHY, 2021, p. 502)

“Still, Heidegger chooses profound boredom to awaken in GA29/30 because it is or was the fundamental attunement of the age. Even though it is suppressed or concealed, it is boredom that determines what is and what matters for us” (WITHY, 2021, p. 502)

Então disposições fundamentais ou humores-originários (*Grundstimmungen*) são fundantes em pelo menos dois sentidos: elas residem no fundo de nossa atual abertura para os entes, abrindo o mundo e o ser-aí para si mesmo, e elas podem fundar ou inaugurar novas eras ou mundos. Já que elas são fundantes desse modo, disposições fundamentais não são simplesmente mais penetrantes ou “profundas” que humores ordinários. Elas devem, de algum modo, tornar humores ordinários possíveis. (WITHY, 2021, p. 503)¹⁷

Como veremos posteriormente, a angústia fundamenta a possibilidade do medo¹⁸. De modo análogo, o tédio profundo fundamenta a possibilidade de modos superficiais do tédio. Bem compreendido, o ser-aí só pode ser afinado cotidianamente numa diversa gama de humores derivados por ser, como tal, o que é em sua disposição fundamental, ser o que ela revela.

Marco Casanova, em seu livro já citado *Tédio e Tempo*, caracteriza de modo mais incisivo uma disposição fundamental como uma disposição que retém o mundo descerrado. Toda disposição, como tal, abre o mundo, mas nem toda disposição retém o mundo assim aberto, e as disposições cotidianas e corriqueiras se caracterizam justamente por “fechar” o mundo já a todo momento aberto, de um modo paradigmático. Cabe às disposições, como a

¹⁷ “So fundamental attunements or ground-moods (*Grundstimmungen*) are grounding in at least two senses: they lie at the ground of our current openness to entities, opening the world and opening Dasein to itself, and they can ground or inaugurate a new age or world. Because they ground in this way, fundamental attunements are not simply more pervasive or “deeper” than ordinary moods. They must somehow make ordinary moods possible” (WITHY, 2021, p. 503)

¹⁸ Poderia-se dizer que o medo é angústia decadente, tal como o tédio superficial é o tédio profundo “perdido no mundo”. Aqui vale citar Albert Camus, que traz uma leitura sucinta da articulação heideggeriana desses diversos fenômenos: “Heidegger considera friamente a condição humana e anuncia que essa existência é humilhada. A única realidade é o “cuidado”, em toda a escala dos seres. Para o homem perdido no mundo e suas distrações, tal cuidado é um breve e fugido medo. Mas eis que esse medo toma consciência de si mesmo e torna-se angústia, ambiente perpétuo do homem lúcido, “no qual se reencontra a existência”. Esse professor de filosofia escreve sem tremor e na linguagem mais abstrata do mundo que “o caráter finito e limitado da existência humana é mais primordial que o próprio homem”. Ele se interessa por Kant, mas é para reconhecer o caráter limitado de sua *Razão pura*. Tudo isso para concluir, ao cabo de suas análises, que “o mundo nada mais pode oferecer ao homem angustiado”. A verdade desse cuidado lhe parece ultrapassar tanto, em termos de verdade, as categorias do raciocínio, que ele não para de pensar nisso e só fala disso. E enumera suas faces: de tédio quando o homem banal procura nivelá-lo em si mesmo e atordoá-lo, de terror quando o espírito contempla a morte.” (CAMUS, 2021, p. 36, grifo do autor) Aqui trata-se do tédio superficial que nivela o peso existencial do ser do ser-aí e vai buscar nas coisas no mundo os motivos de sua fuga “para o mundo”. Constatando a insuficiência dessas coisas em específico, fica-se no tédio em decorrência de tal situação. Ressaltamos, entretanto, que a leitura de Camus é filosoficamente interessada no que concerne à sua própria filosofia, a filosofia do absurdo, que não é compartilhada por Heidegger. De todo modo, a reviravolta existencial ocorre no ser-aí em direção à uma disposição “menos mundana”, menos determinada pelo mundo, em direção a um reencontro com sua própria existência: ou seja, o ser-aí é chamado a apropriar-se de si mesmo, de sua situação. Sartre também menciona o tédio, lendo a fenomenologia de Heidegger: “O fenômeno é o que se manifesta, e o ser se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um fenômeno de ser, uma aparição do ser, descritível como tal. O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição do *fenômeno de ser* tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário.” (SARTRE, 2001, p. 19, grifo do autor) Recolocando na terminologia de Heidegger aqui abordada: as disposições são modos de abertura do mundo e a fenomenologia é a descrição imediata dessa abertura, o tédio é um desses modos privilegiados para a tematização fenomenológica..

angústia e o tédio profundo, reordenar o mundo assim aberto para oferecer ao ser-aí uma compreensão mais apropriada.

Se, porém, todas as tonalidades afetivas se caracterizam exatamente pelo seu papel descerrador de mundo; senão é de forma alguma possível estar no mundo sem um modo específico de se encontrar disposto no mundo (*sich befinden in*), nem todas as tonalidades afetivas promovem uma retenção do mundo descerrado. Como vimos acima, a atmosfera aparentemente inexistente, que sustenta o automatismo cotidiano, não apenas descerra mundo, mas torna possível ao mesmo uma absorção no mundo, que obscurece a mundanidade do mundo enquanto tal e a determinação mesma do ser-aí enquanto ser-no-mundo: uma atmosfera que suspende o peso de ser que é constitutivo de um ente marcado por sua nadidade estrutural originária. (CASANOVA, 2021, p. 30-31)

Há disposições que abrem o mundo de modo esclarecedor para o próprio ser-aí, que o dispõe de possibilidades próprias de sua realização existencial, e outras disposições que facilitam o tratamento de tudo como coisa, no sentido de um aprontar desenfreado das ocupações cotidianas. As disposições mais comuns são do segundo tipo. O ser-aí se vê posto em meio ao mundo de modo que é pelo mundo absorvido, e então compreende tudo através do mundo, compreende tudo como mundano. Se tudo que é acessado pelo ser-aí é pré-compreendido no sentido de um automatismo, então aí não há possibilidade de compreensão para a própria mundanidade do mundo, para aquilo de onde emana e depende todo aprontar e todo fazer em meio a utensílios. Assim, o ser-aí mesmo se encontra alienado de si mesmo em prol de seu mundo, sem nem mesmo compreender o que é esse mundo no qual se encontra. O mundano não serve para explicar o mundo, e as disposições cotidianas só abrem para o ser-aí justamente o mundano, não a mundanidade como tal. Então o ser-aí se encontra totalmente absorvido *no* mundo, como ser-em-meio-ao-mundo. É preciso uma reviravolta disposicional para que o ser-aí encontre o mundo de modo que ele mesmo é elucidado no que concerne ao seu modo de ser. Uma disposição fundamental assim abre o mundo e retém o que é aberto, não obscurece a fonte do que é aberto.

Mesmo disposições como a melancolia, a tristeza, o enfado e o tédio, em suas dimensões mais superficiais, alteram o modo do acontecimento do descerramento, mas obscurecem o campo descerrado, na medida em que permitem mais ou menos intensamente a manutenção da absorção do ser-aí no mundo circundante, no mundo dos afazeres, das estratégias de lida e dissipação de tais tonalidades. Assim, é preciso um tipo muito particular de tonalidades, que Heidegger chama de fundamentais, para que seja possível não apenas o descerramento do mundo, mas também a manutenção do mundo descerrado e a experiência propriamente dita enquanto mundo. (CASANOVA, 2021, p 31)

Manter o mundo descerrado não significa manter o ente sempre em vista, mas manter descerrado aquilo em vista do que o ente é visado, a estrutura de fundo na qual o ente é. Casanova, então, conclui assim a caracterização das tonalidades afetivas fundamentais:

Em suma, as tonalidades afetivas fundamentais caracterizam-se precisamente pela suspensão da absorção no mundo em meio ao esvaziamento radical de todos os sentidos pretensamente positivos disponíveis na cotidianidade, pela consequente transformação do mundo circundante enquanto totalidade de significados sedimentados em um mundo insignificante, pela confrontação do ser-aí com o mundo enquanto mundo, assim como pela recondução do ser-aí à sua nidade estrutural. (CASANOVA, 2021, 33)

O mundo cotidiano, tão familiar, aberto pelas disposições corriqueiras, é o mundo repleto de significados sedimentados que encobrem justamente o mundo como tal, em sua origem. As disposições fundamentais possibilitam uma compreensão radical do mundo através do esvaziamento dos sentidos meramente disponíveis. Assim é possível uma compreensão apropriada do ser-aí de si mesmo.

1.6 O medo e a angústia

Heidegger parte para a caracterização do medo, desenvolvendo uma análise fenomenológica de uma disposição concreta, assim elucidando a estrutura da disposição como tal. O medo é analisado em três perspectivas: aquilo de que se tem medo, o ter medo e o pelo que se tem medo.

O *de que* se tem medo é aquilo que é amedrontador, “é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do que está à mão, ou do ser simplesmente dado ou ainda da copresença” (HEIDEGGER, 2015, p. 200, grifo do autor). O que se teme tem ou o caráter instrumental, um utensílio que se volta contra a ocupação, ou de algo no mundo “natural” simplesmente dado, ou de outro ser-aí que ameaça a existência em questão. Trata-se então de determinar o que é amedrontador como tal. O amedrontador vem ao encontro no “ter medo”, o que se tem medo possui o caráter de ameaça (HEIDEGGER, 2015, p. 200). Do que se implica o seguinte: “O que vem ao encontro possui o modo conjuntural de ser prejudicial. Ele sempre se mostra dentro de um contexto conjuntural” (HEIDEGGER, 2015, p. 200). Seguem-se maiores determinações, importa compreender que o amedrontador é sempre algo no mundo, um ente intramundano que aparece no horizonte mundano de um ser-aí. O amedrontador se aproxima, entendendo o próximo a partir da espacialidade existencial do ser-aí. “É, porém, aproximando-se na proximidade que o

prejudicial ameaça, pois pode chegar ou não" (HEIDEGGER, 2015, p. 200). O amedrontador sempre ameaça na perspectiva de uma possibilidade, sempre carregando a possibilidade de não efetuar o que ameaça. Porém, o que se teme é justamente a possibilidade da concreção da ameaça a qual se quer evitar. "Isso significa: ao se aproximar na proximidade, o prejudicial traz consigo a possibilidade desvelada de ausentar-se e passar ao largo, o que não diminui nem resolve o medo, ao contrário, o constitui" (HEIDEGGER, 2015, p. 200).

Em seguida, Heidegger aborda o *ter medo* ele mesmo, que libera a ameaça. O ter medo não é uma descoberta meramente do amedrontador, não é um momento de compreensão ou uma expectativa do futuro. O ter medo já sempre descobriu previamente aquilo de que se tem medo como algo a se temer, já sempre tem uma pré-compreensão disposta do que se tem medo, antes de todo pensar sobre. Só a partir do medo assim descoberto que se pode chegar a conhecer aquilo de que se tem medo e tentar esclarecer o que se teme. "A circunvisão vê o amedrontador por já estar na disposição do medo" (HEIDEGGER, 2015, p. 200). O ser-aí é sempre na possibilidade de ter medo, já tendo aberto o mundo para o amedrontador.

Aquilo pelo que se tem medo é justamente aquele que tem medo, isto é, o próprio ser-aí. O ter medo abre o ser-aí para si mesmo como aquilo pelo que se preza, pelo que se procura resguardar na descoberta do amedrontador. O medo assim desvela o ser-aí no ser de seu aí (HEIDEGGER, 2015, p. 201). Temer pela casa ou algum outro bem material, por exemplo, é só um modo específico pelo qual o ser-aí teme por si mesmo, na medida em que está ligado a essas coisas em sua existência como ser-no-mundo, já que ser-no-mundo também é ser-em-meio-ao-mundo, junto aos entes intramundanos e, em alguma medida, também como um ente dentro do mundo, cujo destino está ligado ao destino de outros entes intramundanos. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é um ser em ocupações junto a (HEIDEGGER, 2015, p. 201); é sempre um preocupar-se consigo mesmo ao modo de preocupar-se com coisas no mundo com as quais se ocupa junto. Estar em perigo ameaça justamente o estar junto do ser-aí. O medo mostra e vela o ser-aí, na medida que o abre predominantemente para si mesmo ao modo deficiente de um ser junto ao mundo, o abre na perspectiva de sua perda para si mesmo.

Assim se compreende o medo como disposição, na medida em que ter medo por ou ter medo de alguma coisa sempre abre "de modo igualmente originário, o ente intramundano em sua possibilidade de ameaçar e o ser-em no tocante ao estar ameaçado" (HEIDEGGER, 2015, p. 201). No entanto, há uma deficiência da compreensão no que concerne à compreensão ser-aí, uma vez que não se compreende de modo próprio, mas sempre, na disposição do medo, tomando-se como uma coisa junto ao mundo. Toma-se sua

finitude, ao modo de ser da existência, pela possibilidade de ser destruído como uma coisa simplesmente dada.

No temor, nós nos vemos jogados no mundo fático e ao mesmo tempo confrontados com a nossa fragilidade propriamente dita. O modo mesmo como o jogado se dá aí, porém, é caracterizado por uma retenção da absorção no mundo e por uma modulação de nossa fragilidade ontológica em uma fragilidade ôntica específica. Quando temo, sempre temo *algo*, que aparece como *temível*, precisamente na medida em que esse *algo temível* evidencia a minha vulnerabilidade ôntica, o fato de que algo sempre pode destruir a coisa que eu pretensamente sou. A questão, contudo, é que um ente ontologicamente indeterminado, um ente marcado por uma nadidade estrutural, ou seja, um ente dotado de caráter de poder-ser, jamais se constitui como uma coisa dotada de propriedades subsistentes, que podem ser destruídas por um algo também subsistente qualquer. Minha mortalidade, como Heidegger não cansa de mostrar em *Ser e tempo*, não provém do fato de que algum dia algo destruirá a coisa que eu sou, mas da necessidade, oriunda de minha própria nadidade, de ser sempre a cada vez a possibilidade de minha própria nadidade, de ser sempre a cada vez a possibilidade que sou no *tempo finito* de ser tais possibilidades, no tempo, ele sim, mortal. (CASANOVA, 2021, p. 35-36, grifo do autor)

“Decaído” no mundo, o ser-aí tende a compreender a si mesmo a partir do modo de ser das coisas simplesmente dadas no mundo. As disposições, não só em “frequência”, mas também em “tendência” para onde começam a se cristalizar, seguem essa compreensão mais imediatamente acessível para o ser-aí. Pois bem, a angústia, frente ao medo, é um medo que se compreende adequadamente a si mesmo. O medo, por sua vez, é uma angústia superficial ou angústia decaída na compreensão mundana do ser-aí por si mesmo. Desse modo, o ser-aí se vê como um ente simplesmente dado com propriedades subsistentes a serem destruídas por coisas no mundo, esquecendo sua constituição originária como ser ao modo de poder-ser.

Heidegger passa então a demais investigações acerca da compreensão como modo do ser-em, retomando a análise de outra disposição no capítulo seguinte. A angústia é uma disposição privilegiada que tem o poder de abrir de modo mais originário o ser do ser-aí, haja vista que todo compreender é disposto e algumas disposições proliferam as possibilidades de aberturas para o conhecimento.

No início do sexto capítulo, Heidegger caracteriza a disposição, pertencente ao ser-aí de modo essencial, como um modo de ser em que o ser-aí é trazido para diante de si mesmo e se abre para si em seu estar-lançado (HEIDEGGER, 2015, p. 246). Este estar-lançado é constitutivo de um ente também caracterizado por ser sempre suas próprias possibilidades e se compreender nessas possibilidades, isto é, projetar-se nessas possibilidades. Cabe a tarefa de compreender a unidade do estar-lançado e do projetar-se, unidade de facticidade e existência. A esses momentos estruturais do ser-aí também pertence

a decadência como o fato desse projetar-se a partir de um estar lançado que deságua no fato do tempo presente, no estar-junto ao mundo.

A disposição e a compreensão constituem a abertura do ser-aí, Heidegger coloca a questão acerca de uma disposição compreensiva na qual o ser-aí estaria aberto para si mesmo de um modo privilegiado, nomeando em seguida essa disposição de angústia. A angústia é “uma das possibilidades de abertura *mais abrangentes e mais originárias*” do ser-aí (HEIDEGGER, 2015, p. 248. grifo do autor). Nesse modo de abertura, o ser-aí se faz acessível de um modo mais simplificado.

Heidegger começa a abordagem da angústia com a sugestão de que, na angústia, o ser-aí se coloca diante de si mesmo a partir de seu próprio ser, assim o ente revelado na angústia chega a se determinar em seu próprio ser (HEIDEGGER, 2015, p. 250). Retoma-se uma análise anterior que constata que, de imediato e na maioria das vezes, o ser-aí é ao modo de uma fuga de si mesmo. Na fuga de si mesmo, o ser-aí não se coloca diante de si, mas justamente dele foge, numa espécie de perdição junto ao mundo. O desvio, de certo modo, conduz para longe do ser-aí. Que isso se dê desse modo, entretanto, não logra já a interpretação ontológica dessa fuga. O ser-aí precisa já se ter descoberto de algum modo para de si mesmo fugir, no sentido que somente na medida que o ser-aí se coloca essencialmente diante de si mesmo é que ele pode fugir de si mesmo (HEIDEGGER, 2015, p. 251).

No momento mesmo em que se foge de si mesmo, o ser-aí não pode carregar uma compreensão de si mesmo em tal achado como aquilo de que se foge. Abre, entretanto, uma possibilidade para a análise fenomenológica. “O desvio ôntico-existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial” (HEIDEGGER, 2015, p. 251).

Heidegger nota um parentesco fenomenal entre angústia e medo, do qual parte a análise da angústia. Esse indício reside em que ambos são mutuamente confundidos, ora tomando um pelo outro (HEIDEGGER, 2015, p. 251). Tanto o medo como a angústia ocorrem como fenômenos de fuga. No medo, a fuga se dá ante o ameaçador. O ameaçador, o de que se tem medo, é sempre um ente intramundano. Veremos que este não é o caso na angústia.

Distingue-se dois movimentos, o desvio da decadência e o fugir medroso de um ente intramundano. Na decadência, o ser-aí foge de si mesmo, tendo medo de certo modo, mas esse fugir como retirar-se é um fugir de si mesmo e não de algo intramundano. Assim, na decadência, aquilo de que o ser-aí foge não pode ser amedrontador, porque o amedrontador é um ente intramundano. O desviar da decadência não possui o caráter de uma fuga: neste ponto

Heidegger compreende, numa afirmação que ganhará o devido apreçamento posteriormente, que “o desvio da decadência funda-se na angústia que, por sua vez, torna possível o medo” (HEIDEGGER, 2015, p. 252).

O medo fora abordado na sua concreção ante o objeto do medo, aquilo de que se teme. Ao contrário, no tratamento da angústia falta, por assim dizer, o objeto do que se angustia. A abordagem que se dá à angústia, portanto, a persegue em sua fuga, como disposição da qual se busca se desenvencilhar. Isso mostra a angústia a partir da fuga na decadência.

Como disposição, as três perguntas colocadas ao medo também são adequadas na investigação dos momentos estruturais da angústia. Aquilo com o que a angústia se angustia, o angustiar-se mesmo e o pelo que a angústia se angustia.

A angústia é então revelada a partir da fuga decadente de si mesmo, inerente ao ser-aí: “*Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*” (HEIDEGGER, 2015, p. 252, grifo do autor). O com o que a angústia se angustia não é um ente intramundano. A ameaça da angústia não estabelece nenhuma conjuntura, modo de ser do manual intramundano, a ameaça não diz respeito a um poder-ser específico, determinado na situação do ser-aí. O com o quê é indeterminado, tal indeterminação não se dá por conta de um mero desconhecimento de o que seria que angustia o ser-aí, mas mostra que o ente intramundano como tal é “irrelevante”. Nada que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia angustiar-se (HEIDEGGER, 2015, p. 252). Disso decorre que o mundo, na angústia, possui o caráter de total insignificância.

Já que o ente intramundano como um todo é irrelevante, a ameaça da angústia não se aproxima de lugar algum, o ameaçador já está sempre “por aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 253). A angústia se angustia com o mundo como tal, revelando-se na fala de que é nada e não está em lugar nenhum aquilo que angustia na angústia.

Também o pelo quê a angústia se angustia é indeterminado, o por quê não é um modo específico de ser do ser-aí, ou uma possibilidade. Assim como o com quê, o por quê a angústia se angustia é o próprio ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 254). A angústia retira o ser-aí da perdição no mundo impessoal das ocupações, no qual o ser-aí se compreende a si mesmo a partir do mundo, se interpreta a partir do público. A angústia remete o ser-aí para seu próprio ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 254). A mesmidade do “com o quê” e do “pelo quê” a angústia se angustia também se estende ao angustiar-se mesmo, pois não é por uma situação delimitada que a angústia se angustia, mas pelo ser-no-mundo mesmo. Isso

evidencia que com o fenômeno da angústia se fez tema uma disposição privilegiada (HEIDEGGER, 2015, p. 255).

Veremos mais tarde que, na disposição do tédio, há um ofuscamento do mundo como o ente em sua totalidade. Tudo diz tanto e tão pouco. No tédio, tudo é nivelado numa certa insignificância, iremos tentar delimitar a diferença entre tédio e angústia. Na angústia, Heidegger prossegue, foge-se para o ente intramundano, a fim de que possamos da angústia nos resguardar na familiaridade tranquila do ente intramundano. A fuga foge do não sentir-se em casa, da estranheza inerente ao ser-aí enquanto ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 256).

1.7 O tédio e a angústia na preleção “O que é metafísica? (1929)”

Em *Ser e Tempo*, Heidegger não aborda a disposição do tédio, deixando para fazer uma primeira menção mais significativa, embora breve, na preleção de 1929 “O que é metafísica?”. A preleção é dividida em três partes: O desenvolvimento de uma interrogação metafísica; a elaboração da questão; e a resposta à questão. Abordando a questão o que é metafísica, Heidegger desenvolve uma interrogação metafísica com vistas a adentrar o cerne da metafísica mesma, ao invés de tratá-la “por fora”. Logo no começo diz “discutiremos uma determinada questão metafísica. Parece-nos que, desta maneira, nos transporemos imediatamente para o interior da metafísica” (HEIDEGGER, 2008, p. 113).

Não abordaremos aqui esse texto, já muito estudado, em maiores detalhes. Esquemáticamente, Heidegger compreende que um questionamento metafísico abarca sempre a totalidade da própria metafísica, e aquele que interroga a questão tem sua existência toda implicada na questão. É preciso desenvolver a situação na qual nos encontramos, a isso Heidegger responde que nossa existência é determinada pela ciência. Compreende-se, então, que a ciência é marcada por três dimensões bem determinadas: “referência ao mundo, postura, irrupção” (HEIDEGGER, 2008, p. 115). O decisivo na ciência é o mundo como referência ao ente (no sentido fixado em *Ser e Tempo* como âmbito de objetos¹⁹). Esta referência é conduzida por uma determinada postura. Neste fazer científico mesmo o homem irrompe na totalidade do ente. Nisso se configura que:

¹⁹ “1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo.

2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. ‘Mundo’ pode denominar o âmbito que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão ‘mundo’ usada pelos matemáticos, que designa o âmbito de objetos possíveis da matemática.” (HEIDEGGER, 2015)

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente — e nada mais.
 Aquilo de onde toda postura recebe a sua orientação é o próprio ente — e nada para além dele.
 Aquilo com que a confrontação investigadora acontece na irrupção é o próprio ente — e nada para além dele. (HEIDEGGER, 2008, p. 115)

Justamente no momento de afirmação da maior positividade, o ente e nada mais, o nada se faz presente como uma referência delimitadora. O nada é o que a ciência não quer saber sobre, mas quando se busca saber sobre a essência da ciência se recorre ao nada. A ciência trata do ente, e nada mais. O nada delimita negativamente o que não é objeto da ciência. É a partir do nada que se busca saber sobre a essência da ciência. O que acontece com este nada?

Heidegger compreende que o nada é mais originário do que a negação (HEIDEGGER, 2008, p. 116). Condizente com as investigações de *Ser e Tempo*, a negação como um ato do juízo não pode ter primazia, haja visto que somos a todo momento determinados faticamente pela nossa situação, nossos afazeres e envios. O contato imediato e que se dá numa primeira aproximação e na maioria das vezes com o negativo não se dá aos moldes de um juízo que nega determinada propriedade (predicado) a um ente. Implicitamente, temos a todo momento uma pré-compreensão do nada, e a partir dela compreendemos o não e a negação do ente. Como consequência disso, a cega obstinação do entendimento frente às coisas fica ameaçada, é preciso então nos debatermos com o nada. Surge a questão de encontrarmos esse nada a partir do que já foi compreendido no tópico anterior como disposição. É a partir de uma disposição compreensiva que podemos ter uma compreensão autêntica do nada, e é esse nosso interesse neste texto, no que diz respeito a análise do tédio.

O que seria então essa experiência com o nada? Heidegger aqui rejeita a noção de um nada figurado, como se o ente em sua totalidade tivesse que ser dado para somente então ser negado. O nada é anterior à negação. Se este é o caso, é necessário buscar a experiência originária com o nada. Uma importante diferença é realçada: embora não tenhamos contato, apreensão, da totalidade do ente, nos encontramos de todo modo postados em meio ao ente desvelado em sua totalidade. É impossível apreender o ente em sua totalidade, mas estamos já sempre em meio ao ente na sua totalidade em algum fazer compreensivo e disposto. Aqui o tédio se insinua como uma disposição que nos põe diante do ente em sua totalidade.

Parece, sem dúvida, que em nossa rotina cotidiana estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente em uma unidade de “totalidade”. Mesmo então e justamente então, quando não estamos propriamente ocupados com as coisas e conosco

mesmos, sobrevém-nos este “na totalidade”, por exemplo, no tédio propriamente dito. Este tédio ainda está muito longe de nossa experiência, quando nos entedia exclusivamente este livro ou aquele espetáculo, aquela ocupação ou este ócio. Ele desabrocha se “a gente está entediado”. O tédio profundo, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá, nos abismos do ser-aí, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, em uma estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente na totalidade. (HEIDEGGER, 2008, p. 120)

Com o desenrolar do argumento, vemos que o tédio não é aqui a disposição buscada. O tédio dispõe o ser-aí em meio ao ente em sua totalidade, ao modo de um nivelamento de todas as coisas, numa estranha indiferença. O que se busca, entretanto, é justamente o nada, compreendido num primeiro momento como a negação do ente na totalidade, embora essa compreensão seja recusada justamente por não fazer jus ao nada autêntico, ao compreender o nada como derivado da negação. De todo modo, aqui está posto de modo breve o que Heidegger irá trabalhar mais detalhadamente no curso do semestre de inverno de 1929/1930.

Voltemos à questão do nada, buscando trazer à compreensão o que constitui concretamente uma tonalidade afetiva [*Stimmung*], correlata a uma disposição, e o que ela pode. “Acontece no ser-aí do homem semelhante tonalidade afetiva, na qual ele seja levado à presença do próprio nada?” (HEIDEGGER, 2008, p. 121). Este acontecimento, de uma tonalidade afetiva, não é algo que se dá sem mais nem menos, alheio à própria existência do ser-aí, como se fosse uma mera propriedade ou acaso. Nessas aberturas do ser-aí para si mesmo torna-se patente o que somos como o quanto cada um anda, no que se está disposto para. O ser disposto é o que se é a todo momento. A disposição revela o ente em sua totalidade, à sua maneira, mas este revelar é simultaneamente “o acontecimento fundamental de nosso ser-aí” (HEIDEGGER, 2008, p. 120).

Aqui a análise da angústia como disposição reveladora do nada retoma as conclusões expostas no tópico anterior, advindas de *Ser e Tempo*.

A angústia não deixa mais surgir uma tal confusão [que ocorre no temor, na ânsia de salvar um isto determinado]. Muito antes, perpassa-a uma estranha tranquilidade. Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de... é sempre angústia por..., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e pelo que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma mera falta de determinação, mas a essencial impossibilidade da determinabilidade. (HEIDEGGER, 2008, p. 121)

Com essas considerações, conseguimos apreender sumariamente o que é uma disposição de humor, seus caracteres existenciais e seu papel na abertura do ser-aí para si mesmo. Passaremos em seguida à abordagem do tédio, trabalhada no curso ministrado no

semestre de inverno de 1929/1930. Tal curso de 1929 é o único momento em que Heidegger trabalha mais detidamente a questão do tédio, apesar de voltar a ser mencionada, sem maiores desenvolvimentos, nos *Seminários de Zollikon*, organizados pelo psiquiatra suíço Medard Boss,

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 “Was ist Metaphysik”, no resumo dos diálogos Heidegger-Boss, coetâneos mas independentes daqueles. (BORGES-DUARTE, 2006, p. 299-300)

Reproduzimos aqui a passagem em questão, de um diálogo de 6 a 9 de março de 1966, em Zollikon:

No tédio verdadeiro não se sente tédio apenas por algo determinado, mas sente-se tédio em geral. Isto é: tudo nos interpela igualmente pouco. No tédio [*Langeweille*], que quer dizer tempo logo, o tempo desempenha um papel como a palavra diz. Não há mais futuro, passado ou presente. No tédio acontece a solicitação não apreendida do ser. (HEIDEGGER, 2017, p. 208)

O tédio assim não determinado por qualquer coisa em específico é o tédio profundo, que carrega uma determinação própria ainda a ser a abordada. O ser tem uma solicitação negada ao ser-aí:

“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 deixa-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. (BORGES-DUARTE, 2006, p. 300)

Veremos como se dá essa experiência existencial pela qual a temporalidade do ser-aí é experimentada de modo diverso, isto é, a relação entre tédio e tempo. Essa consideração só se fará mais compreensível, entretanto, no terceiro capítulo, quando abordarmos a reviravolta existencial possibilitada pelo tédio profundo.

2 DAS FORMAS SUPERFICIAIS DE TÉDIO: DO “ENTEDIAR-SE POR” AO “ENTEDIAR-SE JUNTO A”

2.1 A tonalidade afetiva e o mundo

No curso ministrado no semestre de inverno de 1929/1930, Heidegger empreende o despertar de uma tonalidade afetiva fundamental que diz algo sobre o que hoje somos. A investigação começa com a elucidação do título “Conceitos fundamentais da metafísica”. Rapidamente se delineia que a filosofia não é ciência nem proclamação de uma visão de mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 3). Segue-se uma elucidação dos três momentos: mundo, finitude e singularização. Esses conceitos, como filosóficos, requerem um modo de acesso particular. É preciso que sejamos tomados por esses conceitos para os compreender²⁰. Aqui o conceito de metafísica é o mesmo que o compreendido na preleção de 1929 “O que é metafísica?”. A metafísica diz respeito ao ente em sua totalidade e de um modo que aquele que questiona está implicado na resposta em sua existência. Por isso, a filosofia não pode ser meramente ciência, que se pretende impessoal e que realiza um distanciamento com relação ao seu objeto de estudo. Também a filosofia não pode ser meramente visão de mundo²¹. Na filosofia como visão de mundo não se é tomado pelo conceito filosófico. Nessas considerações, o mais importante é que se compreenda o modo de acesso aos conceitos da filosofia:

²⁰ É significativo que Heidegger já tenha desenvolvida essa compreensão do papel do conceito na filosofia como fenomenologia desde o curso de 1923, *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*: “‘Conceito’ não é um esquema, mas uma possibilidade de ser, do instante, isto é, constitui este instante; um significado produzido, extraído; um conceito mostra a *posição prévia*, quer dizer, transpõe para a experiência fundamental; mostra a *concepção prévia*, isto é, exige o como do falar e questionar de alguém; ou seja, transpõe o *ser-aí* segundo sua tendência para a interpretação e a preocupação.” (HEIDEGGER, 2013, p. 22, grifo do autor). Essa concepção da atividade filosófica é tão constante em Heidegger que é mesmo retomada, com outra terminologia, em um curso uma década posterior (no semestre invernal de 1937/38 – *As questões fundamentais da filosofia*): “Por isso, se é que deve ser comunicado, o conhecimento da essência [i.e. a filosofia] precisa ser ele mesmo levado a termo uma vez mais por aquele que deve acolhê-lo. Dito de maneira mais exata, ele não pode ser comunicado no sentido da transmissão de uma proposição cujo conteúdo é simplesmente apreendido, sem que a fundação e a conquista sejam concomitantemente realizadas. O conhecimento da essência precisa ser a cada vez realizado novamente por si mesmo e acompanhado em sua realização, no sentido mais próprio do termo, ele precisa ser *co-realizado*.” (HEIDEGGER, 2017, p. 116) O conceito efetivamente realiza algo na existência que o compreende.

²¹ Conferir a discussão acerca da filosofia como visão de mundo desenvolvida em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, curso do semestre de verão de 1927, vol. 24 das obras completas. “Não obstante, a tese de que a formação de uma visão de mundo não pertence à tarefa da filosofia só se confirma com razão se pressupormos que a filosofia não se liga positivamente a um ente como este e aquele, posicionando-o. [...] Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendemos algo assim como *ser*.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 20, grifo do autor). A filosofia, portanto, não se coloca no trabalho concreto de formação de uma visão de mundo (não se vincula ao ente como este ou aquele), mas, antes, efetua uma investigação acerca do ser, compreendendo também inclusive o que possibilita ao ser-aí a formação de uma visão de mundo.

Mas, antes de tudo, nunca conceberemos estes conceitos e seu rigor conceitual se não formos primeiramente *tomados* pelo que eles compreendem. Este “ser tomado por”, seu despertar e seu cultivo vigem como o esforço fundamental do filosofar. Todo e qualquer “ser tomado por”, entretanto, advém de uma e permanece em uma tonalidade afetiva. Uma vez que o compreender e filosofar não são uma ocupação qualquer entre outras, mas acontecem no *fundo* do ser-aí humano, estas tonalidades afetivas, a partir das quais o ser tomado por e a compreensão filosófica se destacam, são sempre necessariamente *tonalidades afetivas fundamentais* do ser-aí, que constante e essencialmente transpassam e afinam os homens, sem que eles precisem reconhecê-las necessariamente como tais. *A filosofia acontece sempre e a cada vez numa tonalidade afetiva*. A compreensão filosófica funda-se em um ser tomado por e este em uma tonalidade afetiva. (HEIDEGGER, 2011, p. 9, grifo do autor)

Por esse motivo, foi abordado no primeiro capítulo o que consiste uma tonalidade afetiva, o humor aberto numa disposição. O tédio só é compreendido a partir de uma experiência concreta do tédio como um ser tomado. A filosofia começa a partir de uma tonalidade afetiva na qual já estamos metidos, por assim dizer, a partir de uma tonalidade afetiva que nos afina.

Aqui ecoa a mesma concepção de metafísica que no texto da preleção “O que é metafísica?”.

A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão. (HEIDEGGER, 2011, p. 13)

Não podemos de modo algum apreender a totalidade do ente. O conhecimento último do todo é algo não passível ao ser humano, com sua dimensão finita. No entanto, as tonalidades afetivas, e aqui está o interesse filosófico, para além de uma investigação “psicológica” do *Dasein*, “caracterizam-se justamente pelo fato de abrirem originariamente o ente na totalidade” (CASANOVA, 2021, p. 23). Compreendemos que uma tonalidade afetiva está em direta correlação com o mundo. O humor não é meramente uma forma de estar consigo mesmo, um tanto aborrecido por vezes, por exemplo. Pelo contrário, o humor do tédio descerra o mundo, a totalidade, abre o mundo como entediante. Uma coisa não é, sem mais nem menos, entediante. Que um livro seja entediante significa que o ser-aí para o qual o livro é aberto o descobre num modo de desinteresse que se demora, que dilata o tempo e imprime sobre o livro algo de entediante. O livro entediante só aparece como forma sobre o fundo de um mundo já “contaminado” por uma disposição entediante. Por isso que muitas vezes já caracterizamos o tédio não por algo de objetivo, algo como um “livro entediante”, mas como algo de subjetivo, como se o ser-aí em questão a todo momento nivelasse tudo a ele

exposto como algo mediano, desinteressante. Heidegger debate essa questão, de que modo e se é possível falar de uma “causalidade”, uma causa e efeito, no que diz respeito ao tédio, e se o tédio seria algo no “objeto” ou no “sujeito”. Essa questão, Heidegger conclui antes de apresentar sua descrição, distorce o fenômeno. Ainda veremos em maiores detalhes a descrição fenomenológica rigorosa desse fenômeno. De imediato, basta notarmos a relação entre tonalidade afetiva e mundo.

O conceito heideggeriano de disposição e a extensão desse conceito nas tonalidades afetivas pensadas como concreções ônticas da disposição enquanto existencial possuem uma ligação direta com o problema do mundo tomado como descerramento do ente na totalidade. (CASANOVA, 2021, p. 19)

Se o mundo não é algo simplesmente dado, um objeto ao qual o sujeito é contraposto, mas, antes, momento estrutural do ser-aí como ser-no-mundo, o ser-aí mesmo é mundo. A disposição não é algo psicológico à qual se contrapõe um mundo físico, objetivo. A disposição, como estrutura da abertura do ser-aí, como o aí deste ente, é, ela mesma, o mundo. A disposição não simplesmente abre o mundo, como se o mundo estivesse lá simplesmente dado e fosse então aberto pelo ser-aí. Que a disposição abra o mundo significa que o mundo como mundo já é sempre disposto.

Enquanto que a noção clássica de mundo afirma o mundo como a totalidade dos entes, o mundo (como conceito existencial) descrito por Heidegger compreende o ente em sua totalidade, algo que “acontece constantemente em nosso ser-aí.”

Em contraposição a essa totalidade estruturada pela soma ou pela extensão maximamente extensa dos entes por si subsistentes, então, Heidegger nos fala de um descerramento do ente na totalidade. Esse descerramento envolve por princípio uma noção fenomenológica de totalidade, que se aproxima da descrição da totalidade como horizonte de manifestabilidade de tudo o que é e pode ser. O mundo enquanto abertura do ente na totalidade funciona, em verdade, como horizonte a partir do qual tudo que se mostra pode, pela primeira vez, mostrar-se enquanto tal. (CASANOVA, 2021, p. 22)

Que o mundo, “através” de uma tonalidade afetiva, manifeste o ente na sua totalidade não significa obviamente que temos uma intuição ou compreensão da totalidade do ente, mas que tudo é reestruturado segundo um determinado humor. Uma tristeza, por exemplo, não significa uma alteração dos batimentos cardíacos e liberação de certas substâncias no cérebro: as alterações meramente somáticas não tocam na tristeza como tristeza. A tristeza reestrutura o espaço existencial como um todo: não é algo meramente “psicológico”, mas se enraíza nas coisas mesmas.

2.2 O despertar de uma tonalidade afetiva fundamental do nosso filosofar atual

Retomemos brevemente o que foi abordado até aqui. Apontamos a relação entre ser-aí e mundo. A disposição de humor é um constitutivo estrutural do ser-aí, a abertura de seu ser, o aí. O ser-aí existente está sempre afinado num determinado humor. Este humor abre o mundo, o mundo do ser-aí cada vez em questão, num leque diverso de possibilidades. Há que se ter em mente que o mundo não é meramente a totalidade dos entes simplesmente dados dentro do mundo. O “mundo”, nesse conceito tradicional, é constituído por isto ou aquilo que a cada vez o ser-aí *descobre*, tendo o caráter de descoberta [*Entdecktheit*]. Pelo contrário, o mundo, como conceito existencial, não é nunca descoberto pelo ser-aí, mas primeiramente *aberto*, constituindo uma abertura [*Erschlossenheit*], e é a partir dessa abertura de mundo que o ente aí simplesmente dado é a cada vez descoberto. Mas esta abertura mesma nunca é padronizada ou formalmente uma abertura qualquer, é sempre uma abertura marcada desde o princípio por uma disposição. Sendo assim, até mesmo no fazer filosófico abrimos um mundo desde determinada disposição. Heidegger investiga, tal como o título indica, “conceitos fundamentais da metafísica”. A metafísica investiga o ente em sua totalidade e de um modo que aquele que coloca a questão está igualmente implicado na investigação. O ente em sua totalidade, e não meramente a totalidade dos entes simplesmente dados, é o mundo. Cabe então colocar a questão metafísica a partir de uma disposição privilegiada, já que a investigação metafísica sempre retoma o ser-aí que investiga como implicado na questão, e assim retomando o ser-aí, de tal ou qual modo disposto, abre o mundo numa determinada envergadura para a compreensão. É a partir desse ponto que surge a necessidade e a indicação de uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar atual, disposição que é nomeada de tédio.

Com isso, delineamos a tarefa inicial da preleção: o despertar de uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar (HEIDEGGER, 2011, p. 77). Como, porém, despertar uma tonalidade afetiva? “não é justamente isto o que menos se deixa inventar, mas que sempre se abate sobre alguém; não é justamente isto que não estamos em condições de impingir, mas se conforma por si mesmo?” (HEIDEGGER, 2011, p. 78). Como produzirmos em nós algo como uma alegria ou uma tristeza genuína, como despertar uma ou outra tonalidade afetiva? Num primeiro momento, parece que só poderíamos constatar uma tonalidade afetiva presente. No entanto, também não é possível constatar sem mais nem menos uma tonalidade afetiva como um fato, uma tonalidade afetiva não é uma coisa

simplesmente dada, um ente intramundano. Surge e se torna problemática a relação entre o ser-aí e sua tonalidade afetiva, se é um mero ter e qual o sentido de se ter uma tal tonalidade afetiva. Percebemos então que não cabe à tonalidade afetiva meramente ser possuída, como tal ela exige que se esteja por ela correspondentemente afinado (HEIDEGGER, 2011, p. 79). O modo de acesso a uma tonalidade afetiva, portanto, não é uma constatação objetiva. À afirmação da existência de uma tonalidade afetiva fundamental não pode se objetar que não temos uma constatação dessa tonalidade afetiva. Conquistamos com isso a compreensão de que não se constata uma tonalidade afetiva, mas a despertamos.

Mas o que significa o despertar? Aquele que dorme está ausente, embora esteja justamente aí, junto às coisas no mundo enquanto dorme, enquanto está ausente. Também com a tonalidade afetiva acontece o mesmo, ela já está aqui e se faz presente, embora não esteja presentemente avivada. Com essa compreensão se vai de contra o princípio, vigente tradicionalmente na filosofia, da não-contradição, pois a disposição está e não está aí. No escopo das investigações fenomenológicas, frequentemente nos deparamos com a contradição como uma consequência do modo de ser do ser-aí. A ontologia do ser-aí não se dá sob as mesmas regras da lógica que investiga o ser simplesmente dado. Isso torna o contraditório na tonalidade afetiva ainda mais expressivo, como um elemento positivo a seu respeito. Por isso é preciso abalar este princípio da metafísica (HEIDEGGER, 2011, p. 79).

Com o despertar de uma tonalidade afetiva não se propõe torná-la meramente consciente: “quando tornarmos consciente uma tonalidade afetiva, a fim de conhecê-la e de especificamente torná-la tão somente um objeto do saber, alcançamos o contrário de um despertar” (HEIDEGGER, 2011, p. 80). Nesse caso, a disposição como disposição é ela mesma destruída, transformada num objeto para a contemplação que a constata. Despertar uma tonalidade afetiva não é o mesmo que torná-la consciente e a diferença entre sono e o despertar não é assimilável a inconsciente e consciência. Do mesmo modo, essa compreensão agora obtida nos mostra que é insuficiente tomar o ser humano como um animal racional, ou de qualquer modo alguma outra definição de ser humano bipartida entre um elemento corpóreo e outro anímico. Se a tonalidade afetiva não é esclarecida com a diferença entre consciência e inconsciente, também a diferença entre corpo e alma na definição tradicional do ser humano não serve para compreender as tonalidades afetivas.

Esta concepção do homem enquanto ser vivo que possui, além do mais, razão conduziu a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas. O despertar da tonalidade afetiva e a tentativa de conquistar através de um empenho fundamental este algo estranho coincidem, por fim, com a exigência de uma

completa reestruturação de nossa concepção do homem. (HEIDEGGER, 2011, p. 81)

E é para essa reestruturação da concepção do homem que Heidegger aponta logo em seguida, seguindo os esforços de *Ser e Tempo*. O ser-aí, como um estar-aí, é sempre um estar-fora de si junto ao mundo. Este mundo no qual se está, entretanto, não precisa coincidir com o mundo fático no qual se vive. É patente o exemplo de uma pessoa distraída, que justamente está consciente, no sentido de uma intencionalidade da consciência, pensando em algo diverso da situação na qual se encontra, e que não dá atenção: de fato, o ser-aí em questão está aí, em se direcionando para algo. E não só isso, ele está consciente, apesar de que o argumento em questão mostra justamente o quão o ser-aí, no estar presente ou ausente, não pode ser assimilável ao conceito de consciente ou inconsciente. Sempre estamos presentes nas situações nas quais nos encontramos a todo momento, embora isso não signifique que estamos totalmente em sintonia com essas situações: também podemos estar junto a “outros pensamentos”.

Quantas vezes, em uma conversa em sociedade, “não-estamos-aí”, quantas vezes achamos que estávamos *ausentes*, sem que nesta situação estivéssemos dormindo? Este não-estar-aí, este estar-fora, não tem nada em comum com a clareza da consciência e com a inconsciência em sentido corrente. Ao contrário, este não-estar-aí pode ser deveras consciente. Em um tal estar-ausente, estamos justamente ocupados com nós mesmos, se não com um outro. (HEIDEGGER, 2011, p. 82, grifo do autor)

Aqui compreendemos que, assim como muitas vezes estamos presentes, por exemplo, numa reunião, sem que estejamos de fato ali, também o sono é uma espécie de estar ausente em meio ao estar presente. Tanto um como outro caso não pode ser assimilável ao estar consciente ou inconsciente.

Este caráter de estar-fora no sentido de estar ausente de uma reunião só é possível pelo modo como o homem é, pelo seu caráter de ser-aí. “À essência do ser-aí pertence, enfim, este estar-fora” (HEIDEGGER, 2011, p. 83). Assim se determina o modo como o homem é desde que esse modo possibilita o estar-fora e com isso os fenômenos de ausência, o estar dormindo ou estar distraído. Disso resulta que a diferença entre consciente e inconsciente não é uma diferença primária. Que uma tonalidade afetiva tenha que ser despertada significa que ela está aí e não está aí, tem o mesmo caráter de ausência e presença que o ser-aí, “ela mesma tem algo em comum com a essência mais intrínseca ao ser do homem: com o seu ser-aí” (HEIDEGGER, 2011, p. 83).

Com a relação entre o ser-aí e sua tonalidade afetiva, Heidegger contrapõe o modo de ser do ser-aí ao ser simplesmente dado de uma pedra. Enquanto que a pedra tem como o não ser simplesmente dado o contrário de seu ser, o estar ausente do ser-aí é um modo de ser mesmo desse ser-aí (HEIDEGGER, 2011, p. 85). A ausência é algo de positivo para o ser-aí, o estar dormindo da tonalidade afetiva ainda não desperta não é o não ser simplesmente dado de uma pedra em seu ecossistema, por exemplo. Despertar uma tonalidade afetiva é um deixar ser da tonalidade afetiva (HEIDEGGER, 2011, p. 85), esse deixar ser pressupõe o ser-aí em seu estar fora. O estar-fora e “a ausência em suas diversas formas, não é, por fim, o contrário excludente do ser-aí, mas inversamente: todo e qualquer ser-fora pressupõe o ser-aí” (HEIDEGGER, 2011, p. 85). Com isso se esclarece que a ausência e a negatividade em geral, no que concerne ao ser-aí, e que justamente possibilita as tonalidades afetivas, é um constitutivo do modo de ser deste ente.

Heidegger então conclui: “as tonalidades afetivas não são nenhum ente”; “as tonalidades afetivas não são, como se pensa, tampouco o mais inconstante e fugido” (HEIDEGGER, 2011, p. 86). Seguem-se alguns esclarecimentos: da tonalidade afetiva não se pode dizer que ela está numa interioridade, e também não num lado de fora. “A tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí-comum” (HEIDEGGER, 2011, p. 87).

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

Nenhum ente, mas o jeito de ser de um ente; não o que há de mais fugaz, mas a constituição que dá ao ser-aí sua consistência própria.

Heidegger então busca em certos pensadores quatro interpretações de nossa situação atual. Com esse debate, poderia se aclarar alguma pista quanto a uma disposição fundamental de nosso ser aí atual. Trata-se de uma discussão com Oswald Spengler, Ludwig Lages, Max Scheler e Leopold Ziegler. As quatro interpretações, entretanto, remontam a Nietzsche como uma fonte comum: o que se fala acerca da vida e do espírito é o que Nietzsche tem em mente com o título de dionisíaco e apolíneo (HEIDEGGER, 2011, p. 93).

Com essas quatro interpretações de nossa situação atual, que remontam a Nietzsche, se ganha, afirma Heidegger, um diagnóstico da cultura.

Nós mesmos, porém, não somos de modo algum tocados por esta determinação de nosso lugar levada a termo segundo o ponto de vista histórico-mundial – para não falar em sermos tomados por ela: por este cômputo e por este balanço de como se encontram as coisas em nossa cultura. Em contrapartida, o todo produz sensação: que sempre significa um aquietamento não declarado, e, de qualquer modo, uma vez mais aparente, mesmo que também um tipo apenas literário e de uma vitalidade fugaz característica. (HEIDEGGER, 2011, p. 97-98)

O quadro de interpretações de nosso tempo ganha uma aura indiferente, apesar de se movimentar num aparente engajamento e interesse. Percebe-se que esta filosofia da cultura só chega à apresentação do homem, mas nunca ao seu ser-aí (HEIDEGGER, 2011, p. 99). É a partir do “erro” quanto à nossa situação essencial que Heidegger retira sua resposta. Que as concepções de filosofia da cultura encontrem tanta escuta entre nós é um achado, uma pista do que de fato se dá no ser-aí.

Perguntamos agora novamente: o que acontece aí de mais a mais, para que estes diagnósticos da cultura, ainda que de maneiras totalmente diversas, encontrem escuta junto a nós? O que acontece aí para que esta jornalística mais elevada preencha ou mesmo delimite acima de tudo o nosso espaço “intelectual”? (HEIDEGGER, 2011, p. 100)

Por mais sucinta²² que essa consideração seja, e Heidegger não pretende que seja de outro modo, chegamos ao fim à descoberta ou alusão acerca da tonalidade afetiva em questão. Para Heidegger, o patente é que todas essas vertentes de filosofia da cultura não toquem no essencial e falem acerca do homem a partir de fora numa espécie de apresentação. Isso constata uma fuga ante ao que há de decisivo. Ao final de cada vertente dessa filosofia da cultura se dá um prognóstico acerca do papel do ser humano, a necessidade desse papel manifesta uma patente indiferença.

²² A brevidade com que Heidegger justifica a escolha da tematização do tédio como tonalidade afetiva fundamental de nossa época é aludida por Casanova, suspeitando da técnica moderna como real motivador da centralidade do tédio, que tratamos na introdução. “A questão, com isso, passa a ser: até que ponto é possível pensar a medida epocal do mundo fático que é o nosso como uma medida que encontra no tédio profundo a sua atmosfera fundamental? O que faz com que seja possível falar de uma ligação essencial entre a medida vinculadora de nossa época e o tédio profundo? Se a filosofia da cultura levada a termo, segundo Heidegger, sob os auspícios da distinção nietzschiana entre apolíneo e dionisiaco se revela apenas como um sintoma do vazio que habita o espírito contemporâneo, de que, afinal, esse sintoma é às últimas consequências sintoma? Em suma: qual é a ligação propriamente dita entre técnica, vazio e tédio? Em que medida essa ligação não se mostra como uma simples hipótese de um pensador obscuro, mas como uma articulação plena do sentido mesmo que articula todos os fenômenos de nossa época” (CASANOVA, 2021, p. 84)

Nós nos tornamos tão *insignificantes* para nós mesmos que carecemos de um papel? Por que não encontramos mais nenhuma significação para nós mesmos, nenhuma possibilidade de ser essencial? Por que uma *indiferença*, cuja razão de ser não conhecemos, boceja em nós diante de todas as coisas? [...] O que acontece aí? – perguntamos novamente. É preciso primeiramente que nos tornemos uma vez mais interessantes? Por que é que *precisamos* fazer isto? Talvez porque fiquemos *entediados* conosco, com nós mesmos? O próprio homem teria ficado entediado consigo mesmo? Por que isto? *Por fim, tudo se passa conosco de um tal modo que um profundo tédio se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa por sobre os abismos do ser-aí?* (HEIDEGGER, 2011, p. 101, grifo do autor)

O diagnóstico oferecido faz justamente o contrário do que se propõe, nos desconectam de nós mesmos. É nessa busca por um diagnóstico, no falar desse jornalismo acerca da situação humana, é que se deve compreender a disposição fundamental do nosso filosofar atual.

Safranski sintetiza bem o teor geral da discussão:

Nas reflexões sobre a latência cotidiana do tédio, Heidegger chega a falar na situação espiritual do tempo. Na cultura contemporânea espalha-se amplamente um mal-estar. Ele cita Spengler, Klages, Scheler e Leopold Ziegler como autores que formulam isso. Com poucas palavras Heidegger liquida os diagnósticos e prognósticos deles. Pode ser tudo interessante e espirituoso, mas sejamos honestos, diz Heidegger, na verdade isso *não nos toca. Ao contrário, tudo isso é sensacionalismo, e isso significa sempre um apaziguamento não admitido mas evidente* (GA 29/30, 112). Por quê? Porque *nos dispensa de nós mesmos, e nos anima a nos refletirmos em uma situação e um papel dentro da história do mundo* (GA 29/30, 112). Ali realizam-se dramas nos quais nós podemos nos sentir sujeitos da cultura. Até opressivas visões de naufrágio lisonjeiam nosso sentimento de nosso próprio valor, ou melhor, nossa necessidade de nos representarmos e nos vermos representados. Heidegger encerra sua crítica a esse tipo de diagnóstico filosófico do tempo com um comentário apodítico: *essa filosofia só atinge a re-presentação (Dar-stellung) do ser humano, mas nunca o seu dasein* (GA 29/30, 113). Mas no abismo do dasein espreita o tédio, do qual a vida procura refúgio nas formas de representação. (SAFRANSKI, 2013, p. 237, grifo do autor)

Ao fim, numa questão retórica, o tédio profundo é afirmado como a tonalidade afetiva fundamental procurada.

Mas iremos nos encontrar através do aceno em direção àquele *tédio profundo*, que talvez nenhum de nós conheça a princípio? Este questionável tédio profundo deve ser mesmo a *tonalidade afetiva fundamental procurada* que vale a pena ser desperta? (HEIDEGGER, 2011, p. 102, grifo do autor)

Que esse tédio permaneça questionável, isto é, que não saibamos dele nada mais que uma indicação, faz parte da situação essencial em que vivemos. Não sabemos acerca deste tédio: isto não quer dizer que ele não nos afine, mas que ele se constitui de tal modo

como aquelas disposições um tanto mais amenas que, justamente pela sutileza, determinam mais fortemente o ser-aí.

De início e na maioria das vezes, só certas tonalidades afetivas nos tocam. Tonalidades afetivas que irrompem em direção a certos “pontos extremos”: alegria, tristeza. Já menos apreensíveis são um leve temor ou uma satisfação que se espalha amplamente. E o que aparenta não estar de modo algum aí, e, porém, está aí é justamente aquele não-estar-afinado, no qual não estamos nem mal nem “bem”-humorados. (HEIDEGGER, 2011, p. 89)

Desse modo, cabe achar um ponto de partida seguro a partir do qual possamos tematizar o tédio, já que a atitude ordinária frente ao tédio é sua fuga, a tentativa de com ele desvincular-se. O tédio é algo no ser-aí que é alheio ao ser-aí, que procuramos não saber sobre ele. Essa atitude a partir da qual podemos tematizar o tédio é o passatempo. Com efeito, buscamos nos evadir do tédio a todo momento, de tal modo que talvez o tédio seja uma motivação mais originária na nossa vida cotidiana no mundo que justamente as coisas que no mundo se fazem presentes como a motivação de nosso agir. Não a distração ou o nosso interesse fortuito pelas mais diversas coisas que apelam nossa curiosidade, mas o tédio profundo como uma disposição velada de nossa existência.

De imediato, pensamos o contrário. O mais comum é que estejamos “contentes” na nossa vida diária com as coisas no nosso cotidiano. De imediato e no mais das vezes, estamos entretidos com o mundo, estamos por ele tomado numa espécie de correspondência temática: nosso humor é correspondente ao desenrolar das nossas ações e do que acontece no nosso mundo. Essa descrição tem certa validade, e é assim que Marco Casanova começa o seu tratamento acerca do tema.

Com isso, o tédio parece estar essencialmente ligado à quebra de um determinado ritmo existencial, à incapacidade de prosseguirmos a dinâmica de nossos afazeres cotidianos, à interrupção de nosso movimento automático de preenchimento dos momentos com ações – sendo que essa quebra, essa incapacidade e essa interrupção são pensadas como completamente externas à existência, como traços subsistentes de certas coisas ou estado de coisas. (CASANOVA, 2021, p. 5)

Tal como uma coisa no mundo, o tédio de imediato é visto como um obstáculo que devemos nos desvincular. Isso torna a coisa toda cada vez mais impressionante. Digamos que uma pessoa seja muito atarefada. E então, num final de semana ou estando de férias ela se depara com a experiência de não fazer nada e com um incômodo em relação a esse não fazer. O que aconteceu? Que coisa no mundo que é esse tédio a que ela se abateu? Ora, é notável que o tédio é um fenômeno de sua própria existência, e não um mero empecilho externo,

como poderia ser uma tempestade que nos impossibilita de comparecer a um evento. De todo modo, o tédio é sentido, de modo imediato, como um tal empecilho. Se assim o fosse, entretanto, a filosofia não teria nada a dizer acerca do tédio.

Não é assim que se dá. O tédio profundo como uma tonalidade afetiva fundamental é mais originário que a lida cotidiana. A lida cotidiana, o engajar-se perdido nas distrações do mundo é já uma fuga do tédio. Neste engajar-se o ser-aí não está menos entediado por estar mais ocupado. O ocupar-se é um esquecer-se acerca do tédio, um não deixar o tédio estar acordado. É nesse sentido que se deve despertar a tonalidade afetiva do tédio: não tomar as ocupações no mundo como o mais originário e o tédio como uma mera exceção. Neste ponto é importante fazer uma breve observação: a tarefa da preleção de despertar o tédio, contudo, não significa que, presenciando a preleção de Heidegger deveríamos então nos sentirmos entediados, como se a pretensão fosse criar um tédio superficial, uma inquietação desoladora frente a uma aula “entediante”. A tarefa da preleção é despertar um tédio essencial que diga respeito ao que somos hoje, num sentido histórico.

A tarefa da preleção, em suma, é deixar que o tédio que *dormita* em nosso horizonte histórico enquanto tal venha à tona e nos afine. Não que ela busque nos entediar: isso colocaria a obra em uma relação superficial com o tédio. Não. O que ela procura empreender é, sim, enraizar nossa experiência de mundo no tédio como tonalidade afetiva fundamental. (CASANOVA, 2020 p. 81-82, grifo do autor)

Em seguida, Heidegger adverte que não devemos partir para analisar essa tonalidade afetiva sem mais nem menos. Isto seria como submeter um estado mental, um estado anímico, a uma consideração teórica. Esse procedimento justamente distorce a tonalidade afetiva. Deve-se, pelo contrário, partir da tonalidade afetiva em seu movimento mesmo dentro da existência: o que acontece conosco quando nos encontramos entediados? O que nos entedia nessa situação entediante?

Não partimos propriamente do tédio, mas sim da determinação essencial do que entendia. Dito formalmente, a determinação essencial do que entedia é o que transforma algo entediante no que é, quando ele é entediante. (HEIDEGGER, 2011, p. 109)

Com essa colocação, nos deparamos com o caráter de causalidade que é pressuposto pela compreensão ordinária da experiência do tédio. Muitas vezes nos referimos a algo como entediante. Nessa compreensão mediana, que toma um livro, um filme, uma situação como entediante, o tédio aparece como algo que acomete de fora o ser-aí a cada vez. O tédio seria uma coisa objetiva no mundo que acontece e afeta um sujeito, tal como uma

mudança climática. Ora, é evidente que essa interpretação se move no paradigma da filosofia moderna, que afirma uma dualidade entre sujeito e objeto, por Heidegger criticada. À diferença do que ocorre com fenômenos naturais, experiências existenciais, como o tédio, não podem ser interpretadas segundo o esquema da relação entre causa e efeito (HEIDEGGER, 2011, p. 117), por mais válida que esta relação seja no que concerne a investigação de fenômenos naturais. Não obstante, o entediante é sempre aquilo que afina o ser-aí previamente dis-posto em conformidade com a tonalidade afetiva do tédio. O livro entediante precisa ser algo a ser considerado no advento do tédio. O livro entediante nos afina na disposição do tédio. O livro tem “algo da possível tonalidade afetiva em nós” (HEIDEGGER, 2011, p. 117): ele não causa o tédio, sem mais nem menos, mas é ocasião a partir da qual o tédio em nós é despertado.

Nisso compreendemos o que concluímos anteriormente, mostra-se mais uma vez que é o tédio que é mais originário em relação à nossa lida cotidiana no mundo. Com efeito, não é por causa de algo entediante no mundo que podemos nos sentir entediados, por vezes. Mas, pelo contrário, é por já sermos sempre na tonalidade afetiva e na possibilidade de um despertar do tédio é que o livro pode nos aparecer como entediante. “Apesar de estar no interior, a tonalidade afetiva gira ao mesmo tempo em torno da coisa no exterior” (HEIDEGGER, 2011, p. 117). O livro só pode ser entediante para um ser-aí que descobre as coisas em seu mundo e está, igualmente, na possibilidade de ser afinado pelo tédio. A anterioridade não é do entediante ante ao ser-aí entediado, mas da tonalidade afetiva do tédio, presente como possibilidade do ser-aí, ante o mundo a cada vez descoberto. O que é entediante não é uma coisa, não é redutível a um ente no mundo simplesmente dado, mas é um ente intramundano que se mostra como entediante desde que afine o ser-aí como tal, que já é na disposição do tédio como sua possibilidade. O entediante não é algo objetivo no mundo, mas relativo situacionalmente para cada ser-aí.

Mas não se daria do mesmo modo em relação à combustão de um material inflamável? O gás inflamável só poderia entrar em combustão por já ter nele a propriedade de ser inflamável, de ser fisicamente disposto de modo a ter a combustão como sua possibilidade, uma vez que entre em contato com tal ou qual reagente. E, no entanto, há uma diferença nessa aparente correlação entre o entediar-se no ser-aí com o livro e o entrar em combustão do gás que tem a propriedade simplesmente dada de ser inflamável. A diferença é que, no que concerne ao ser-aí, a possibilidade de ser disposto num tédio não é nenhuma propriedade simplesmente dada de seu ser; também não é nenhum predicado do livro “causar tédio ao ser objeto de leitura de um ser humano”. O “livro entediante” não é uma coisa que

causa no ser-aí o tédio: no livro não encontramos nenhuma propriedade simplesmente dada na forma de uma predicação “em contato com o ser-aí, tem o efeito de o entediar”. O tédio é muito mais algo “da responsabilidade” do ser-aí em sua situação a cada vez dada, não algo que o advém do qual ele não pode ter nenhum poder sobre. Por isso mesmo o tédio não é objeto de uma ciência com a qual se possa desenvolver uma previsão do tempo. Não é corriqueiro ouvir nas rádios: “Às três da tarde desta quarta-feira nublada de outubro use o guarda-chuva, prevemos tédio forte.”

2.3 O passatempo como modo de acesso à tematização adequada do tédio e o ser entediado-por... como uma primeira forma de tédio

Como então colocar a questão acerca do modo de acesso adequado ao tédio? Rejeitamos a dualidade entre sujeito e objeto. Igualmente, vimos que a relação causa e efeito não é adequada para a explicação dos fenômenos da existência como *Dasein*. Não há um objeto entediante, mas o tédio como uma disposição de humor não é indiferente às coisas presentes no nosso mundo cotidiano. O tédio é de algum modo despertado pelo entediante. Ora, esse despertar mesmo é o ponto de partida adequado para a tematização de uma tonalidade afetiva. Não devemos constatar ou falar sobre uma disposição, mas permanecer no desdobrar de seu despertar, seguindo o modo como o ser-aí mesmo lida com esse despertar.

Se o entediante e o que está entediando, e, em unidade com eles, o tédio são algo que nos é desconfortável, que *não* queremos deixar surgir, de que buscamos imediatamente nos livrar quando surgem; se o tédio é algo *contra o que* nos encontramos no fundo e desde o princípio, então ele se revelará originariamente enquanto um tal, contra o qual nos encontramos, aí *onde* nos livramos dele - quer consciente ou inconscientemente. Isto acontece onde criamos para nós um tempo curto em contraposição ao tempo longo do tédio: onde, com este intuito, *passamos o tempo* a cada vez desta ou daquela maneira. Exatamente aí onde nos contrapomos *a ele*, ao tédio, é preciso que ele queira se afirmar: aí, onde ele entra em cena de tal maneira, é preciso que ele se *nos imponha* em sua essência. (HEIDEGGER, 2011, p. 121, grifo do autor)

Em contraposição ao tédio, em alemão literalmente “tempo longo”, buscamos o passatempo, um modo de fazer o tempo passar mais rápido, de encurtar o tempo, de fugir do tédio. A partir deste passatempo mesmo, como fuga do tédio, devemos despertar esta tonalidade afetiva. Nós “precisamos tomá-lo do modo como nos movemos nele: no modo como buscamos simultaneamente nos livrar dele” (HEIDEGGER, 2011, p. 121). Vemos então que o direcionamento pela tematização do entediante enquanto tal só nos foi útil negativamente para afastarmos a tematização corrente do tédio. Ao contrário, cabe agora

interpretarmos o ser-entediado por e o entediar-se junto a... Estes dois momentos do tédio, ou dois modos pelos quais somos afinados pelo tédio, Heidegger caracteriza-os em sua diferença. Veremos que trata-se de duas formas superficiais de tédio, às quais se contrapõe uma última, o tédio profundo.

Em meio ao ser-entediado por algo, somos mantidos presos pelo entediante: ainda não o deixamos propriamente livre. Por razões quaisquer, somos dominados por ele e estamos ligados a ele; e isto mesmo que anteriormente tenhamos nos entregue livremente a ele. Em contrapartida, no entediar-se junto a... já se realizou um certo descolamento ante o entediante. O entediante está certamente presente, mas estamos entediados sem que o entediante nos entedie particular e expressamente; nós estamos entediados - quase como se o tédio viesse de nós mesmos e seguisse tecendo a sua teia sem carecer ainda da provocação através do entediante e do estar ligado a este último. No ser entediado por este livro, não obstante, estamos concentrados nesta respectiva coisa e justamente nesta. No entediar-se junto a..., o tédio não está mais colado em..., mas já começa a ter lugar uma certa ampliação. O tédio não cresce a partir desta determinada coisa entediante, mas se irradia inversamente até as outras coisas. Agora, ele, o próprio tédio, fornece ao nosso ser-aí – para além do entediante em particular – um estranho horizonte. Ele não se liga apenas ao entediante determinado, mas se abate sobre muitas outras coisas: tudo se torna entediante. (HEIDEGGER, 2011, p. 122-123)

Aqui ainda não se faz claro as três formas de tédio, delinea-se apenas uma mais superficial ante uma mais profunda. Já se nota, entretanto, uma tensão crescente. Adiantadamente ao que abordaremos a seguir, vejamos o relato de Safranski:

A análise de Heidegger torna-se uma investigação do ponto central do deserto. E prova ter senso para intensificação dramática. A tensão cresce mais quanto mais vazio o lugar para o qual ele conduz o pensar [o que veremos como o direcionamento de um aprofundamento do tédio]. Ele começa com o *ficar-entediado com algo*. Temos um objeto identificável – uma coisa, um livro, uma festa, uma determinada pessoa – ao qual podemos atribuir o tédio. Ele de certa forma nos assalta de fora, tem uma causa externa. (SAFRANSKI, 2013, p. 237, grifo do autor)

Como “causa” o tédio que “nos assalta de fora”? O que consiste o *ser entediado por*? Como abordarmos a questão sem distorcemos o fenômeno?

Cabe agora tematizar o ser-entediado por a partir da sua atitude imediata requerida, o passatempo. O passatempo não é algo que ocorre por si mesmo, não é algo interessante que espontaneamente nos engajamos. Pelo contrário, o passatempo é motivado pelo tédio: “não nos ocorreria por si mesmo sem que o tédio tivesse entrado em cena” (HEIDEGGER, 2011, p. 123). Invocamos então uma situação concreta: estamos esperando o próximo trem que só chega daqui quatro horas. De imediato, algumas coisas se oferecem, como um livro, mas o livro é de imediato rejeitado. Ao invés do livro, preferimos ler placas, horários e outras referências sem mais. Nos movemos através de um olhar desinteressado

entre as coisas, deixando de reter qualquer coisa de mais significativa. Inventamos então um passatempo, como desenhar figuras na areia. O passatempo visa nos livrar do tédio, “nós matamos o tempo” (HEIDEGGER, 2011, p. 124).

Vimos que em alemão tédio significa literalmente “tempo longo”, o passatempo, como um matar o tempo, significa “impeli-lo a avançar, impulsioná-lo até aí, estimulá-lo ao movimento” (HEIDEGGER, 2011, p. 124). O tédio constitui uma quebra do desenrolar da vida cotidiana, um entrave para as ocupações que se sucedem umas às outras. Com o passatempo, visamos emular para nós mesmos a volta desse desenrolar ocupacional. Essa emulação é deficiente, estimula artificialmente a partir do se defrontar com o tédio. “O passatempo é *uma expulsão do tédio: uma expulsão que se perfaz através de um estímulo ao tempo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 124, grifo do autor).

O tédio é inquietante, dando corda para o passatempo como uma busca da existência de se sublimar novamente no mundo das ocupações. Nessa busca, sempre frustrada, o passatempo mesmo ganha o caráter de inquietante. O passatempo é impaciente, defronta-se com a compreensão de que não estamos em condições de nos assenhorearmos do tédio (HEIDEGGER, 2011, p. 125). Veremos, em seguida, uma chave interpretativa para esta e as demais formas de tédio: no tédio dá-se um tempo hesitante; no tédio se é deixado vazio. Apresentamos assim, adiantadamente, essa estrutura para que a tenhamos em mente como indicação no desenrolar da análise.

O tédio e o passatempo devem ser vistos em conjunto, do que aí se trata? O tédio, e contra este o passatempo, mostra “para nós ainda mais distintamente: no tédio trata-se de um espaço de tempo, de uma demora, de uma permanência peculiar, de uma duração” (HEIDEGGER, 2011, p. 128). Tanto o tédio, como tempo longo, quanto o passatempo, como uma forma de matar o tempo, carregam uma referência ao tempo. O passatempo “trava um embate com o tempo”, estimula o tempo que quer se tornar longo. O que acontece com o tempo?

Na experiência do tédio, o tempo assim tão constantemente acenado, surge numa referência direta, embora não tematizada. Esta referência se dá numa situação entediante, como, por exemplo, a situação da espera do trem na estação. Esse comportamento, entretanto, não constitui ele mesmo um passatempo, mas um testemunho da insuficiência do passatempo em relação ao tédio, o seu fracasso. Trata-se do olhar-para-o-relógio. O olhar-para-o-relógio é um sinal de que queremos dissipar o tempo, de que o passatempo não resolve a situação entediante, de que o tédio nos tortura sempre ainda e sempre mais (HEIDEGGER, 2011, p.

129). “O olhar-para-o-relógio é a expressão desamparada do fracasso do passatempo; e, desta feita, do *crescente ser-entediado*” (HEIDEGGER, 2011, p. 129).

O que queremos então, olhando para o relógio, se o olhar para o relógio não constitui nenhum passatempo? Queremos verificar quanto tempo ainda resta até a chegada do trem, o espaço de tempo que temos até lá, que constitui a espera durante a qual estamos entediados. Com o olhar para o relógio verificamos quanto tempo ainda teremos de suportar essa situação, verificamos “se precisamos prosseguir sempre ainda lutando contra o tédio emergente através desta dispersão do tempo estranhamente carente de metas e por demais ineficaz” (HEIDEGGER, 2011, p. 129). Tentamos dispersar o tempo, o que isso significa? Não diz respeito ao tempo objetivo: nos sentimos entediados faltando cinco minutos tanto quanto quando faltam quatro horas. Temos, de todo modo, de fazer com que o tempo se dissipa mais rapidamente, ele anda devagar demais. O que isso significa?

Nós nos defendemos *contra* o curso do tempo que está se ralentando e que é para nós lento demais: contra este curso do tempo que nos *mantém presos* ao tédio, contra esta irresolução e hesitação peculiares do tempo. Esta irresolução e hesitação do tempo envolvem este tom maçante e paralisante. (HEIDEGGER, 2011, p. 129, grifo do autor)

No passatempo há um “*empenho por dissipar a irresolução do tempo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 130). O olhar para o relógio é o esbarrar nessa irresolução, que busca fazer o tempo passar mais rápido. Fazer o tempo passar mais rápido não significa simplesmente encurtar o período de tempo durante o qual se é retido num tempo hesitante. Fazer o tempo passar mais rápido significa justamente desdobrar o tempo de tal modo que ele não seja mais hesitante, indeciso, letárgico. Veremos não como isso é possível, mas como o tédio se caracteriza a partir dessa determinação do que é o passatempo. O tédio é um ser retido pelo tempo hesitante e um ser-deixado vazio pelas coisas que se recusam.

Nós procuramos estimular o tempo. Em meio às tentativas de fugir do tédio através do passatempo, nos deparamos com a atitude de olhar o relógio. Com essa atitude não estamos nos ocupando do tempo e querendo, com isso, estimulá-lo. Olhamos para o relógio e de imediato desviamos o olhar. Procuramos algo determinado para nos preencher. Nada se oferece. Passatempo não é justamente se ocupar com o tempo, mas uma tentativa de modificar nossa relação temporal com o mundo, uma tentativa de escapar ao tempo hesitante no qual nada se oferece.

Em que somos retidos no tédio, quando somos afligidos pelo tempo hesitante? No passatempo buscamos nos livrar desse ser retido pelo tempo hesitante, buscando nos

preencher com algo, escapar à falta de algo determinado. Procuramos “algo junto ao qual possamos nos deter” (HEIDEGGER, 2011, p. 132-133). O relativo sucesso do passatempo é justamente a quebra da inércia latente do tempo hesitante, o ser preenchido, mesmo que apenas superficialmente, por algo que é oferecido no mundo do ser-aí. Se o passatempo alcança sua meta, nos distraímos e esquecemos o tempo, não há mais nenhuma aflição aparente, nos movemos normalmente como restituindo à vida cotidiana o seu fluir normal. Compreendemos agora: no tédio somos afligidos pelo tempo hesitante que nos nega qualquer coisa de determinada, que nos retém num nada, que nos aflige, e tem o olhar-o-relógio como um testemunho.

Com isso se fixa a determinação essencial do que retém, que não expressa totalmente o tédio. Além desta determinação, há outra que compreendemos como o ser deixado vazio, o fato de que no tédio estamos carentes de uma ocupação que nos preencha. Mas o passatempo é tão pouco bem sucedido em encontrar uma ocupação genuína, com um verdadeiro engajamento por parte do ser-aí entediado, que justamente só pode ser passatempo na falta dessa ocupação. O que é procurado não é livremente escolhido como algo interessante por si, mas tenta-se, artificialmente, se colocar em movimento para que simplesmente não esteja parado na letargia do tédio. Tudo se dá assim: quando não somos afetados pelo tédio, nos ocupamos livremente com as atividades escolhidas. Pelo contrário, quando estamos aflitos pelo tédio, procuramos desesperadamente uma ocupação, não pelo seu mérito em si, mas tão somente para fugir do tédio. Assim descobrimos o segundo momento chave para a compreensão do tédio.

Em meio à ocupação procurada no passatempo não nos interessa com o que estamos nos ocupando, nem tampouco se algo advém daí e somos, com isto, úteis aos outros. Não nos interessa nem o objeto nem o resultado da ocupação, mas sim o *estar-ocupado enquanto tal* e somente isto. Nós procuramos qualquer estar-ocupado. Por quê? Apenas para não cairmos na *serenidade vazia* do tédio: na serenidade vazia que começa a emergir. Nós queremos, portanto, nos contrapor a esta serenidade vazia e não ao ser retido? A *serenidade vazia* é, então, o essencial no tédio? No entanto, isto é algo diverso do ser retido e pertence, de qualquer modo, como este, ao ser-entediado. (HEIDEGGER, 2011, p. 134, grifo do autor)

Há uma modificação do nosso modo de lidar com as coisas no trato cotidiano. A disparidade se dá entre o ocupar-se preso junto as coisas e o ser retido no tempo hesitante do tédio.

Quando criamos para nós algo com o que nos ocupamos, não sobra mais quase tempo para algo diferente. Estamos tão presos à coisa que justamente o tempo aplicado a ela e dissipado com ela deixa absolutamente de se mostrar nesta situação:

apenas o que nos preenche está inversamente presente. *Serenidade vazia e preenchimento* dizem respeito à *lida* com as coisas. (HEIDEGGER, 2011, p. 135, grifo do autor)

Como isso se dá? Por que num caso estamos preenchidos e no outro somos deixados numa serenidade vazia? Não pode ser pelo mero ser simplesmente dado das coisas, não é este modo de ser indiferente das coisas o responsável por nos preencher ou não. Pois também no caso do tédio, quando somos deixados vazios, as coisas estão simplesmente dadas. E justamente pelo ser simplesmente dado das coisas é que se manifesta o vazio, a latência de não ser por nada preenchido. É preciso que os entes estejam de algum modo simplesmente dados para podermos por eles sermos deixados vazios.

Mas também não nos entediamos por estes entes, sem mais, estarem simplesmente dados numa situação entediante. A objetividade desses entes não é determinante do tédio.

Não nos entediamos, portanto, porque estas coisas estão acima de tudo simplesmente dadas, mas porque elas estão simplesmente dadas deste ou daquele modo. Como assim? O que há, afinal, com elas? Elas não nos afetam absolutamente: *elas nos deixam totalmente em paz*. Certamente – e é justamente por isto que elas nos entediam. (HEIDEGGER, 2011, p. 136, grifo do autor)

Não que a coisa seja, mas o modo como a coisa é para cada ser-aí em sua situação. Se o ser deixado vazio não significa um estar ausente das coisas, o que significa esse tédio como ser deixado vazio? Claramente se mostra que o entediante não é nenhum predicado objetivo das coisas. O que se exige da estação de trem ela cumpre, e até mesmo adiantando-se a possíveis empecilhos: que uma pessoa chegue muito cedo ou que um trem atrase. Justamente a estação de trem tem uma sala de espera, Heidegger nota, e então não podemos atribuir o tédio à estação ou à demora do trem. Até mesmo porque em outras ocasiões outras pessoas não ficam entediadas por terem de esperar. De todo modo, não há uma correlação entre a espera, no sentido de um ter que se demorar num lugar esperando alguma resolução, e o tédio. Também não há uma correlação entre coisas objetivas no mundo (o trem, a estação, a demora do trem para chegar) e o tédio. Somos deixados vazios pela situação entediante, junto à estação na espera do próximo trem. A estação de trem nos oferece justamente o que esperamos dela, um meio de irmos de um lugar a outro e um local para esperar essa jornada, e justamente ao oferecer o esperado (até mesmo no sentido de adiantar-se a imprevistos que constituem a demora da chegada do trem) a estação nos deixa vazios.

Neste ponto se interligam os dois momentos estruturais para a interpretação do tédio. Na estação de trem, se é deixado vazio justamente pelo tempo hesitante. É por ser retido nessa modificação temporal do modo de lidar no mundo que justamente nada no mundo é oferecido como algo para o ser-aí livremente engajar-se num interesse genuíno. Retido, ao ser-aí não é oferecido nada, se é deixado vazio por ter sido retido no tempo hesitante. Evidenciou-se o papel predominante do tempo na determinação da tonalidade afetiva do tédio, com isso não se diz, entretanto, que o tempo seja por si mesmo entediante. O curso do tempo não engloba o que o tempo, existencialmente, significa. Igualmente, é preciso uma modificação temporal da nossa lida com o mundo para que a disposição do tédio seja em nós despertada.

De modo sucinto: caracterizou-se a primeira forma de tédio, o tédio mais superficial, o *estar-entediado-por*, como o ser-retido no ser-deixado-vazio: ser retido pelo tempo hesitante. Ser deixado vazio pelo tempo hesitante revela os dois caracteres estruturais e o caráter do tempo aqui em jogo. No ser-entediado-por, o caráter do tempo é o tempo das coisas: o trem ainda não chegou. A serenidade vazia é o ser deixado vazio por essa discrepância entre o tempo exigido pela situação e o tempo “vago”. A retenção pelo tempo hesitante é a demora no esperar. Trata-se de uma letargia frente à irresolução de uma determinação corriqueira que nos devolva aos afazeres cotidianos.

2.4 A segunda forma de tédio: o entediar-se junto a algo e a direção de um aprofundamento do tédio

Heidegger pergunta-se então acerca da conexão interna entre os momentos estruturais do ser retido e do ser deixado vazio (HEIDEGGER, 2011, p. 142). Cabe investigarmos uma outra forma de tédio, com isso esclarecemos a relação entre os dois momentos estruturais. Essa segunda forma de tédio não será apenas uma outra, mas uma forma mais profunda de tédio, profundidade essa ainda a ser melhor determinada. De todo modo, ocorre aqui algo recorrente em outras interpretações de Heidegger acerca das tonalidades afetivas. Uma tonalidade afetiva é mais originária, profunda ou própria, quanto mais ela se desvincula de um mundo das coisas simplesmente dadas e se enraíza no cerne da própria existência mesma do ser-aí, isto é, quanto menos se é delimitado o objeto mesmo pelo qual se motiva tal disposição. Por exemplo, o medo tem, de modo bem determinado, aquilo *pelo que* se tem medo, o *de que* se tem medo e o *ter medo* mesmo. Já na angústia não se sabe ao certo o *pelo que* e o *que* angustia. Descobrimos, na análise fenomenológica, que é o

próprio ser-aí como ser-no-mundo o objeto do *pelo que* e do *com o que* se angustia, a existência como possibilidade, chamada a se apropriar. Nas três formas de tédio abordadas por Heidegger vemos o mesmo movimento. O objeto entediante fica cada vez menos delimitável por alguma coisa simplesmente dada no mundo. No estágio intermediário já vemos a diferença entre o entediar-se por e o entediar-se junto a. Há aí um tédio mais profundo. Vejamos como isso se dá.

Na primeira forma do tédio, somos deixados vazios pelo tempo hesitante, retidos na estação de trem, o que acontece aí?

*No interior desta situação, à qual estamos vinculados, o que nos entedia é algo totalmente determinado: a estação de trem, a estrada, a região. O entediante e o tédio são inequívocos: eles nos são conhecidos. Nós sabemos: isto e aquilo nos entediam. Eles nos são conhecidos, sem que estejamos em condições de dizer, no interior do tédio, o que é isto propriamente no interior desta situação firmemente amarrada. O tédio possui uma *univocidade* característica. (HEIDEGGER, 2011, p. 144, grifo do autor)*

Também no tédio há uma gradação análoga, há fenômenos mais derivados, que se vinculam mais ao mundo do ser-aí do que às suas possibilidades mais próprias de existência. No tédio, cada vez mais profundo, há um deslocamento in-reflexível da perdição no mundo fático das coisas em direção ao que toca mais intimamente o ser-aí como sua existência própria.

A segunda forma de tédio, o entediar-se junto a, consiste em ser tragado para o interior de uma situação entediante sem que nada em específico entedie tal como na primeira situação. De fato, esse entediar-se tem um caráter aparentemente agradável. Somos tragados para o interior de uma situação que não nos interessa, mas que também não nos aborrece. Faz-se necessário um exemplo:

Fomos convidados para ir a um lugar qualquer à noite. Não precisamos ir. Mas tivemos um dia tenso e à noite temos tempo. Assim, vamos. Há aí a comida de sempre com as conversações de sempre à mesa. Tudo não está somente de fato saboroso, mas também de muito bom gosto. Como se diz, as pessoas se sentam juntas depois animadamente, talvez ouçam música, conversem: tudo é espirituoso e divertido. Já é tempo de ir embora. As senhoras asseveram, e não apenas ao se despedirem, mas também no andar de baixo e do lado de fora, onde já estão entre si: “– Foi realmente muito legal”; ou: “– Foi extremamente estimulante”. De fato. Não se encontra simplesmente nada que pudesse ter sido entediante nesta noite; nem a conversação, nem as pessoas, nem os ambientes. As pessoas voltam, portanto, totalmente satisfeitas para casa. Elas ainda dão uma rápida olhadela sobre o trabalho interrompido à noite, fazem um cálculo aproximativo e uma consideração prévia do que tem de ser feito no dia seguinte – e, então, aparece aí: eu entediei-me efetivamente nesta noite, em meio a este convite. (HEIDEGGER, 2011, p. 145)

De imediato não compreendemos: como aí nos entediamos? Não foi nenhuma coisa determinada que nos entediou: nem nós mesmos, nem a festa, nem nada. O que caracteriza essa segunda forma de tédio frente à primeira? Tomemos o mesmo procedimento que tivemos na análise anterior, qual é aí o passatempo, a atitude que visa afrontar o tédio? Por mais que procuremos um passatempo na situação citada, não o encontramos, a festa foi entediante, e no entanto não buscamos afastar o esse ser entediante da festa através de um passatempo. Aqui ocorre algo bem peculiar. Não deixamos o tédio tomar conta da nossa existência (como seria de ser esperado acerca do tédio profundo), mas também não nos movimentamos no nível mais superficial de tédio, que buscamos afastar através de um passatempo e estamos desolados frente ao tédio. Aqui, a situação mesma já é o passatempo, e o que nos entedia é cada vez menos determinado. Estamos jogados numa existência um tanto entediante, e a festa é como que um passatempo frente a essa existência. Mas então o modo de ser do passatempo se modificou, ao ponto que mal o reconhecemos como passatempo.

Nessa forma de tédio, o tédio não é tanto o que se instaura na situação, mas o que a motiva desde o início. Nós nos damos tempo para convite para não ficarmos em casa, para evitarmos um confronto conosco mesmo. O tédio “está mobilizando estruturalmente a própria constituição do convite como convite” (CASANOVA, 2021, p. 45)

Vemos então que tínhamos nos enganado, não é que não exista passatempo, a festa mesma é o passatempo na medida que uma protuberância de passatempos tão singelos e socialmente aceitos permeiam toda a festa. Brincamos com uma caneta aos dedos, fumamos um cigarro, jogamos conversa fora, tudo isso constituem passatempos. “Certamente, não temos senão uma dificuldade em encontrá-lo; e isto justamente porque ele se apresenta tão abertamente” (HEIDEGGER, 2011, p. 148).

Nessa segunda forma de tédio, o passatempo não nos absorve como uma ocupação que exige um engajamento. O passatempo é muito mais uma ocupação secundária frente à festa. Não precisamos nos ocupar primeiramente de fumar, como na situação da espera do trem na estação na qual buscamos nos ocupar.

Daí deduz-se que não nos sentamos mergulhados pensativamente em nós mesmos e nos ocupamos com o cigarro, mas que justamente durante o fumo tomamos parte na conversação e nos mostramos a noite inteira estranhamente soltos e joviais. O próprio fumo não vem de maneira alguma expressamente à tona como uma acentuada ocupação, como um passatempo contra o tédio. (HEIDEGGER, 2011, p. 149)

O entediar-se permeia toda a situação, de onde compreendemos que

Não o fumar enquanto ocupação isolada, mas *toda a atitude e todo o comportamento* são o *passatempo*: toda a noite, o próprio convite. Por isto mesmo, o passatempo foi tão difícil de ser encontrado. [...]

Assim, temos de insistir em todo caso no seguinte: o convite é isto junto ao que nos entediamos e este “*junto ao quê*” é *simultaneamente o passatempo*.

(HEIDEGGER, 2011, p. 149, grifo do autor)

Aqui o passatempo é totalmente diferente em relação à primeira forma de tédio. No *ser-entediado-por* o que entediava e o passatempo era totalmente determinado: o entediante era a demora da chegada do trem e o sair da estação, enquanto que o passatempo era o ler placas e desenhar figuras na areia. No *entedar-se junto a* tanto aquilo junto a que estamos entediados quanto o passatempo é o que nos entedia. De algum modo, aquilo junto a o que estamos entediados, a festa, e o passatempo são o mesmo.

Aqui compreendemos também por que essa situação é mais profunda, por que aqui se dá um tédio mais profundo e que direção é essa do aprofundamento do tédio.

Não encontramos nada de entediante, e, entretanto, o passatempo assume uma abrangência tal que requisita para si toda a situação. Estranho! O que indica tudo isto – nada entediante em toda a situação, não isto ou aquilo, e, contudo, esta situação mesma é oferecida contra o tédio? Este estranho entrelaçamento do tédio com o próprio ser-entediado indica que este tédio é “mais profundo”? Mas o que significa isto? O que deduzimos dos sinais mencionados? O tédio concentra-se cada vez mais em nós, em nossa situação enquanto tal; e o que há de singular na situação não tem grande importância. De maneira acessória, ela não é senão aquilo *junto ao que* nos entediamos, não *o que* nos entedia. (HEIDEGGER, 2011, p. 150, grifo do autor)

Assim como a angústia, em *Ser e Tempo*, se revela como uma disposição de humor fundamental do ser-aí, em contraposição ao medo que se vincula ao mundo no qual o ser-aí impessoalmente se perde, também há um movimento análogo no interior da própria disposição do tédio. Um tédio mais profundo é aquele que se instaura no interior da existência do ser-aí, sem ser particularmente motivado pela situação a cada caso, por alguma quebra do nexo de remissões da ocupação.

Podemos colocar a coisa do seguinte modo: o tédio diz algo a respeito da existência do ser-aí. Como vimos, o mais originário não é a mera perdição nas ocupações mundanas, nas quais o ser-aí busca se esquecer de si mesmo e, eventualmente, o tédio o afetasse como algo que é a ele alheio. Não, o ser-aí só pode entedar-se porque já é no modo de uma abertura possível à disposição do tédio em seu ser mesmo. Igualmente, um tédio é tanto mais significativo ao ser-aí quanto menos esse tédio estiver impessoalmente determinado pelo seu mundo. Todos nós nos entediamos como cada um *se* entedia.

Entediar-se numa parada de ônibus, tal como *se* entedia, nos mostra justamente não em nossa existência mais própria, mas constitui um tédio impessoal. É esse sentido que tem a direção do tornar-se mais profundo de um tédio e o que significa um tédio mais originário.

Tomada essa distinção entre um tédio mais superficial e um mais profundo, entre o ser entediado por e um entediar-se junto a, devemos agora delimitar essa segunda forma de tédio no que diz respeito aos dois caracteres estruturais descobertos, a retenção pelo tempo hesitante e o ser deixado numa serenidade vazia. Também nessa forma de tédio há um não se oferecer do ente (o ser deixado vazio), bem como um ser retido como que de refém pelo curso do tempo, embora nessa segunda forma de tédio esses caracteres estruturais sejam assumidos de modo diferente.

No caso do convite para a festa somos igualmente sequestrados por um tempo hesitante, feitos de refém pela situação, e, no entanto, a relação imediata que se mostra com o tempo é totalmente diferente. Por mais que permaneçamos retidos pela situação, no primeiro caso queremos fazer o tempo passar, ficamos inquietos, enquanto que no segundo damos o tempo necessário para a situação, o tédio nos advém de um modo um tanto mais pacato, como se quiséssemos mesmo “perder o tempo” que a situação exige.

No segundo caso *demo-nos tempo* para a aceitação do *próprio* convite. Neste caso, nós *temos* tempo para ficar aí e *deixamo-nos* tempo para tanto, enquanto no primeiro caso não queremos *perder* tempo algum e estamos inquietos em razão do lento passar do tempo. Assim, este tédio tampouco possui um modo de ser tal, que nele – junto ao convite – esperamos inquietos a hora da partida. Não olhamos – também não furtivamente – para o relógio: não chegamos de maneira alguma a este ponto, e, contudo, nos entediamos junto ao convite. (HEIDEGGER, 2011, p. 152, grifo do autor)

Como se dá a relação com o tempo na segunda forma de tédio? Vimos que há uma mudança significativa. No primeiro caso, um inquietar-se. No segundo caso, um dar-se tempo para a situação. As duas estruturas anteriormente delineadas também são conformadas de modo diverso. A serenidade vazia não se dá a partir do recusar-se de um ente determinado que entedia, como quando dizemos que este livro é entediante. No segundo caso, não se dá uma busca por um ser preenchido, porque a própria situação que constitui o entediante e o passatempo já é um “deixar-rolar”.

A serenidade vazia não acontece agora primeiramente em e através da exclusão do preenchimento, através do recusar-se deste ou daquele ente, mas ela *cresce desde o fundo*, porque a sua própria pressuposição, a busca por um ser-preenchido pelo ente, já se encontra obstaculizada em meio a este deixar-rolar. Não se chega mais agora nem mesmo a esta busca. O entediante também tem aqui o caráter do deixar-vazio, mas de um deixar-vazio que se enraíza mais profundamente; ele é um obstaculizador

daquela busca, o estender-se do deixar-rolar. Com isto, o preenchimento em meio à participação torna-se manifesto, mesmo que de maneira apenas crepuscular e indeterminada, como uma aparência (uma insatisfação peculiar!) – como um passatempo que não expelle tanto o tédio, mas que justamente o *produz* e deixa *ser na situação*. (HEIDEGGER, 2011, p. 155, grifo do autor)

A premissa aqui, eventualmente aludida ao longo do nosso texto, especialmente quando abordamos a disposição do medo, é que o tédio é um acontecimento no cerne do ser-aí que só de modo derivado é experimentado como tédio superficial. Por mais que seja mais conhecido, o tédio na modulação do *ser-entediado-por* é uma disposição derivada no ser-aí do tédio profundo. Numa modulação intermediária entre o tédio profundo e o tédio mais superficial se situa o entediar-se-junto-a. O entediante nesse tédio não é nenhum ente específico na situação, isso significa: o entediante se desloca cada vez mais para a proximidade do ser-aí como tal. Por isso não se dá uma busca para ser preenchido, como se o ente “de fora” deixasse o ser-aí vazio. É, ao contrário, o ser-aí em seu deixar-se entediar que dá ao ente no mundo uma companhia junto ao tédio. Aqui o passatempo não tem o caráter de uma luta inquieta contra o tédio, mas de um deixar-se entediar na situação. Por isso mesmo que essa segunda forma de tédio é tanto menos conhecida, “A forma do tédio nesse segundo caso não é causalmente mais velada e menos perceptível, mas o é segundo a sua essência” (HEIDEGGER, 2011, p. 157). Ainda não se determinou, contudo, os dois momentos estruturais nessa segunda forma de tédio, a serenidade vazia e a retenção.

O que se conquistou até aqui? Na segunda forma de tédio, nos entediamos junto à situação, mas não somos deixados vazios nem retidos como na primeira forma. Entretanto, fomos preenchidos pelo convite?

No caso *precedente* veio à tona de maneira totalmente evidente: o entediante, as coisas determinadas, com as quais procuramos como que nos ocupar, não nos deixam de algum modo vazios. Mas *aqui* não somos afetados por isto ou por aquilo, mas por tudo: estamos, portanto, preenchidos. Nós estamos realmente preenchidos? O que significaria isto, afinal? Isto significaria que todo o nosso agir e todo o nosso não-agir estariam preenchidos por este convite. Mas, claramente, este não é o caso. Não se pode exigir mesmo de modo parco, também não dos eventos mais esplêndidos, que eles estejam em condições de preencher *a decisão de todo o nosso ser-aí* de uma maneira tal que pudéssemos colocar nossa existência em uma tal ocasião. Não pode estar absolutamente em discussão se nosso ser e não-ser dependeriam de eventos deste gênero, por mais que nos preencham, nos determinem de uma maneira tal. O convite não corresponde ao que, sem sabermos claramente, procuramos efetivamente para o nosso si-próprio. Dito de maneira mais exata, não procuramos absolutamente nada em meio ao convite e para além dele. Nós fomos mesmo até lá, a fim de gastarmos o tempo da noite. Não podemos e não queremos de maneira alguma ser propriamente preenchidos, mas também não queremos ser deixados vazios. Nós acompanhamos o movimento do todo, nos *deixamos levar pela corrente*, talvez sob o modo de um descanso restabelecendor. Mas exatamente este

não-buscar-nada-para-além do convite é o decisivo em nossa atitude. Com este não-buscar-nada-para-além, algo é *obstaculizado* em nós. Em meio a este deixar-se-levar-pela-corrente do que se dá diante de nós, deixamos de certa maneira para trás justificadamente, não injustamente e para o nosso prejuízo, nosso si-próprio mesmo. Neste não buscar nada ulteriormente, que para nós se esclarece por si mesmo, escapamos de certo modo de nós mesmos. (HEIDEGGER, 2015, p. 158, grifo do autor)

Não somos totalmente preenchidos no convite, não temos essa pretensão. Fomos ao convite para gastarmos tempo, mas não sentimos o convite como uma perda de tempo. Doamos tempo para o convite, mas também não somos deixados vazios, mesmo que não estejamos de todo preenchidos. A serenidade vazia é esse escapar de si mesmo junto ao convite no qual não somos de todo preenchidos. Aqui a serenidade vazia não significa o recusar-se de ser tomado pelos entes mais imediatamente à mão, a serenidade vazia aqui significa o recusar-se do ser-aí por si mesmo no que concerne ao seu si-próprio. Não queremos nos confrontar com nós mesmos, queremos nos desvincular desse resvalar-se em si próprio. Fixamos então a serenidade vazia na segunda forma de tédio como um ser deixado vazio no escapar-se de si próprio. Por isso, só aparentemente somos preenchidos pelo que transcorre no convite, de fato forma-se um vazio a partir da entrega do ser-aí esquecido de si mesmo à situação.

Reside aí um *deixar-rolar* peculiar, e mesmo em um sentido duplo: *em primeiro lugar* no sentido do entregar-se ao que aí se transcorre; *em segundo*, no sentido do deixar-se-para-trás, do abandonar-se, do deixar-para-trás o si-próprio mesmo. Neste deixar-rolar característico da *entrega* ao que aí se transcorre por parte *do que se deixa para trás* pode *formar-se um vazio*. O ser-entediado ou o entediar-se são determinados por esta formação de um vazio em meio à participação aparentemente preenchida no que aí se transcorre. Também aqui, portanto, na segunda forma do tédio, encontramos uma serenidade vazia; e, em verdade, uma forma essencialmente *mais profunda* da serenidade vazia do que a do caso precedente. A serenidade vazia consistia lá simplesmente na ausência de preenchimento. Ela consistia no fato de determinadas coisas, com as quais buscamos uma diversão e ocupação, se nos recusarem. Aqui, contudo, não permanece apenas um vazio não preenchido, mas *forma-se* justa e efetivamente um vazio. Este vazio é o deixar-se-para-trás de nosso si-próprio mesmo. Este vazio se formando é este “eu não sei o quê”: o que nos oprime mais ou menos. (HEIDEGGER, 2015, p. 158, grifo do autor)

O mesmo se dá então com o segundo caráter estrutural, a retenção. A serenidade vazia teve uma modificação no que concerne a segunda forma de tédio. Deve-se perguntar agora o que, na segunda forma de tédio, corresponde à retenção da primeira? Vimos que na primeira forma de tédio há um comportamento peculiar que testemunha a falha do passatempo: o olhar para o relógio. Na segunda forma de tédio, nos damos tempo para a noite, o tempo não nos aflige, independentemente da questão acerca do passatempo ser mais ou

menos eficiente, uma vez que a própria estrutura do passatempo se dá de modo diferente nessa segunda forma de tédio. Não é que o passatempo seja mais eficiente e, por isso, não nos sentimos inquietos. É o tédio que motiva o passatempo, não o passatempo que determina o tédio. Já que não somos tomados de assalto por algo no mundo que nos entedia como um *ser-entediado-por*, somos muito mais entediados-junto-a, então não sentimos a inquietude característica da primeira forma de tédio que conduz ao olhar o relógio. Não, no *ser-entediado-junto-a* nos esquecemos de nós mesmos, e por isso o passatempo toma de conta de toda a situação com uma pacatez peculiar.

A serenidade vazia do tédio em sua segunda forma não se inicia com o convite, pelo contrário, é a serenidade vazia do tédio que deixa o convite acontecer, doando tempo para a festa, e assim somos suspensos nesse instante longo que nos retira de nós mesmos. Assim retido, o passatempo dá prosseguimento ao entediar-se junto ao convite.

O passatempo perfaz-se em meio a esta participação no que se transcorre, deixando-rolar. O que se transcorre está fundado no deixar-rolar como modo originário da serenidade vazia. O passa-tempo detém-se no que pertence ao entedia-se junto a... Nós nos entendemos junto ao convite. Este mesmo é o passatempo. (HEIDEGGER, 2011, p. 159)

É por já estarmos entediados, segundo essa modalidade de tédio agora analisada, que podemos aceitar o convite e descobrir a festa como entediante, embora não vejamos nada que nos entedie. Aqui se trata de uma festa que realmente não seja entediante do modo como compreendemos tédio correntemente. É justamente a festa agitada, toda de bom gosto, a qual já adentramos nessa estranha disposição do tédio.

Nada nos entedia aqui: nem uma coisa nem um estado de coisas específico. Heidegger não descreve nessa figura o tédio oriundo de uma festa maçante, na qual nada acontece e olhamos constantemente para o relógio a fim de vermos se já podemos ir embora [se fosse esse o caso, o tédio seria dado em sua primeira forma]. Ao contrário, ele tem em vista muito mais a grande festa, a festa de arromba, a festa monumental, onde jamais nos sentimos entediados por algo e tampouco há algo entediante presente. (CASANOVA, 2021, p. 43)

O tempo aqui não nos retém de maneira alguma, como na primeira forma de tédio. “estamos tão pouco *retidos* pelo tempo, que é muito mais inversamente o tempo que não nos liga a si mesmo” (HEIDEGGER, 2011, p. 160, grifo do autor). Dando tempo para a festa, somos, na festa, retidos pelo tempo, e, no entanto, esse reter não tem o caráter da retenção pelo tempo hesitante que nos afligia na primeira forma de tédio. Justamente por sermos deixados vazios de nós mesmos, o tempo aqui que nos retém nos preenche apenas

superficialmente, no sentido em que não somos preenchidos propriamente: “tudo o que nos carrega agora como uma corrente não nos preenche propriamente” (HEIDEGGER, 2011, p. 160).

O convite não nos preenche propriamente. No convite tomamos tempo, mas o tempo assim tomado é modificado em sua estrutura existencial, isto é, no modo como somos o tempo. “Nós o trazemos até a estagnação – mas não até o desaparecimento” (HEIDEGGER, 2011, p. 161). Algo muda no modo como temos o tempo. Agora se difunde uma quietude no ser-aí. Durante o convite, não vemos referência ao tempo, o tempo se torna discreto, mas não desaparece. De fato, sentimos como que uma pacatez, uma estagnação confortável que não tem nada de semelhante com a primeira forma de tédio. É, muito mais, uma forma de se perder. Como se dá a retenção do tempo na segunda forma de tédio? Como é o tempo no entediar-se junto a?

Ele não se mostra como passageiro e urgente, mas se mostra: como, afinal? De modo tal que parece não estar aí. Ele se mostra e não flui – ele está estagnado. Mas isto não significa absolutamente: ele desapareceu. Em vez disto, este *estar-estagnado do tempo é a retenção mais originária*; e isto significa, *a opressão mais originária*. (HEIDEGGER, 2011, p. 161, grifo do autor)

O entediar-se junto a... perfaz uma estagnação do tempo bem peculiar, na qual o tempo corrido do cotidiano é subsumido numa letargia imperceptível, o tempo se torna discreto, o instante se dilata. “Ele não demora muito em seu decurso, ele não hesita, mas *se sustém e persiste* simplesmente” (HEIDEGGER, 2011, p. 161, grifo do autor).

Durante esta persistência, ele nos entrega apenas a esta participação na situação – nos entrega, mas não nos abandona. Este *não-abandono*, entretanto, anuncia-se como uma *retenção mais originária* do que a do ser detido transitoriamente pela mera hesitação; pela hesitação, que encontra o seu fim com a entrada em cena de um certo momento do tempo. Mas agora revela-se algo do poder do tempo, que só se acha aí estagnado para *nos atar mais originariamente*. Isto acontece exatamente aí, onde acreditamos ter tempo. Lá, onde acreditávamos não ter tempo algum a perder desnecessariamente, a retenção era apenas transitória. (HEIDEGGER, 2011, p. 163, grifo autor)

O que retém e como o tempo retém aí no tédio? Nós tomamos o tempo para o convite, isso significa que “despejamos” esse tempo aí que tínhamos numa atividade bem determinada, de passar tempo na festa. Expulsamos o tempo “de uma maneira tal, que ele não vem à tona justamente em e durante esta expulsão” (HEIDEGGER, 2011, p. 163). Tomamos o tempo da noite para gastarmos junto ao convite. O determinante nesse tédio não é aquilo ao que se está junto no entediar-se-junto-a, mas a “decisão”, se assim podemos chamar, de

“perdemos” o tempo reservado ao convite. O “durante” do convite que dura na noite toma conta do tempo como “sequência de agoras”. “A extensão temporal do ‘durante’ engole como que a sequência de agoras que flui e se torna um *único agora dilatado*, que não flui ele mesmo, mas se encontra estagnado” (HEIDEGGER, 2011, p. 163, grifo do autor). Aqui encontramos a resposta da pergunta acerca da retenção no entediar-se-junto-a. Nessa segunda forma de tédio, junto ao convite, somos retidos pelo tempo como um único agora dilatado que se encontra estagnado. Somos suspensos no tempo contra uma possível “decisão”.

Essa retenção do tempo como um agora dilatado que se encontra estagnado perfaz uma "dissolução peculiar do futuro e do passado essencial no interior do mero presente, uma modificação do passado essencial e do futuro" (HEIDEGGER, 2011, p. 165). Não estamos remetidos a todo momento cada vez a uma nova conjuntura instrumental na lida ocupacional do mundo do trabalho, junto ao qual lidamos com os mais diversos entes empenhados em aprontar cada coisa em seus conformes. Também não estamos retidos por algo entediante que não conseguimos nos desembaraçar por meio de um passatempo. Por fim, também não estamos nos confrontando com uma decisão própria no que diz respeito ao que somos, não estamos “realizando” nosso poder-ser mais próprio. Não, no *entediar-se-junto-a* há uma nova dinâmica temporal no interior do ser-aí. Somos retidos por um instante dilatado que rapta o nosso futuro e o nosso passado, bloqueando qualquer maior consideração ou preocupação ocupacional. “*Bloqueio* do passado e *desenlace* do futuro não colocam de lado o agora, mas retiram dele a possibilidade da transição de um ainda-não para um não-mais: o fluir” (HEIDEGGER, 2011, p. 165).

O agora estagnado, o “durante” da noite, no interior do qual o convite se estende temporalmente, pode nos revelar justamente esta retenção, esta vinculação ao nosso tempo enquanto tal. Este *não-ser-abandonado* por nosso tempo, que se nos impõe a partir do agora estagnado, é a *retenção junto ao tempo estagnado*: portanto, ele é o momento estrutural procurado do entediar-se junto a... O tempo estagnado não apenas não nos abandona, mas justamente nos cita, ele nos posiciona. Ao sermos assim posicionados, ao sermos deixados soltos em meio à participação na situação pelo agora estagnado, que é o nosso si-próprio mesmo, apenas abdicado e vazio, nos entediamos. (HEIDEGGER, 2011, p. 166, grifo do autor)

Fixamos então a serenidade vazia e a retenção no entediar-se junto a... Trata-se da formação de um vazio no cerne do ser-aí como ser deixado vazio de si mesmo e do impor-se do tempo como agora estagnado. O agora assim estagnado é o entediante como o “não sei o quê” que entedia (HEIDEGGER, 2011, p. 166). Não conhecemos nada acerca desse tédio porque o tempo aí em jogo se dá de um modo diferente, não mais como um fluir de uma

sequência de agoras. Se só conhecemos o tempo como um fluir, e o tédio se mostrou como uma estagnação temporal do agora, o tédio mesmo permanece no indeterminado, como um não se sabe o quê. Na situação da festa, isso não nos perturba de todo, ficamos a todo momento dispersos e entretidos pelo que lá acontece, de modo que o tempo não chega a ser vislumbrado tematicamente. O tempo como uma sequência de agoras não recebe atenção.

Este agora indeterminado, desconhecido e estagnado pode nos oprimir, conquanto nos cite imediatamente em sua via de escape, e nos posicione; mesmo que apenas de um modo tal que seu estagnar se torne como que mais estagnado, mais constante. (HEIDEGGER, 2011, p. 167)

Alcançamos assim uma compreensão da segunda forma de tédio, do entediar-se junto a.

De modo sucinto: na segunda forma de tédio, caracterizada por *estar-entediado-junto-a*, nos damos tempo à situação e de fato nos divertimos. E então, ao voltarmos para casa, percebemos que um tédio ali se fez presente. Aqui o modo de ser do passatempo se modificou completamente, pois na festa (exemplo dado) de fato um sem número de distrações se manifestam: “brincamos com uma caneta aos dedos, fumamos um cigarro, jogamos conversa fora.” Mas não se trata disso, porque aqui o passatempo não tem a forma que tinha na primeira forma de tédio. Não estamos inquietos (não “olhamos para o relógio”) e então brincamos com a caneta. Não, é muito mais como se toda a festa fosse o passatempo. Compreendemos aqui a direção de um aprofundamento do tédio na medida em que é mais difícil determinar o que entedia. Se na primeira forma de tédio tínhamos um inquietar-se que quer fazer o tempo passar mais rapidamente (quer restituir o tempo da coisa), na segunda forma de tédio temos um dar-se tempo para a situação. Estabelecemos a serenidade vazia da segunda forma de tédio como um escapar de si mesmo junto a uma situação (a festa) na qual, entretanto, não somos de todo preenchidos. Aqui a serenidade vazia não significa o recusar-se de ser tomado pelos entes mais imediatamente à mão, a serenidade vazia aqui significa o recusar-se do ser-aí por si mesmo no que concerne ao seu si-próprio. Não queremos nos confrontar com nós mesmos, queremos nos desvincular desse resvalar-se em si próprio. Fixamos então a serenidade vazia na segunda forma de tédio como um ser deixado vazio no escapar-se de si próprio. Por isso, só aparentemente somos preenchidos pelo que transcorre no convite, de fato forma-se um vazio a partir da entrega do ser-aí esquecido de si mesmo à situação. Por isso o tempo vai ter um caráter de um grande agora dilatado, estagnado, que não passa. A retenção se dá: junto ao convite, somos retidos pelo tempo como

um único agora dilatado que se encontra estagnado. Somos suspensos no tempo contra uma possível “decisão”. No entediar-se-junto-a há uma nova dinâmica temporal no interior do ser-aí. Somos retidos por um instante dilatado que rapta o nosso futuro e o nosso passado, bloqueando qualquer maior consideração ou preocupação ocupacional.

3 DO TÉDIO PROFUNDO: “É ENTEDIANTE PARA ALGUÉM”

3.1 O tédio profundo enquanto “é entediante para alguém”, o tédio propriamente dito

Vimos no que consiste o direcionamento para um aprofundamento do tédio. Como uma disposição tanto mais profunda, o tédio se desvincula da situação em questão e cresce cada vez mais de dentro do ser-aí. O passatempo correspondente a cada aprofundamento do tédio também é modificado, deixando de ser uma inquietação para, no entediar-se-junto-a, mostrar-se como um demorar-se não comprometido junto a alguma atividade irrefletida.

No entanto, ainda não se penetrou na “*profundidade velada do tédio*” (HEIDEGGER, 2011, p. 175). Também o *ser entediado-junto-a* não corresponde à profundidade da essência do próprio tédio (HEIDEGGER, 2011, p. 177). Aqui é apresentado então o que abordaremos como a terceira forma de tédio, o “é entediante para alguém”.

Já caracterizamos para nós as formas de tédio discutidas até aqui através das determinações: ser-entediado por algo em uma situação determinada, entediar-se junto a algo por ocasião de uma situação determinada. E o tédio profundo? Como devemos denominá-lo? Gostaríamos de tentar e dizer: o tédio profundo entedia, quando falamos, ou melhor, quando em silêncio sabemos, que *é entediante para alguém*. (HEIDEGGER, 2011, p. 177, grifo do autor)

Tanto no ser-entediado por algo quanto no entediar-se junto a algo a situação se mostra em um papel preponderante. Por mais que na segunda forma de tédio tenhamos um tédio mais profundo, já caracterizado em sua direção de aprofundamento, a situação permanece a ocasião por meio da qual o tédio surge. A situação ou a coisa entediante não são causas do tédio, mas a ocasião, e, no entanto, elas ainda são algo imediatamente avistado quando se pensa sobre essas formas mais superficiais de tédio. No tédio profundo, entretanto, de imediato não vemos nenhuma ocasião.

Um primeiro fator na designação da terceira forma de tédio é o impessoal caracterizado pela forma “é entediante para alguém”. Alguém se entedia, como quando dizemos que “relampeja, troveja, chove” (HEIDEGGER, 2011, p. 177). Isso é desse modo porque a situação aqui não tem nenhum papel determinante. *É entediante para alguém*, significa que sua existência mais imediata, no que tem de mundana, naquilo com que o ser-aí mais facilmente se determina, não é determinante neste tédio. Isso não significa, entretanto, a ideia universal e abstrata de um tédio, em cima da qual se poderiam construir tédios determinados.

Fazer uma ideia de uma disposição de humor é uma abordagem do fenômeno alheia à investigação fenomenológica. O tédio é um humor a cada vez faticamente aberto, só passa a existir uma vez que se é assim disposto nesta abertura. O tédio profundo já é uma determinação da abertura do mundo como tédio. No ser-aí que “se entedia” se é transformado em um ninguém indiferente (HEIDEGGER, 2011, p. 178), a determinação mundana de nós mesmos de sermos isso ou aquilo não nos serve e é posta de lado. Mas não há aqui exemplo a ser dado, o que torna a investigação tanto mais temerária.

Se procurarmos, no entanto, por um exemplo, de acordo com o nosso procedimento anterior, então se mostra: não conseguimos encontrar exemplo algum. Não porque este tédio não se dê, mas porque, quando ele se dá, ele não está de modo nenhum ligado a uma situação determinada e a uma ocasião determinada e coisas do gênero – tal como na primeira e na segunda forma do tédio. (HEIDEGGER, 2011, p. 178)

Heidegger reconhece que esse tédio é uma disposição que raramente acomete o ser-aí. Há sempre uma situação, o ser-aí é sempre ser-no-mundo, está sempre em uma possibilidade determinada de seu ser, mas o tédio que aqui irrompe não exige uma situação específica, podendo acometer o ser-aí em situações diversas. Aqui o “exemplo” não tem o mesmo sentido dos exemplos anteriormente aludidos, pois a situação em questão, apesar de ser sempre exigida na medida em que o ser-aí é ser-no-mundo, não é determinante para este tédio. É preciso que haja uma situação, mas a situação não esclarece nada sobre o tédio em questão.

Para denominar uma ocasião possível, mas totalmente facultativa, que talvez já tenha se passado com um ou outro, sem que este tenha saltado expressamente para o interior do florescimento deste tédio ou se sentido incomodado por si mesmo: “é entediante para alguém” quando se caminha em uma tarde de domingo pelas ruas de uma cidade grande. (HEIDEGGER, 2011, p. 178)

A pergunta metodológica seguinte é acerca do passatempo. Na segunda forma de tédio, o passatempo mostrou-se como um “desvio diante de... e na qual é recusado um embate contra...” (HEIDEGGER, 2011, p. 178-179). Esquiva-se do tédio por meio de um passatempo, o tédio “é aquilo de que nos esquivamos” (HEIDEGGER, 2011, p. 179). No tédio profundo, entretanto, falta um passatempo, mas o passatempo só é determinado a partir do tédio cada vez em questão. Aqui todo passatempo não consegue fazer frente ao tédio.

A falta do passatempo precisa ser determinada a partir do próprio tédio. O passatempo falta, e, todavia, pensamos prontamente nele; mas de tal modo que já compreendemos que todo e qualquer passatempo é impotente diante deste tédio, diante deste “é entediante para alguém”. (HEIDEGGER, 2011, p. 179)

Aqui adentramos o cerne da disposição mesma procurada por Heidegger. A análise fenomenológica do tédio, em suas formas derivadas, por mais interessante que seja, permanece alheia à uma compreensão apropriada do ser-aí, caso não se aprofunde no cerne dessa disposição. Ademais, temos que ter em mente que esse texto de Heidegger não foi somente escrito, mas ministrado como um curso, fato que enfatiza a experiência descrita. O tédio não é meramente algo a ser estudado, mas, ao adentrarmos o tédio profundo, se torna cada vez mais evidente o que essa disposição diz algo acerca de nós mesmos. Não é, de modo algum, uma questão psicológica, mas uma questão metafísica: uma indagação acerca do ente em sua totalidade de modo que o ser-aí que interroga seja ele mesmo posto em questão. E é isso que Heidegger faz no semestre de inverno de 1929/1930. “Aqui o tédio realmente se torna um acontecimento” (SAFRANSKI, 2013, p. 236). Esse acontecimento nós o descobrimos através do texto, o tempo no qual se deu e para quem se deu faz parte do passado, é algo para nós irreversível. Uma biografia traz a tarefa de reviver, dentro de certos limites, como uma repetição transformadora da compreensão, o que se deu “no passado” de alguém. E então temos esse relato de Rüdiger Safranski:

Heidegger quer fazer seus ouvintes despencarem no grande vazio, escutarem o rumor fundamental da existência, quer abrir o momento em que nada mais interessa, em que não se oferece nenhum conteúdo no mundo em que a gente possa se agarrar ou com que possa se preencher. O momento do passar vazio do tempo. O tempo puro, sua pura presença, o tédio, portanto momento em que se percebe como o tempo passa porque não quer passar, pois não o podemos fazer passar nem controlar, nem, como se diz, preenchê-lo com sentido. (SAFRANSKI, 2013, p. 236)

É esse nada ao qual chegamos agora, com a tematização do tédio profundo, no qual nada nos é oferecido, nenhum passatempo tem voz. Diante deste tédio, nenhum passatempo faz frente: “seria quase como uma desmedida nos fecharmos para o que esta tonalidade afetiva quer nos dizer” (HEIDEGGER, 2011, p. 179).

Como elucidamos anteriormente, uma disposição abre a um só momento todo o mundo do ser-aí. No tédio profundo, o mundo é de imediato aberto de tal modo que nenhum passatempo pode nos servir. Não só isso, temos igualmente uma pré-compreensão desse tédio, na medida em que somos de tal modo afinados, que não buscamos nenhum passatempo. As disposições sempre abrem igualmente a compreensão do ser-aí e o modo como o ser-aí se relaciona com a compreensão. Nas formas superficiais de tédio, há um resvalar-se contra a compreensão. No tédio profundo há um ser obrigado a compreender;

Enquanto no primeiro caso o empenho se direciona para o abafamento do tédio através do passatempo, a fim de que *não se precise escutá-lo*; enquanto no segundo caso o distintivo é um *não-querer-ouvir*, temos agora um *ser-obrigado à escuta*; um ser-obrigado no sentido da imperatividade, que tudo o que é *próprio* possui no ser-aí e que está, por conseguinte, em ligação com a *liberdade mais intrínseca*. O “é entediante para alguém” já nos transpôs para o interior de um domínio, em relação ao qual a pessoa singular, o sujeito público individual, não pode mais nada. (HEIDEGGER, 2011, p. 180, grifo do autor)

Não se faz valer nenhum passatempo significa: o que é de mais imediato oferecido através do mundo, através da perdição, da fuga do ser-aí de si mesmo, não é oferecido. O passatempo é, de imediato, obstruído, porque o ser-aí já se move dentro de uma compreensão que recusa o que, impessoalmente, se é.

Como se dão os dois momentos estruturais no terceiro caso, a serenidade vazia e a retenção?

O que é o vazio em meio ao tédio profundo? Aqui não há nenhuma procura por ser preenchido, não somos deixados vazios por uma situação determinada, nem por um ser expulso de si mesmo em meio a uma situação a qual nos entregamos tempo. “Mas que vazio há, onde não procuramos nenhum preenchimento determinado e tampouco deixamos para trás o nosso si-próprio naquela serenidade vazia?” (HEIDEGGER, 2011, p. 181). Trata-se de uma situação bem peculiar que, em certa medida, nega a si mesma, na medida em que todo situacionamento é alheio ao ser-aí aí situado: o que outrora se oferecia não constitui mais nenhum apelo para o ser-aí. No tédio reside isso: não querer nada do ente determinado. Somos “raptados” por fora da situação e contra a situação, mas não em vistas da situação, e sim de um modo que a situação como qualquer outra é totalmente desconsiderada.

Pois com este “é entediante para alguém” não somos meramente *retirados da personalidade cotidiana*, não nos tornamos de algum modo estranhos para ela e nos distanciamos dela, mas, juntamente com isto, somos *elevados* também por sobre a respectiva situação determinada e sobre o *ente correspondente* que nos envolve. Toda a situação e nós mesmo enquanto estes sujeitos individuais estamos aí indiferentes; sim, este tédio não deixa nem mesmo chegar até o ponto em que algo como a validade de uma coisa em particular se dá. Ele faz muito mais com que *tudo valha tanto e tão pouco*. Que tudo e o quão igual? Este tédio obriga-nos a recuar até o ponto em que não procuramos primeiramente para nós este e aquele ente nesta determinada situação; ele *obriga-nos a recuar até o ponto* em que todos os entes se apresentam indiferentemente entre si. (HEIDEGGER, 2011, p. 181, grifo do autor)

Não a procura e então a frustração de falhar em entreter-se, mas a procura mesma já é de início obstruída pelo tédio. Tudo vale tanto e tão pouco que nem chegamos a procurar, e também não meramente nos expelimos a nós mesmos “dando tempo” para uma situação em meio a passatempos imperceptíveis. Nem a procura, nem o passatempo, mas o ser contraposto

aos entes indiferentemente entre si. A recusa do ente em sua totalidade, o nivelamento de todo e qualquer ente num mesmo indiferenciado que não nos apela. E isso de tal modo que não há nenhuma procura para posteriormente deixarmos tudo indiferente. A indiferença permeia o ente de tal modo que não é preciso nem mesmo a descoberta do ente. Em meio à abertura do tédio profundo, o mundo já é pré-descoberto como indiferente, todo ente intramundano já se recusa de início. Não verificamos todos os entes, isso seria até mesmo impossível, ademais não é essa a atitude em jogo (HEIDEGGER, 2011, p. 181). O que acontece, muito mais, é a recusa indiferenciada do ente em sua totalidade, não por ser isto ou aquilo qualificado como entediante, mas “meramente” por ser ente. O ente como tal sucumbe numa “indiferencialidade”, e é nessa indiferencialidade que o tédio profundo expressa sua força. Mas também nós mesmo somos abarcados por essa totalidade indiferente do ente que entedia, que se recusa. Não somos contrapostos ao ente e então temos algo como a experiência da angústia. Somos, pelo contrário, submergidos em meio ao ente na totalidade e dele não nos diferenciamos. Não o nada, mas a totalidade indiferenciada do ente.

Esta indiferença das coisas e de nós mesmo para com elas não é o resultado de uma soma de avaliações. Ao contrário, tudo em geral e cada coisa em particular tornam-se de uma tacada só indiferentes. Tudo em geral e cada coisa em particular reúne-se simultaneamente em uma indiferença. Esta indiferença não salta primeiramente de uma coisa para outra como um fogo a consumi-las, mas tudo é abarcado e abrangido de uma só vez por esta indiferença. Como dissemos, o ente tornou-se na totalidade indiferente; sem excluir a nós mesmos enquanto pessoas determinadas. Não nos encontramos mais enquanto sujeitos ou coisas do gênero ante este ente na totalidade: isto é, no todo desta indiferença. No entanto, o ente na totalidade não desaparece. Ele se mostra muito mais justamente enquanto tal em sua indiferença. O vazio consiste aqui, portanto, na indiferença, que abrange o ente na totalidade. (HEIDEGGER, 2011, p. 182, grifo do autor)

Por isso a formulação “é entediante para alguém”, que exclui, através do impessoal, qualquer referência ao que se conhece como si mesmo na cotidianidade. A reação imediata frente a este tédio é uma estranha quietude que o deixa vir a ser, não o faz oposição. Não o queremos dispersar, “experimentamos um ser-impelido peculiarmente em sua direção, um ser-impelido para o interior da verdade” (HEIDEGGER, 2011, p. 183). Como uma disposição mais originária, assim como a angústia, o tédio profundo carrega uma compreensão característica contra a qual o ser-aí não faz frente. Isso significa uma compreensão pré-ontológica que apreende o modo de ser do ser-aí de modo mais apropriado, fazendo frente à compreensão vulgar que o ser-aí tem de si mesmo ao se compreender através do modo de ser de uma coisa no mundo.

A indiferença do ente em sua totalidade no tédio profundo não é uma falha de compreensão acerca do mundo. Continuamos no mundo e lidamos com as coisas no mundo do mesmo modo que antes. Não experimentamos um não-saber-o-que-fazer com os utensílios da nossa lida cotidiana: continuamos no mundo. O ente também não cai na indiferença no sentido de que ele não nos dissesse respeito, não é a mera referência compreensiva do mundo em sua pertinência de cada ente que deixa aí de atuar. O ser-aí, no tédio profundo, é colocado diante do ente na totalidade de tal modo que nenhuma possibilidade de ação ou inação toma lugar (HEIDEGGER, 2011, p. 184). Somos defrontados com uma mesmidade do ente, no que concerne às suas possibilidades, o que não significa uma deficiência compreensiva. O ente se recusa, mas não este ou aquele, e sim o ente em sua totalidade. É em relação ao ser-aí em questão que o ente se recusa em sua totalidade; ente que permanece o mesmo para os outros, por isso se faz compreensível que o mundo permaneça mundo, operante, enquanto o ser-aí está exilado dessa comunidade em meio ao tédio profundo. A serenidade vazia é assim posta como “entrega do ser-aí ao ente que se recusa na totalidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 184). O ser-aí quer tomar partido, quer engajar-se numa ação com o ente, e então se vê negado.

A serenidade vazia não atua sozinha, mas em consonância com o momento estrutural da retenção. Com o recusar-se do ente em sua totalidade se perfaz uma referência ao que é aí recusado, as possibilidades de ir ter algo junto ao ente, de ação e inação (HEIDEGGER, 2011, p. 185). A serenidade vazia traz uma referência às possibilidades que são ao ser-aí negadas. O vazio da terceira forma de tédio consiste no recusar-se do ente na totalidade, e a serenidade vazia no ser-entregue a esta recusa (HEIDEGGER, 2011, p. 186). As possibilidades são o que se realizam temporalmente, no tempo do ser-aí, como seu poder-ser. Com o recusar-se das possibilidades o ser-aí se defronta, neste tédio, mais uma vez com o caráter temporal de sua existência: “a gente se sente aí retirado do fluxo do tempo” (HEIDEGGER, 2011, p. 186), nisso consiste a retenção do tédio profundo. Por ter todas as possibilidades negadas, o ser-aí é referido a si-mesmo como possibilitação dessas possibilidades, a retenção das possibilidades carrega a possibilidade de uma apropriação de si mesmo a partir do banimento de si mesmo.

Nesse ponto, Heidegger dá uma explicação mais detalhada do que consiste o banimento do si-mesmo no tédio profundo. O ente torna-se indiferente na totalidade, para quem?

Para quem, afinal? Não para mim enquanto eu mesmo, não para mim com estes determinados intuitos etc. Assim, para o “eu” sem nome e determinação? Não. Mas sim certamente para o si-próprio, cujo nome, estado e coisas do gênero tomaram-se

insignificantes. Todavia, o si-próprio do ser-aí, que se tomou em tudo isto insignificante, não perde sua determinação, mas sim inversamente. Este empobrecimento característico, que, no tocante à nossa pessoa, entra em cena a partir do “é entediante para alguém”, *conduz o si-próprio* pela primeira vez em toda a sua nudez *até si mesmo* enquanto o si-próprio que *aí está* e que assumiu o seu ser-aí. Para quê? *Para sê-lo*. Não para mim enquanto eu mesmo, mas para o ser-aí em mim recusa-se o ente na totalidade, quando sei: o tédio sob a forma do “é entediante para alguém” (HEIDEGGER, 2011, p. 188, grifo do autor)

Fica claro que o negado são as possibilidades mundanas, nas quais o ser-aí cotidianamente se compreende, a partir de seu mundo. Por isso, a retenção vai assumir o caráter de um ser impelido para a possibilitação originária do ser-aí enquanto tal. (HEIDEGGER, 2011, p. 189). O ser-aí é o que possibilita as possibilidades que são de todo negadas no tédio profundo.

Recapitulemos. No tédio profundo há a recusa do ente na totalidade. Com a serenidade vazia se é entregue a este vazio, a esta recusa do ente na totalidade. Esta recusa traz igualmente o anúncio do que se recusa, as possibilidades mundanas que o ente oferece. Em meio a esta recusa se é retido contra essas possibilidades recusadas, se é impelido junto à possibilitação do ser-aí como tal, aquilo a partir do que possibilidades surgem.

O ser-aí tem o ente recusado em sua totalidade, isso significa desde a possibilidade de qualquer ente para qualquer ação ou inação. O ente não é meramente recusado no que se é posteriormente oferecido, no que ele é como isto ou aquilo. Não, o ente já é de todo recusado. Para ser de todo recusado, como ente, nenhuma qualificação posterior poderia explicar a recusa. O que recusa o ente em sua totalidade não é o fato de ser ente como isto ou aquilo, mas de ser ente, e isso significa no que o possibilita como ente. O que possibilita a possibilidade é o possibilitador, “O que diz respeito, porém, a uma possibilidade enquanto tal é o que a *possibilita*: o que empresta a ela mesma enquanto esta possibilidade a *possibilidade*” (HEIDEGGER, 2011, p. 188-189, grifo do autor). Se é a possibilidade mesma de qualquer possibilidade, o possibilitador, que é “tocado pelo ente que se recusa na totalidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 189), então o ente não diz nada sobre as possibilidades negadas, mas esta recusa constitui um chamamento. O recusar da possibilidade enquanto possibilidade chama o ser-aí, enquanto o possibilitador dessas possibilidades, a uma reviravolta sobre si próprio.

Este anúncio das possibilidades enquanto tais, que se dá em conjunto com o recusar-se, não é nenhuma indicação indeterminada de possibilidades quaisquer cambiantes do ser-aí, mas uma indicação pura e simplesmente inequívoca do possibilitador que suporta e conduz todas as possibilidades essenciais do ser-aí; um possibilitador, porém, para o qual aparentemente não temos nenhum conteúdo, de modo que não estamos em condições de dizer o que ele é, assim como apontamos

para coisas meramente dadas e as determinamos enquanto isto ou aquilo. (HEIDEGGER, 2011, p. 189)

A recusa do ente em sua totalidade é a negação de todas as possibilidades como possibilidades, que então indica o possibilitador como tal, possibilitador que não carrega nenhuma referência a um conteúdo sob o qual o ser-aí poderia se extraviar de seu ser. Essa indicação no tédio profundo do que possibilita no ser-aí qualquer possibilidade é um “*impelir para o ápice único deste possibilitador originário*” (HEIDEGGER, 2011, p. 189, grifo do autor). Assim fica determinada a retenção do tédio profundo: “*ser-impelido para junto da possibilitação originária do ser-aí como tal*” (HEIDEGGER, 2011, p. 189, grifo do autor). O ser-aí é aí retido, em seu aí como sua possibilidade.

Tédio profundo significa isso: o recusar-se do ente na sua totalidade, ser deixado vazio em meio ao ente que se recusa na totalidade, enquanto se é retido pela anunciação do que possibilita qualquer possibilidade agora recusada, sendo impelido para a possibilitação originária do ser-aí. Agora entendemos a anterior citação, como o tédio nos traz a nós mesmos recusando o que mundanamente se entende como si-mesmo.

Este empobrecimento característico, que, no tocante à nossa pessoa, entra em cena a partir do “é entendiente para alguém”, *conduz o si-próprio* pela primeira vez em toda a sua nudez *até si mesmo* enquanto o si-próprio que *aí está* e que assumiu seu ser-aí. Para quê? *Para sê-lo*. (HEIDEGGER, 2011, p. 188, grifo do autor)

Nos situamos aqui no momento da decisão, da reviravolta em que o ser-aí tem a possibilidade de temporalizar de modo diverso sua existência, não mais determinada pelo impessoalmente si-mesmo que se apreende de modo impróprio. Em todo caso, ainda é necessária uma ulterior elaboração do caráter temporal do tédio.

Como se dá o caráter temporal do tédio profundo? Heidegger retoma aqui algumas indicações da temporalidade abordada em *Ser e Tempo*. O tempo como presente, passado e futuro é “originalmente o *horizonte total uno e homogêneo do tempo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 191, grifo do autor). Se no tédio o ente é excluído em sua totalidade, o ente em sua totalidade se torna indiferente, então ele se recusa “*em um horizonte originalmente unificador do tempo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 191, grifo do autor). Se o ente se recusa na totalidade, isso significa a partir de qualquer referência a um possível futuro, ao presente ou ao passado. “Na totalidade” significa abarcado pelo tempo.

Como constituição de ser do ser-aí, a temporalidade põe o tempo em jogo em toda abertura de mundo. Toda abertura de mundo disposto é disposta de modo temporal,

temporalmente determinada como uma temporalização do ser do ser-aí. Toda abertura do ente na totalidade se dá no horizonte temporal. Também em toda recusa, como um modo de abertura, o tempo é determinante.

Aqui vale um esclarecimento. Quando se diz que o ente na sua totalidade se retrai, isso não significa que o ente suma, desapareça. O ente está presente precisamente aí ao ser negado para o ser-aí, ao se retrair em sua totalidade. “Isso significa: em verdade, o ser-aí está aí em meio ao ente na totalidade, ele o tem à sua volta, sobre e em si, mas não pode entregar-se a esta retração” (HEIDEGGER, 2011, p. 193). A disposição abre o mundo de tal modo que o ser-aí não pode ser tocado por nada do ente, o ente cai numa indiferença, e o ser-aí nada mais espera, “nada mais no ente chega sequer a atraí-lo” (HEIDEGGER, 2011, p. 193-194).

Ele retrai-se na totalidade. No entanto, esta *retração* do ente que se anuncia só é possível se o ser-aí enquanto tal não puder mais ser-com, se ele for banido enquanto ser-aí, e, em verdade, na totalidade. Portanto, o que o ente na totalidade mantém aberto e acima de tudo torna acessível enquanto tal, o horizonte temporal, justamente isto precisa simultaneamente atar o ser-aí a si mesmo, bani-lo. É entediante para alguém. Esta tonalidade afetiva, na qual o ser-aí está por toda parte, e, porém, não pode estar em parte alguma, possui a característica do ser-banido. O *que bane* não é nada além do horizonte temporal. O tempo bane o ser-aí, mas não enquanto o tempo que permaneceu parado em contraposição ao fluxo. Ao contrário, ele o bane *para além de um tal fluir e de uma tal inércia*; o tempo, que o ser-aí mesmo sempre e a cada vez é *na totalidade*. Este tempo como um todo bane enquanto um horizonte. Banido pelo tempo, o ser-aí não encontra um caminho até o ente, que justamente se *anuncia* neste horizonte do tempo banido como *o ente que se recusa* na totalidade. (HEIDEGGER, 2011, p. 194, grifo do autor)

Se o ser-aí é tempo e o tempo é a condição para a abertura do ente em sua totalidade, o que recusa o ente na totalidade é o próprio tempo, como horizonte temporal a partir do qual o ser-aí é. Temos então o caráter temporal da serenidade vazia do tédio profundo: a recusa do ente em sua totalidade é o banimento do ser-aí diante do tempo que abre o ente em sua totalidade. O caráter temporal da serenidade vazia: “a *serenidade vazia* só é possível como o *ser-banido-pelo horizonte temporal enquanto tal*” (HEIDEGGER, 2011, p. 194, grifo do autor).

Se o que bane o ente em sua totalidade é o horizonte temporal, com isso também se mostra, em direção oposta à serenidade vazia, o caráter temporal da retenção. Em que se retém o ser-aí que “se entedia” propriamente? O ser-aí é retido no instante através do banimento contra as possibilidades “mundanas” de seu ser, que agora são de todas recusadas. O agora na instauração do tédio profundo já é uma modificação da temporalidade presente do ser-aí em instante.

O que retém, portanto, em si o tempo que bane, e, em meio à retenção em si, o dá concomitantemente a conhecer como algo passível de produzir liberação; o que o anuncia enquanto possibilidade é algo dele mesmo, o possibilitador que ele mesmo e somente ele mesmo pode ser, o instante. *O ser-impelido do ser-aí para o interior do ápice do que propriamente possibilita* é o ser-impelido *através do tempo que bane para o interior dele mesmo*, em sua própria essência: *para junto do instante* enquanto a possibilidade fundamental da existência própria do ser-aí. (HEIDEGGER, 2011, p. 196, grifo do autor)

O ser-aí é impelido para a possibilidade fundamental do seu ser em contraposição às possibilidades negadas pela recusa do ente em sua totalidade.

Em seguida, Heidegger reitera o caráter temporal do tédio profundo. O ente só pode ser negado uma vez que é aberto pelo ser-aí, e isso significa uma vez que é aberto pelo tempo, pelo horizonte temporal da existência. O ente só pode ser negado na totalidade uma vez que é aberto, a abertura do horizonte temporal é a abertura do ente na totalidade. Quando o ente é recusado no tédio profundo, é o tempo que toma parte nessa recusa. “O que propriamente se recusa não é o ente, mas o tempo que possibilita ele mesmo a abertura deste ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 198). Esta passagem é de suma importância. O tédio profundo não é meramente a recusa de um ente ao ser-aí, mas do ente em sua totalidade. O ente em sua totalidade é o *mundo* do ser-aí, enquanto ser-no-mundo. O mundo não é um ente determinado ou a reunião de todos os entes, mas o ser como condição de descobrimento dos entes determinados. O ser ao ser-aí sempre é temporalmente determinado, é o horizonte temporal desde sua origem. A negação do ente em sua totalidade é a recusa de todo e qualquer ente desde sua possibilidade, é o tempo que se recusa. O tempo, que possibilita a abertura do ente na totalidade, o abre de modo que o ente se recusa. Esse banimento pelo tempo é de tal modo que só o tempo mesmo pode fazer frente, através da decisão por si mesmo em contraposição ao que foi negado.

O banimento temporal, que se torna evidente neste “é entediante para alguém”, só pode ser rompido através do tempo. Apenas se o banimento temporal for rompido, o ente na totalidade deixa de recusar-se; isto é: ele entrega a sua própria possibilidade, torna a si mesmo apreensível para o respectivo ser-aí e dá a este ser-aí mesmo a possibilidade de existir sempre e a cada vez em meio ao ente segundo um aspecto determinado, sempre e a cada vez em uma possibilidade determinada. O banimento temporal só pode ser quebrado através do tempo mesmo, através do que é a partir da própria essência do tempo e que, em ligação com *Kierkegaard*, denominamos o instante. O instante rompe o banimento do tempo, pode rompê-lo, uma vez que ele mesmo é uma possibilidade própria do tempo. Ele não é, por exemplo, um agora pontual, que só chegamos mesmo a constatar. Ao contrário, ele é, sim, a visualização característica do ser-aí nas três direções de visada que já conhecemos: no presente, futuro e passado. O piscar de olhos essencial ao instante aponta para um olhar de um tipo singular, um olhar que denominamos o olhar da decisão de agir na respectiva situação, na qual o ser-aí se encontra. (HEIDEGGER, 2011, p. 198-199)

Através de uma modificação da temporalidade, o tempo não mais se dá nos moldes de uma sucessão de “agoras”, mas, uma vez que o horizonte temporal foi banido e não há nenhuma possibilidade dada ao ser-aí, exige-se uma modificação do tempo em tempo do instante, que abarca a possibilidade decisiva ao ser-aí. Essa conclusão, entretanto, continua problemática uma vez que o caminho aqui efetuado, no curso em questão, se deu através da elucidação do tédio pelo tempo, sem se fazer um conceito suficientemente preciso do tempo (HEIDEGGER, 2011, p. 197).

Ao final dessa investigação, vale ressaltar certas considerações. O tédio profundo é a disposição fundamental, originária em relação às formas superficiais de tédio. Mas isso não se dá de modo que haja somente essas três, e nós pulamos constantemente de uma para a outra, como se o tédio fosse algo rigidamente definido por essas modulações. Não, ao contrário, a disposição do tédio sempre se dá numa multiplicidade fática de determinações que não são conhecidas no momento mesmo em que somos por elas afetados, em que somos entediadamente abertos, em que temos nosso mundo aberto pelo tédio. Não, “as formas do tédio mesmo são fluidas: há múltiplas formas intermediárias, que se dão sempre segundo a profundidade, a partir da qual o tédio vem à tona; ou ainda mais exatamente, segundo a possibilidade que o ser-aí concede para seu próprio ser-aí” (HEIDEGGER, 2011, p. 206). As três formas de tédio então investigadas são pontos basilares a partir dos quais podemos compreender essa multiplicidade de modulações do tédio. O que está em jogo é a existência mesma do ser-aí, em suas possibilidades de mais ou menos propriedade, de ser-si mesmo ou de se perder na impropriedade. Com isso, entendemos igualmente que não é a primeira forma de tédio que origina a segunda e então a terceira. Pelo contrário, as formas mais superficiais de tédio reprimem o tédio profundo, assim como o medo reprime a angústia. As disposições mais superficiais tendenciam o ser-aí à impropriedade, apesar de manterem um reflexo da disposição fundamental que a constitui, por exemplo, a partir do tédio profundo em relação ao tédio superficial: “na primeira forma de tédio ainda há justamente um fraco reflexo, apesar de não reconhecido enquanto tal, da possibilidade do tédio profundo incompreendido” (HEIDEGGER, 2011, p. 205). As formas superficiais de tédio estão enraizadas no tédio profundo como sua possibilidade (HEIDEGGER, 2011, p. 205). O ser-aí quer constantemente se desembaraçar de si mesmo, esta é uma característica ontológica sua: sendo o que é, o ser-aí busca não ser o que é, busca se perder na perda de si mesmo. Por isso o tédio superficial tem o caráter de uma inquietação que faz frente ao silêncio exigido pelo tédio profundo, uma inquietação que visa se livrar do tédio e “voltar” às ocupações da lida cotidiana.

A primeira forma do tédio transmuta-se tão pouco na terceira, encontra-se tão pouco ainda em transcurso através da segunda, que ela justamente retém e reprime as outras duas, em especial a terceira. A inquietude característica da primeira forma do tédio e do passatempo peculiar que lhe é pertinente não é algo como uma mera manifestação psicológica paralela deste tédio, mas pertence à sua essência. Nisto reside o fato de, em um tal ser-entediado por algo, o homem entediado querer – sem que saiba disto expressamente – escapar daquele “é entediante para alguém”. Como vemos agora distintamente, ele quer se evadir da possibilidade de que o ser-aí nele seja aberto e reverberar na forma caracterizada do terceiro tédio, na amplitude e no aguçamento. Dito de outra maneira: na primeira forma do tédio ainda há justamente um fraco reflexo, apesar de não reconhecido enquanto tal, da possibilidade do tédio profundo incompreendido. Em verdade, a primeira forma do tédio enquanto tal nunca pode transmutar-se na terceira, mas muito mais inversamente é a primeira mesma que ainda está enraizada na possibilidade da terceira: no que concerne à sua possibilidade em geral, ela provém da terceira forma do tédio. (HEIDEGGER, 2011, p. 205).

Ficar inquieto e querer se desembaraçar do tédio não é meramente uma característica psicológica do tédio superficial, mas faz parte de sua estrutura ontológica. Querer se desembaraçar do tédio é lutar contra o despertar de um tédio profundo, no qual o tédio superficial se enraíza. E isso é desse modo como um perder-se em possibilidades impróprias contra a possibilidade própria de seu existir. Por isso, ao ser-aí cotidiano é negado a compreensão do tédio profundo, permanecendo completamente velada a relação entre o tédio superficial e sua origem no tédio propriamente dito.

Com a abordagem do tédio profundo, compreendemos que o que propriamente entedia no tédio é o tempo. Na sua primeira modulação, parece que o que entedia seja algo particular, embora seja, em verdade, o tempo que nos retém refém a partir desse algo em particular, o que é testemunhado no olha-o-relógio. Já na segunda modulação de tédio, o tempo mostra-se entediante de tal modo que sua temporalidade sofre uma modificação; é outra a temporalização da temporalidade, constituindo o tempo entediante como a dilatação do agora, o tempo que deixamos para nós é o entediante.

Mas agora, na terceira forma do tédio, é o tempo do ser-aí enquanto tal que deixa vazio sob o modo do banimento. O que retém e impele é este tempo em sua possibilidade enquanto instante, a temporalidade do ser-aí mesmo com ligação ao que lhe é essencialmente próprio – e, em verdade, no sentido da possibilidade do ser-aí em geral: *horizonte e instante*. O *entediante* no tédio profundo, portanto – segundo o que vimos anteriormente –, o entediante única e propriamente, é a *temporalidade em um modo determinado de sua temporalização*. (HEIDEGGER, 2011, p. 207, grifo do autor).

O tédio é propriamente uma temporalização da temporalidade do ser-aí que presentifica a recusa do ente em sua totalidade, que abre o mundo na disposição do tédio.

Porque as coisas e as pessoas são abarcadas pela temporalidade e transpassadas por ela, mas a temporalidade é em si o que própria e unicamente entedia, pode vir à tona a aparência legítima de que as coisas são entediantes, de que as pessoas enquanto tais é que entediam. (HEIDEGGER, 2011, p. 207).

O mundo é aberto através de uma temporalização da temporalidade específica que é entediante, nisso reside o fundamento de que as coisas apareçam como entediantes.

3.2 O tédio profundo determinado enquanto a tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual

O tédio é uma disposição de humor bem peculiar pelo seguinte motivo. Nenhuma outra disposição sofre, em seu cerne, um antagonismo tão forte oriundo dessa própria disposição. Entediar-se é, a um só tempo, estar entediadamente “perdido” no mundo, procurando passatempos sem sucesso, desolado pelo silêncio do mundo, ao mesmo tempo que é querer-se não mais estar entediado. Estar entediado é querer não estar entediado. Faz-se frente contra o tédio tão logo o tédio nos acomete, e isso não por um capricho pessoal ou um fator externo, mas por conta da disposição mesma que nos acomete. O tédio já traz em si o movimento de fuga contra o tédio, ante o tédio.

Nos perguntamos agora o que isso diz respeito a nós mesmos e nossa situação histórica. Na preleção, o tédio foi conquistado arduamente, contra a tendência oriunda do próprio tédio de não deixar o tédio despertar. Se essa exigência de fazer o tédio despertar é tão forte, o tédio subsiste como uma tonalidade afetiva determinante velada do nosso ser-aí atual, de modo que os impulsos contrários são determinados por essa fuga frente o tédio.

No entanto, justamente esta *exigência* [de deixar o tédio despertar] cuja medida é dada pela essência do tédio que se alça originariamente no ser-aí – uma exigência que resulta imediatamente da compreensão deste tédio encontra precisamente em nós hoje uma *desconfiança*. Não agir contra o ser-aí, quando tudo clama por decisão e todo mundo traz na boca a palavra “decisão”? Não agir contra o ser-aí, quando de todos os lados se alçam as penúrias do ser-aí? Não agir contra – não é este o clamor pela covardia enfraquecedora, pela resignação, por uma atmosfera de declínio e desespero? Isto não significa espalhar a noite e as trevas sobre o ser-aí, ao invés de cuidar com todos os meios pensáveis por um meio-dia luminoso para ele? (HEIDEGGER, 2011, p. 210, grifo do autor)

Fala-se constantemente de tomar as rédeas da situação e decidir-se, buscando calar o tédio. Heidegger desconfia justamente dessa *desconfiança*, e mostra o tédio como determinante silencioso da nossa situação atual. É preciso fazer um esforço de escuta desse

tédio: não agir contra o crescimento do tédio significa “*o reter-se em si do ser-aí*, o que é uma *espera*” (HEIDEGGER, 2011, p. 210, grifo do autor). Compreendemos então que não se deu uma investigação objetiva, muito menos “a-histórica”, acerca do tédio. Pelo contrário, o tédio sempre teve em vistas a nossa situação essencial atual.

Nossa pergunta – o homem tornou-se hoje entediante para si mesmo? – só pode significar: tudo está por fim entediante para o ser-aí no homem atual? Perguntamos por um tédio profundo, por um – isto é, por um determinado, por um tal tédio de nosso ser-aí, não pelo tédio profundo assim em geral e universalmente. (HEIDEGGER, 2011, p. 211, grifo do autor)

Em seguida, Heidegger caracteriza mais bem delimitadamente a serenidade vazia e a retenção específica do nosso tédio determinado.

Vimos que a serenidade vazia do tédio profundo é o ser-entregue ao ente que se recusa na totalidade. Com o vazio, tem-se em vista “não o completo nada, mas o vazio no sentido do recusar-se, do retirar-se” (HEIDEGGER, 2011, p. 212). A serenidade vazia do tédio profundo significa uma falta, uma penúria, isso se dá conosco, no nosso tédio determinado?

De fato, parece haver não só uma, mas diversas penúrias existenciais que são a todo momento expostas, denunciadas, contemporaneamente a Heidegger.

Uma tal penúria nos diz respeito? Mais do que uma, iremos replicar: por toda parte há abalos, crises, catástrofes, penúrias: a miséria social atual, a confusão política, a impotência da ciência, o esvaziamento da arte, a ausência de solo para a filosofia, a falta de força da religião. Certamente, há penúrias por toda parte. Mas, dir-se-á, é de qualquer modo unilateral considerá-las sozinhas. Pois igualmente violentas e ruidosas, assim como sempre novamente dispostas à intervenção e ao experimento são as tentativas e os esforços por controlar estas penúrias, por dirimi-las, por imediatamente conduzi-las à ordenação e à satisfação. Não apenas indivíduos singulares, mas também grupos, associações, círculos, classes, partidos, estão por toda parte em obra em consonância com estas tentativas e esforços – tudo e todos estão organizados contra as penúrias e cada organização tem seu programa. (HEIDEGGER, 2011, p. 212)

O tédio velado que determina o nosso ser-aí atual atesta uma miséria existencial. Como velado, entretanto, essa miséria como recusar-se do ente na sua totalidade, como um vazio que perpassa nosso ser-aí, não poderia ser visível assim sem mais, afinal o tédio tende a se encobrir no que há de mais essencial. Atesta acerca dessa situação justamente “as tentativas e os esforços” por controlar essa penúria. As tentativas e os esforços constituem uma reação frente ao tédio, buscam dissipar essa opressão. Ironicamente, a miséria acessível ao ser-aí e amplamente denunciada é justamente o que deixa o ser-aí de fora de sua miséria essencial. A

miséria existencial real a que Heidegger se refere é justamente o permanecer de fora da miséria essencial, extraviando-se na miséria acessível de imediato. Portanto, o argumento de Heidegger conclui que a serenidade vazia do nosso tédio profundo determinado é penúria essencial na totalidade, o permanecer de fora (recusar-se) da opressão essencial de nosso ser-aí atual, através da alusão sempre mais vívida de diversas penúrias no que diz respeito à "cultura".

No entanto, justamente esta reação atual contra as penúrias do ser-aí as ratifica; e ainda confirma ao mesmo tempo e antes de tudo algo diverso. A reação de defesa que se agita contra as penúrias *não deixa justamente vir à tona uma penúria na totalidade*. (HEIDEGGER, 2011, p. 213, grifo do autor)

A penúria na totalidade não tem o mesmo caráter das penúrias que são repelidas e que são alvos “das tentativas e dos esforços” em dispersá-las. O esforço para as dispensar é justamente o que faz parte da penúria essencial “O que oprime de maneira mais profunda e velada é muito mais: *o permanecer de fora de uma opressão essencial de nosso ser-aí na totalidade*” (HEIDEGGER, 2011, p. 213, grifo do autor).

Como se dá o outro momento estrutural, a retenção do tédio profundo determinado?

Igualmente, somos retidos por fora da penúria essencial que perpassa nossa situação. Permanecemos de fora da opressão essencial e elaboramos diversas penúrias, contra as quais elaboramos projetos. Não conseguimos escutar e compreender a penúria essencial.

Portanto, perguntamos: que *instante* pode e precisa se dar conjuntamente a conhecer como o propriamente possibilitador naquele recusar-se da opressão? *Pelo que o ser-aí precisa se decidir* enquanto tal, para romper o banimento daquela penúria – a penúria da permanência de fora da opressão na totalidade: para estar pela primeira vez efetivamente à altura daquela penúria profunda e aberto para ela, a fim de experimentá-la enquanto verdadeiramente opressora? Correspondentemente àquele vazio na totalidade, precisa dar-se a conhecer ao homem a mais extrema exigência. Não uma exigência arbitrária qualquer, não esta ou aquela, mas a exigência ao homem pura e simplesmente. O que é isto? *O fato de que é exigido ao homem o ser-aí enquanto tal, de que lhe é reservado – ser aí*. (HEIDEGGER, 2011, p. 215, grifo do autor)

Chegamos ao ponto de maior abstração e, estranhamente, maior concretude da investigação. Nos referimos a algo extremamente simples: uma decisão, o tomar o fardo de uma exigência fundamental: “A necessidade desta decisão é o conteúdo do instante ao mesmo tempo recusado e anunciado de nosso ser-aí” (HEIDEGGER, 2011, p. 216). O tédio é propriamente o recusar que se anuncia do próprio ser-aí acerca de sua decisão, é a

possibilidade de uma retomada a partir do instante, retomada que se faz possível a partir do anúncio de sua recusa. O tédio determinado de nossa situação atual é o recusar-se da decisão que se anuncia no ser deixado de fora da opressão essencial, e a partir desse anúncio mesmo que se dá a possibilidade de romper o banimento da penúria que nos aflige. Isso só é possível com uma modificação da temporalidade em jogo. É o instante que leva o ser-aí no homem à sua própria decisão.

Ao banir o ser-aí para fora do que lhe é essencial, o tédio dá ao ser-aí a conhecer justamente aquilo de que ele permanece fora, sua opressão essencial. Nisso se dá a possibilidade de retomada a partir desse instante, a possibilidade da decisão.

O tédio profundo é o tédio que possibilita essa retomada existencial de si mesmo. O tempo de um tédio é o tempo que nos mostra nossa própria opressão e permite concomitante o rompimento dessa opressão. Não o extraviar-se frente ao mundo, como ocorre nas formas superficiais de tédio, mas o aprofundar-se na própria miséria que, retroativamente, possibilita sua ultrapassagem, nos possibilita romper o banimento da penúria essencial na qual nos encontramos. Mas, e aqui está o decisivo no que concerne o “atual” do “tédio como tonalidade afetiva de nosso ser-aí atual”, isso, a decisão pelo si-mesmo, a retomada existencial de si mesmo, se faz presente?

Veremos que o tédio profundo, propriamente dito, é justamente o que não se dá no nosso ser-aí atual. Entre o queixar-se das misérias da vida e a força para se lançar contra o perigo de se assumir em sua existência, de ser-aí, reside a decisão acerca desta exigência:

Hoje, a permanência de fora da opressão na totalidade talvez se mostre da maneira mais incisiva no fato de ninguém se orgulhar atualmente junto ao ser-aí. Nós o levamos hoje muito mais a se queixar sobre as misérias da vida. O homem precisa se decidir primeiro uma vez mais por esta exigência. A necessidade desta decisão é o conteúdo do instante ao mesmo tempo recusado e anunciado em nosso ser-aí. (HEIDEGGER, 2011, p. 215-216)

Aquilo pelo que o ser-aí tem que se decidir já foi aqui exposto: já que no tédio profundo se dá um banimento de todas as possibilidades, e as possibilidades constituem o mundo do ser-aí, no tédio profundo há o banimento de todas as possibilidades mundanas, e com isso se faz referência àquilo que possibilita essas possibilidades como tal, o possibilitador, o ser-aí mesmo. Com isso é dado a possibilidade do ser-aí se compreender a si mesmo como esse possibilitador, aquilo pelo que o ser-aí tem de se decidir.

Pelo que, então, tem de se decidir o ser-aí? Pela efetiva *recriação* para si mesmo *do saber autêntico sobre em que consiste o que é propriamente possibilitador de seu*

próprio. E o que significa isto? Que para o ser-aí enquanto tal sempre precisa ser uma vez mais iminente o *instante*, no qual ele é trazido para diante de si mesmo enquanto o propriamente obrigatório. Diante de si mesmo – não como um rígido ideal e um modelo originário firmemente fixado, mas diante de si mesmo como o que arranca para si uma vez mais justamente a possibilidade própria e precisa de se assumir em tal possibilidade. (HEIDEGGER, 2011, p. 216)

Decidir-se pelo saber acerca de si mesmo como o possibilitador é uma modificação da temporalidade do ser-aí a partir da qual se dá o instante, no qual o ser-aí é trazido para diante de si mesmo. Essa possibilidade do instante Heidegger compreende como liberdade.

O que requer, portanto, o instante conjuntamente anunciado neste permanecer de fora da opressão na totalidade? O fato de ele mesmo ser compreendido e tomado como a *possibilidade mais intrínseca da liberdade do ser-aí*. Coanuciada é a necessidade da compreensão de que o ser-aí precisa antes de tudo se lançar uma vez mais no elemento da liberdade, de que ele precisa se compreender enquanto ser-aí. (HEIDEGGER, 2011, p. 216)

Compreende-se, então, o caráter decisivo do instante anunciado no permanecer de fora da opressão. Se a serenidade vazia do tédio profundo determinado consiste justamente no permanecer de fora da opressão essencial, e a retenção em ser retido por fora dessa penúria essencial, o instante anunciado por esse permanecer de fora requer que se contraponha às “misérias da vida” com a opressão essencial. O tédio profundo permanece como uma tonalidade afetiva que raramente acomete o ser-aí: não é o que se dá porque o homem atual dele foge, extraviando-se de si mesmo no mundo, elaborando para si outras opressões.

Só podemos perguntar se, por fim, este tédio profundo de nosso ser-aí transpassa afinadoramente; ou seja, não podemos perguntar senão se nossa humanidade atual cotidiana, nosso ser-humano, não é em tudo de um modo tal, que ele – em toda sua ação, inação e cegueira através destas – contraria a possibilidade de emergência daquele tédio profundo. [...] Não podemos fixar aquele tédio profundo no ser-aí do homem atual, só podemos perguntar se o homem atual não mantém subjugado aquele tédio profundo justamente em e através de todas as suas humanidades atuais. (HEIDEGGER, 2011, p. 216-217)

A investigação acerca da pergunta sobre o que consiste nosso tédio profundo determinado nos leva à compreensão tanto daquilo que o despertar do tédio profundo permite quanto de que nos mantemos justamente por fora de um tal tédio profundo, que fazemos frente contra seu despertar. Se a investigação acerca do tédio tinha começado com a tarefa de despertar uma tonalidade afetiva, a investigação termina por constatar, como uma denúncia, que o homem atual faz frente ao despertar do tédio profundo. O tédio profundo determinado consiste justamente no permanecer de fora do tédio profundo propriamente dito, no fazer

frente ao seu despertar, e por isso estar igualmente banido da possibilidade radical de uma reviravolta existencial, o permanecer de fora da decisão.

3.3 O tédio e a angústia

Retomemos agora, à luz da consideração acerca do tédio profundo, a relação entre tédio e angústia. Vimos que a angústia é uma disposição de humor fundamental do ser-aí. O tédio, por sua vez, é uma tonalidade afetiva fundamental do nosso ser-aí atual. Vimos também no que se baseia a atualidade do tédio. Não que a todo momento estejamos imersos num tédio profundo, mas que um tédio profundo perpassa nossa existência comum, nos determina no que somos hoje.

o tédio não é simplesmente uma tonalidade afetiva fundamental, mas uma tonalidade afetiva fundamental *de nosso filosofar atual*. Na medida em que o filosofar tem, para Heidegger, uma relação direta com o descerramento de mundo e com a experiência mesma desses descerramento, afirmar o tédio como desempenhando tal papel implica necessariamente pensar o tédio em uma relação direta com o modo de descerramento não apenas do mundo enquanto tal, mas de nosso mundo histórico específico. (CASANOVA, 2021, p. 55, grifo do autor)

A atualidade do tédio pode ser dita em dois sentidos. O tédio é uma tonalidade afetiva fundamental do nosso ser-aí atual no sentido que determina nossa existência, de nosso mundo histórico. De um modo ou de outro, nossa existência carrega uma referência velada ao tédio, como algo horrível que acomete o ser humano. Noutro sentido, a atualidade do tédio faz referência à modificação da temporalidade, particularmente no que concerne ao tédio profundo. O tempo de um tédio, o instante, é diferente da temporalidade cotidiana como uma sequência de agoras.

Qual a saída frente ao tédio profundo? Como se dá a resolução, a reconquista de si-mesmo frente ao ser retido no banimento do tédio profundo?²³ No tópico anterior, vimos que o tédio profundo é a negação do ente em sua totalidade. A negação do ente em sua totalidade é a negação do ente desde sua possibilidade. Então todas as possibilidades são

²³ Safranski coloca do seguinte modo como o tédio se dá, do superficial ao profundo: “No primeiro ato, cotidianamente nos abrimos no mundo e o mundo nos preenche; no segundo ato tudo se distancia, o acontecimento do grande vazio, a tripla negatividade (não mesmo, mundo anulado, ausência de relações). No terceiro ato finalmente volta o que estava distanciado, o próprio *eu-mesmo* e o *mundo*. O *si-mesmo* e as coisas tornam-se de certa forma ‘mais entes’. Adquirem uma nova intensidade. (SAFRANSKI, 2013, p. 242, grifo do autor). O tédio profundo advém e do advento do tédio se dá uma reconquista de si mesmo. “nela [na disposição do tédio] – bem como na disposição da angústia que é analisada em *Ser e tempo* – o *todo do mundo* aparece a uma distância que possibilita a postura metafísica do espanto ou do terror – como terceiro ato de um drama existencial.” (SAFRANSKI, 2013, p. 242, grifo do autor).

negadas de uma só vez, de modo que o ser-aí é deixado às sós com o propriamente possibilitador, o ser-aí mesmo. Não o ser-aí como um eu que se conhece cotidianamente, que também é negado. Mas o ser-aí anterior ao que se conhece de si mesmo nesse conhecer-se imerso nas possibilidades negadas. O tédio nos nega a aparência de um decidir-se engajado, perdido em meio ao mundo. Com essa negação, abre a possibilidade de uma verdadeira decisão que encerra a letargia do tédio.

Mas como no tédio esse si mesmo se atenuou em um espectro insubstancial, esse decidir-ser não poderá apelar para um si mesmo compacto que espere para entrar em ação. Ao contrário, só na decisão nasce esse si mesmo. Ele em certo sentido não é encontrado mas inventado pela decisão. Só nele se abre o que estava fechado. *O momento da decisão* brota do tédio e o encerra. Assim Heidegger pode dizer que *o tempo que produz o encantamento* (no tédio) causou completamente *um ser-forçado para dentro do dasein para a ponta do propriamente possibilitador* (GA 29/30, 224). Também podemos dizer à maneira popular: no tédio percebes que não existe nada importante, a não ser que tu o faças... (SAFRANSKI, 2013, p. 239, grifo do autor)

Colocando de modo “popular”, o tédio nos dá uma experiência compreensiva da total liberdade do homem. Por que fazer isto ao invés daquilo? Ou porque até mesmo fazer alguma coisa, ao invés de nada? E o que fazemos com nós mesmos, afinal? Essa existência indigente, sem nenhum compromisso de imediato, é a existência normal da humanidade, ainda mais na época da técnica moderna. Com a técnica moderna, a negação da distância e o aumento da velocidade põe em evidência o sem número de possibilidades às quais podemos nos ater. Se isto é assim, a possibilidade do tédio, da negação mesma das demais possibilidades se torna cada vez mais proeminente. Se há um sem número de possibilidades a qual cada um pode se ater, o ser-aí em cada situação fica cada vez mais suscetível ao tédio, ao não conseguir decidir-se em meio a essas possibilidades.

O ater-se a algo, a superação de um tédio como um total descompromisso de tudo e qualquer coisa, só pode se dar como uma decisão. Qual é então a diferença em relação com a angústia? Na angústia, a reverberação existencial da situação do ser-aí não está atada a um tempo histórico específico, já que é uma disposição fundamental do ser-aí como tal. Já o tédio, pelo contrário, determina nossa situação histórica como tal, sem poder, entretanto, necessariamente levar à cabo sua superação. É só no enfrentamento particular de cada um em sua situação que é dada a possibilidade de uma autêntica superação do tédio profundo, em contrapartida ao atenuamento da situação existencial em meio a formas superficiais de tédio, que admitem passatempos e distrações ulteriores em meio ao mundo. Ademais, a análise do tédio mantém uma relação posterior com o desenvolvimento da obra de Heidegger, no que

confere a noção de epocalidade, a ideia de que a nossa época tem uma tonalidade afetiva fundamental.

De qualquer modo, porém, diferentemente da angústia, o tédio possui um vínculo mais determinado com o nosso tempo histórico; e isso significa dizer que ele torna possível compreender elementos de nosso mundo que antecipam a ideia heideggeriana de epocalidade, assim como evidencia até que ponto Heidegger já se encontra, nessa preleção de 1929/1930, muito próximo das transformações que têm lugar no interior da assim chamada viragem (*Kehre*) de seu pensamento a partir de 1930. (CASANOVA, 2021, p. 56)

A similaridade entre tédio e angústia, no entanto, é mais incisiva do que sua diferença no que concerne ao tédio profundo. Já mencionamos diversas vezes que tudo se passa como se o medo estivesse para a angústia tal como as formas superficiais de tédio estão para o tédio profundo.

No entanto, tudo se altera, então, em meio à experiência do tédio profundo, na medida em que, exatamente como no caso da angústia, no tédio profundo não há mais nada que se mostre como entediante; nem algo que se encontra fora de mim e que interrompe o movimento de meu preenchimento da série infinita de agoras com ações, nem eu mesmo em meu vazio onticamente determinado, no fato de ter me tornado desinteressante para mim mesmo em meu vazio constitutivo. Tal analogia com a angústia está expressa agora na própria formulação utilizada para designar o tédio profundo. O que está em questão não é um ser entediado por nem um enterdiar-se junto a, mas um *dar-se do tédio a alguém* (*es ist einem langweilig*). (CASANOVA, 2021, p. 57, grifo do autor)

Novamente, como diferenciar então as duas experiências?

Exatamente como no caso da angústia, o tédio profundo também se caracteriza por uma nadificação de todos os sentidos *pretensamente positivos* que sustentam tacitamente as ações cotidianas, de tal modo que, quando ele se abate sobre a existência, ele também torna o mundo insignificante, uma vez que nos lança em uma experiência de indiferença fenomenológica radical. A tal experiência, por outro lado, corresponde uma confrontação de si por parte do ser-aí humano com a sua nadidade estrutural, com o seu caráter de pode-ser. A diferença, então, revela-se justamente no modo como se dá essa confrontação. Enquanto na angústia *tudo* se revela repetidamente como *possível*, porque o ser-aí descobre exatamente a sua liberdade ontológica radical, o fato de não se achar originariamente impelido a nada, no tédio profundo essa relação do ser-aí com a sua nadidade ontológica originária concerne mais diretamente à temporalidade, ao nexo entre ser e tempo que é essencial para a existência. Em outras palavras, enquanto na angústia tudo se mostra como possível, no tédio profundo tudo se esgota imediatamente na renúncia do ente na totalidade, renúncia que ocorre precisamente por meio da inviabilização do tempo existencial em sua dimensão cotidiana. Aqui, literalmente, *nada* é possível, porque a existência perde toda e qualquer possibilidade de temporalizar suas possibilidades de ser no espaço a partir de uma mera operacionalização dos sentidos disponíveis no mundo e de uma retenção da existência no campo daquilo que o mundo circundante de antemão já definiu como possível. (CASANOVA, 2021, p. 65-66, grifo do autor)

Tanto na angústia quanto no tédio profundo acomete uma modificação do nexos estrutural da cotidianidade. Enquanto a angústia paralisa por revelar que tudo é possível, quebrando o automatismo da cotidianidade, o tédio profundo nos paralisa na medida em que nos aparta do ente na totalidade. A indigência do tédio é um banimento. A superação do banimento é assumir a responsabilidade do que importa, tomar uma decisão: ao fim, voltar a ater-se ao que importa.

A conclusão a que chegamos também condiz com a do orientador desta dissertação em seu artigo *O tédio em Kierkegaard e Heidegger*:

Enquanto disposição fundamental do *Dasein*, o tédio é o limiar entre recusa e oferecimento. Nesse limiar ocorre tanto a possibilidade de perdição quanto de libertação, que é sempre uma conquista e não um estado, algo a ser conquistado em uma confrontação com o tédio, que está à espreita para se insinuar no coração do homem, que precisa desse modo sempre superar o próprio tédio, pois, conforme diz Kierkegaard, “todos os homens são tediosos.” (KIERKEGAARD, 2006, p. 296) No tédio triunfa a impotência de uma escuta, poderíamos arriscar dizer, própria, afirmadora do instante, mas, entretanto, há um pressentimento do banimento. Nesse caso, o pressentimento é uma escuta do banimento, mas não uma escuta do que se presenteia, embora mantendo distância. Assim, parece que o instante pode ser “escutado” tanto como pressentimento de sua recusa, no caso do tédio, como pressentimento de sua oferta, no caso da angústia. (CORDEIRO, 2021, p. 100)

Compreendemos assim um duplo aspecto do tédio: se por um lado nega o instante, é somente na medida em que impossibilita também a temporalização cotidiana da existência do ser-aí. Nem a “perdição” em meio ao mundo, nem propriamente ainda o momento da decisão. No entanto, essa negação já é um passo adiante: torna patente o momento da decisão que ainda está negado. E é a partir desse ponto que se dá a possibilidade fundamental da existência em meio ao momento de maior impossibilidade.

Por fim, cabe reiterar que o tédio profundo, assim, como a angústia, é uma disposição libertadora, que liberta o ser-aí para sua decisão, que dá a possibilidade dessa decisão. Isso não acontece do mesmo modo no tédio e na angústia, e a presente dissertação não se propõe a exaurir essa diferença. Ademais, vale ressaltar que o tédio profundo determinante do ser-aí atual é justamente o que mantém subjugado o despertar do tédio profundo que possibilita a decisão, é o que ameaça o despertar desta tonalidade afetiva fundamental..

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomemos as conclusões a que chegamos, que em certa medida até extrapolam o texto da preleção de 1929/30. O tédio é a tonalidade afetiva fundamental do nosso ser-aí atual, marca nossa existência comum como um todo, a existência em nossa época. A época determinada pela técnica moderna é afinada pelo tédio, como disposição de fundo que marca o humor que sempre nos espreita. Novamente, não que estejamos sempre entediados, mas o tédio nos persegue em cada um dos diferentes humores específicos. Tudo se passa como se um tédio latente estivesse à beira de emergir a qualquer momento, e, mesmo quando não emerge, os outros humores são configurados em relação a este tédio determinante. Se estamos tristes, a tristeza logo perde sua profundidade, sua substância, seu poder, frente a um tédio que nivela tudo à insignificância, frente à técnica moderna que acelera tudo e destitui a existência de seus vínculos mais profundos. A tristeza não é capaz de se levar a sério, é logo perdida de vista ao primeiro sinal de uma distração, que brevemente reconfigura o mundo no seu automatismo cotidiano, só para novamente nos perdemos numa forma superficial de tédio. Tanto é assim que as experiências mais decisivas na vida de uma pessoa nunca tiveram cada vez menos significância, como é o caso da flexibilização de relacionamentos amorosos, carreiras profissionais, e, enfim, até mesmo nossa atividade acadêmica. Em todos esses desvios, o mundo continua aí, em seu funcionamento normal. Mas o tédio, mesmo em sua forma superficial, sempre ameaça esse mundo comum, cotidiano, corriqueiro. O tédio nos passa uma forte impressão de que algo está errado, de que deveria ser de outro modo, que as coisas deveriam ter mais poder, mais poder sobre nós, mais poder de nos ater. Em última instância, o tédio nos dá a entender que algo está errado conosco mesmo, porque se o mundo perdeu o poder de nos ater, logo vemos que o responsável não é o mundo, mas nós mesmo. E então a decisão. Se tem algo de errado com nós mesmos e nos deixamos até mesmo o tédio se aprofundar em sua forma mais profunda, logo vemos a possibilidade de mudança. Aqui se configura uma ética do tédio, ética a partir do tédio. Não sucumbir ao desespero dos extremismo, na tentativa desesperada de reatar um vínculo com um mundo decadente, não a adesão a um partido político, ou aos vícios, ou à violência. Mas o reverberar sereno que deixa o tédio se fazer presente para o resolvê-lo na tomada de decisão, no estreitamento dos vínculos com “o que importa”.

O que então conquistamos? No primeiro capítulo vimos no que consiste uma interrogação metafísica: uma interrogação que abarca a totalidade do ente de modo a colocar

aquele que interroga em questão. Igualmente, a compreensão de metafísica levada a cabo por Heidegger abrange certos conceitos trabalhados em sua obra *Ser e Tempo*. Vimos em que consiste o ser-aí, que se articula na estrutura do ser-no-mundo como compreensão e disposição. O tédio é uma disposição determinada, que se diferencia por ser uma disposição fundamental. O mundo a todo momento aberto pelo ser-aí como ser-no-mundo é um mundo disposto, pré-compreendido na perspectiva de um determinado humor. Dizer que o tédio é uma tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual é dizer que vivemos num mundo determinado pelo tédio. O que é então o tédio?

Reservamos o segundo e o terceiro capítulo para o tratamento propriamente dito do tédio. Tematizou-se o tédio a partir do passatempo, a atitude imediata frente ao tédio. Rejeitamos uma visão causal do tédio, de que seria constituído de causa e efeito. Descobriu-se então dois momentos estruturais do tédio que seriam postos de formas diversas à medida em que se dava o aprofundamento do tédio. Até que chegamos ao ponto mais incisivo da investigação, compreendendo o tédio a partir do tempo: propriamente o tédio é uma determinada temporalização da temporalidade do ser-aí que presentifica a recusa do ente em sua totalidade, que abre o mundo na disposição do tédio, que nos afina numa tonalidade nublada, numa indisposição que não quer ter nada que ver com o ente. No tédio, o ser-aí é banido pelo horizonte temporal na totalidade. O tempo não deixa o ser-aí ter nada com o ente. Esse é o sentido do profundo desinteresse com tudo em meio ao tédio, e das ligações com o ente meramente superficiais que cada um é capaz de manter. Em última instância, o tédio como uma tonalidade afetiva preponderante, latente em nossa existência, é uma impossibilidade de reter o ente, e de o reter a partir de outros humores. É um fenômeno que implica uma certa fugacidade característica, uma leveza, haja visto que o que quer que seja de mais importante, mais decisivo, só pode ser conquistado a partir da superação do tédio, do confronto com o tédio. E, no entanto, o tédio profundo é mais originário, mais próximo do momento da decisão, da escuta do instante, do que a disposição cotidiana, na qual nos sentimos tão “próximos” das coisas mesmas. O banimento presentificado no tédio é sempre um banimento que nos liga ao que é banido, que carrega um pressentimento da reviravolta.

Referências

ABDALA, Amir. **A Morte em Heidegger**. Jundiaí, Paco Editorial: 2017.

BORGES-DUARTE, Irene. O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinanalyse heideggeriana. In: M. J. Cantista (Org.) **Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológica-hermenêutica**. Porto, Campo das Letras, 2006, p. 297-323.

BORGES-DUARTE, Irene. O afecto na Análise Existencial heideggeriana. In: CASANOVA, M. A.; ESTRADA, P. C. D. **Fenomenologia Hoje V. Fenomenologia e Filosofia Prática**. Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Rio de Janeiro, Via Verita, 2015. p. 3-19. Disponível em: <http://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/18116> Acesso em: 18 de jul. de 2022.

CASANOVA, Marco Antonio. Apresentação à tradução brasileira. In: HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Martin Heidegger. Trad. Marco Antonio Casanova - 2 ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

CASANOVA, Marco Antonio. Notas de Tradução. In: HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo — Finitude — Solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova - 2.ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CASANOVA, Marco Antonio. **Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo – Volume 1 – Existência e mundaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASANOVA, Marco Antonio. **No balanço do tédio: Heidegger e o tédio como tonalidade afetiva fática. O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 29, n. 47, p. 79-107, dec. 2020.

CASANOVA, Marco Antonio. **Tédio e tempo**. 1. e.d. Rio de Janeiro RJ. VIA VERITA EDITORA, 2021.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch – 16ª ed. – Rio de Janeiro: BestBolso, 2021.

CIOCAN, Cristian. HEIDEGGER AND THE PROBLEM OF BOREDOM. In: **Journal of the British Society for Phenomenology**, Vol. 41, No. 1, January 2010.

CORDEIRO, Robson Costa. O tédio em Kierkegaard e Heidegger. In: **Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger**. Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 85-101

DOS SANTOS, Giovani Augusto. **Befindlichkeit e Stimmung: Os afetos na analítica existencial de Martin Heidegger**. Diaphonia, e-ISSN 2446-7413, v. 5, n. 1, 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos / Martin Heidegger**. Trad. Ernildo Stein – 2. ed. – São Paulo : Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

HEIDEGGER, Martin. O que é metafísica? (1929). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão de tradução de Marco Antônio Casanova. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo — Finitude — Solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova - 2.ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e Conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 8. ed. – Petrópolis : Vozes ; Bragança Paulista : Editora Universitária de São Francisco, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia (Hermenêutica da facticidade)**. Trad. Renato Kirchner. 2º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon : protocolos, diálogos, cartas** / Martin Heidegger ; editado por Medard Boss; trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. 3. ed. rev. – São Paulo : Escuta, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **As questões fundamentais da filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkeley: University of California Press, 1995.

SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. 9º ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2001.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “ser e tempo”**. 5º ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SVENDSEN, Lars. **Filosofia do tédio**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

WITHY, Katherine. 136. MOOD (STIMMUNG). In: **THE CAMBRIDGE HEIDEGGER LEXICON**. Edited by Mark A. Wrathall. University of Oxford. © Cambridge University Press 2021.