

TRADUÇÃO

Sobre o tédio (ou da importância dos estados anímicos na filosofia de Heidegger)

En torno al aburrimiento (o de la importancia de los estados de ánimo en la filosofía de Heidegger)¹

Jesús Adrián Escudero

172

Tradutor

Klênio Antônio Sousa

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE²

R. S. Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE³

RESUMO

Os estados anímicos fundamentais como o tédio, a angústia e a serenidade abrem de maneira imediata toda uma situação vital, todo um horizonte de experiências, opiniões e desejos, que nunca conseguimos objetivar, que escapa a qualquer tentativa de determinação. A partir desta exposição geral, o presente trabalho aborda as três questões: em um primeiro momento se oferece um breve panorama das diferentes formas de abertura afetiva do mundo; em seguida se analisa o fenômeno concreto do tédio a partir das lições de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da metafísica*; e

¹ Trabalho realizado no período de doutoramento sanduíche possibilitado pelo PDSE da CAPES, Ed. 06/2024.

² E-mail: klenio.antonio@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5869-790X>

³ E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302> (Revisor técnico dessa tradução). (Revisor técnico dessa tradução).

Tradutor

Klênio Antônio Sousa

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 172-182

finalmente se incide na maneira como os estados anímicos intervêm no estado apropriador do ser em Heidegger.

PALAVRAS-CHAVE

tédio, estado anímico, abertura do mundo, tempo.

ABSTRACT

Disposedness like boredom, anxiety, and serenity open immediately a life situation, a horizon of experiences, opinions and desires that we are unable to determine in an objective manner. Having this idea in mind, the present essay tackles the following three questions: first it offers a brief summary of different ways of disposed world-disclosure; then it analyzes the phenomenon of boredom described in the lectures of 1929/30 Fundamental Concepts of Metaphysics; and finally, it focuses on the role of disposedness in Heidegger's event of appropriation.

KEYWORDS

boredom, disposedness, world-disclosure, time.

As desventuras humanas têm sua origem em não saber estar em pleno repouso, sem paixões, nem divertimentos, sem afazeres, sem esforço. Sentimos então nosso nada, nosso abandono, nossa insuficiência, nosso vazio; imediatamente surgem do fundo de nossa alma o tédio, a melancolia, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero. Pascal, *Pensamentos*. 173

Que fazer? Uma pergunta que costuma se aflorar quando na vida não há problemas e parece que temos à nossa disposição um valor tão apreciado como o tempo. Entretanto, paradoxalmente, não sabemos o que fazer com ele, caindo com muita facilidade presos pelo tédio. Toda uma abundância e um luxo ao alcance de uns poucos privilegiados. Daí que tradicionalmente o tédio se considera uma doença de homens ricos e ociosos. Os gregos conheciam bem a *anía*, e os latinos e medievais eram conscientes do *taedium*. Contudo, o tédio é um fenômeno que mais aumenta nos últimos séculos. Por uma parte, talvez pelo aumento de riquezas e bem-estar; por outra parte, pelo aumento na escolarização. Os animais mais astutos e mais ativos são os primeiros capazes de se entediarem, porque tão logo saciam a sede de conhecimentos e uma vez alcançada a meta, se decepcionam. "Ao povo, pão e circo" sentencia com ironia Schopenhauer. O pão simboliza os desejos e as necessidades da gente, mas uma vez satisfeitos é preciso dar-lhe diversões para que não se entediem.

Em qualquer caso, o tédio é o sintoma inequívoco de uma sociedade enferma e fragmentada. O entediado se distancia do mundo, deixa de se inteirar das coisas, isto é, não pratica o *inter-esse*. Que fazer? Quanto mais nos entediamos, mais nos

Tradutor

Klênio Antônio Sousa

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 172-182

tornamos sós com nós mesmos. O melancólico romântico escapa nostalgicamente para o passado, pondo em jogo sua imaginação. Mas para onde escapa o entediado contemporâneo? Não resta mais que um lugar: para si mesmo, pois a validade do mundo se tornou momentaneamente suspensa e as coisas parecem haver caído na indiferença. Nesse momento aparece o eu particular em forma de percepção pura do tempo; um tempo puro, que carece de qualidade e que dá lugar à inquietante presença interior do nada. O entediado é, pois, o que percebe o passar do tempo como um vazio, como uma carga existencial. E, a partir desse estado anímico fundamental, abre-se, talvez pela primeira vez, o mundo de uma forma realmente genuína.

Os estados anímicos fundamentais como o tédio, a angústia, a inquietude ou a depressão se diferenciam dos afetos concretos como o medo, a alegria ou a ira pelo fato de que não se dirigem a algo concreto e determinado. Diferentemente dos afetos que remetem a situações específicas, as disposições afetivas revelam como estamos em geral. Em outras palavras, abrem de maneira imediata e arbitrária toda uma situação vital, todo um horizonte de experiências, opiniões e desejos, que nunca conseguimos objetivar, que escapa a qualquer tentativa de determinação.

Provavelmente motivado por essas considerações, Heidegger retoma o tema da disposição afetiva para mostrar como os estados anímicos revelam o mundo sem que intervenha nenhum ato explícito da reflexão, como em outros autores como Kierkegaard, Scheler, Sartre, Lévinas ou Marcel, que também concedem um grande valor à função reveladora dos estados anímicos. 1) Então, em um primeiro momento, oferecemos um breve panorama das diferentes formas de abertura afetiva do mundo dos autores mencionados. 2) Em seguida, analisamos o fenômeno concreto do tédio a partir das lições do semestre de inverno de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da metafísica*. 3) E finalmente, incorremos na maneira como intervêm os estados anímicos no acontecimento apropriador do ser em Heidegger.

1 DIFERENTES FORMAS DE ABERTURA AFETIVA DO MUNDO

O mundo das emoções e afeições não goza de boa fama na história da filosofia. Estigmatizado desde Platão e rechaçado por Descartes por sua incapacidade de proporcionar um conhecimento verdadeiro, vemos que sentimentos como o amor, o ódio, a inveja, a alegria, o tédio ou angústia não têm espaço nos grandes tratados filosóficos. Seu caráter difuso e ambíguo não encaixa em um modelo de filosofia inspirado na certeza do conhecimento matemático, um fato que desemboca em um menosprezo dos sentimentos do ponto de vista epistemológico. Na opinião de Max Scheler, encontramos na história da filosofia duas formas de compreender o emocional. Por uma parte, se reconhece a intencionalidade dos sentimentos. Apesar de encarnar um tipo de conhecimento certamente difuso e obscuro, estabelecem uma ponte com o mundo. Por outra parte, vemos que a partir de Kant os sentimentos se convertem em estados meramente subjetivos, extra racionais, que obedecem a suas próprias leis, querem dizer, carecem de valor cognitivo (SCHELER, 1954, p. 275ss). Encontramo-nos diante da clássica divisão entre sensibilidade e entendimento, entre

vida emocional e vida racional; uma divisão que desde Platão se incrusta na história da filosofia.⁴

Com frequência, ao falar de existencialismo, recorre-se ao tópico da filosofia da angústia e da “compaixão” humanas, esquecendo-se da função reveladora que a filosofia da existência atribui aos estados anímicos. A angústia, o medo, a náusea, a alegria, o amor, a fuga e o tédio não são estados que lançam a existência ao desespero, senão sentimentos reveladores pelos quais a existência toma consciência de alguns aspectos fundamentais do próprio ser: impropriedade, alienação, heteronomia, desordem ou hipocrisia social. Esses estados implicam, pois, um esclarecimento, uma catarse, uma conquista ou uma liberação do ser autêntico.

Em Kierkegaard, a angústia cumpre diferentes funções: isola e singulariza e indivíduo, ao mesmo tempo que convida ao autoexame. Nenhum juiz, por sutil que seja, sabe examinar tão a fundo o acusado como a angústia, que não o deixa de interrogar nem na diversão, nem no trabalho, nem de dia, nem de noite (cf. Kierkegaard, 1979, p. 190-200). Por sua vez, a angústia está estreitamente vinculada com a temporalidade: nos abre o futuro na medida em que nos angustiamos diante da possibilidade do que nos pode deparar um futuro incerto, mas também nos devolve ao passado diante da possibilidade de que uma desventura pretérita pode se repetir.

Em Marcel, a inquietude é o estado afetivo fundamental do homem problemático, mas que por sua vez é uma disposição que nos permite liberar-nos da mordaca com que a vida cotidiana nos submete com suas mil ocupações que terminam por ocultar a realidade autêntica. Nesse sentido, a inquietude encarna um princípio de liberação, um caminho que devemos percorrer se queremos chegar à paz verdadeira, aquela paz que nenhuma ditadura e nenhum imperialismo chegam a perturbar porque em seu significado mais autêntico, a paz não é deste mundo. Decorre daí que o homem se define essencialmente como *homo viator*, como um viajante que está no caminho “em direção a um fim do que se pode dizer que é visível e invisível ao mesmo tempo”.

Para Sartre, a náusea manifesta a contingência, o simples fato de estar ali, sem buscar nenhuma explicação causal. A existência humana, lançada ao mundo e obrigada a assumir a responsabilidade de seus atos, anda errática e sem rumo em um mundo anônimo. O homem concreto se experimenta como uma encarnação do acaso, como uma expressão da contingência, como um lugar de manifestação do nada. Agora bem, como pode se dar a experiência do nada? O nada só se manifesta dentro e por algo real, tal como ocorre nos casos de esquecimento, da ausência, da ficção, do tédio ou da angústia. O pano de fundo da conferência de Heidegger “Que é a

⁴ Para uma busca histórica sobre o tema da afetividade cabe referir-se à excelente monografia de Coriando, onde a autora analisa a proximidade e a distância de Heidegger com relação a autores como Aristóteles, Pascal, Descartes, Brentano e Scheler (cf. CORIANDO, 2002). E para um estudo do papel dos estados anímicos no pensamento heideggeriano, cabe referir-se aos trabalhos já clássicos de Held (1991), Pocai (1996) e Fink-Eitel (1992).

metafísica?” é palpável e Sartre o reconhece abertamente. Sartre chama de *náusea* a essa experiência existencial do tédio e descreve esse peculiar estado afetivo que desperta em nós o sentimento do nada em seu famoso escrito *A náusea*.

2 A FUNÇÃO DESVELADORA DO ESTADO ANÍMICO TÉDIO

Que é realmente o tédio? Como acessamos o tédio? Do ponto de vista cotidiano tendemos a pensar que o tédio é algo que aflora em certas situações de nossa vida, especialmente em situações que se nos tornam pesadas ou insuportáveis. É então quando o tédio nos convida a abandonar ou mudar o que estamos fazendo, quer dizer, marca um limite. Agora bem, Heidegger analisa a estrutura ontológica do tédio mostrando que se trata de uma disposição que vai mais além da consciência individual. O tédio, enquanto existencial, é um modo de ser de todo Dasein. Essa disposição existe independentemente de nossa consciência, quer dizer, essa disposição – como mostra a análise da *Befindlichkeit* em *Ser e tempo* – coloca o Dasein em certa tonalidade afetiva independentemente de que eu seja consciente ou não dela.

A consciência que eu tenho de mim mesmo não tem que coincidir com o modo em que eu e as coisas em meu entorno se abrem a mim. E mais, quantas vezes não estamos fora de nós mesmos (*Wegsein*), absortos em nossos afazeres cotidianos ou diluídos em uma conversa sem consciência expressa disso (HEIDEGGER, 1922b, p. 95s). 76

Posso estar disposto de certa maneira sem necessidade de ter um conhecimento consciente dessa disposição. Portanto, não conseguimos um acesso adequado ao tédio imaginando-nos entediados, objetivando o tédio ou tornando a experimentá-lo. Como assinala Heidegger, através da imaginação, da objetivação e da repetição da experiência do tédio “não conseguimos estabelecer uma relação originária com o tédio” (HEIDEGGER, 1922b, p. 136); melhor, convertamos essa experiência em um objeto que se dá na corrente da consciência de um sujeito. As disposições afetivas não são bem vivências que se dão na consciência como modos de ser no mundo. Portanto, mais que demonstrá-las é preciso mostrá-las.

Pois bem, como se consegue um acesso à forma genuína do tédio? Como se manifesta o tédio? A resposta de Heidegger é bem simples: nós já existimos no tédio como uma disposição fundamental de existência e de nossa época dominada pela técnica. Se pensamos o tédio em termos de disposição, descobrimos que não temos que buscar um acesso porque já existimos nele. É preciso entender a disposição como a atmosfera que habitualmente respiramos para existir e não tanto como a infecção provocada pontualmente pela picada de um organismo externo (HEIDEGGER, 1922b, p. 100). Enquanto disposição, o tédio não pode ser transferido de uma pessoa a outra, uma vez que o tédio sempre se produziu como uma forma de abertura do mundo. Enquanto disposição, o tédio já sempre nos predispõe a estar entediados. Aqui não interessa como o tédio afeta psicologicamente a um *solus ipse*, já que essa epistemologia não tem nada a ver com o modo de existência do Dasein. Não se pode

ver o tédio como um obstáculo contra o quê luta a vontade do indivíduo, senão como parte integrante de uma constelação afetiva que impregna toda uma época histórica.

Uma vez que já mostramos que o tédio forma parte de nossa vida e plasma uma disposição fundamental de nossa época, podemos passar a descrever as diferentes formas de tédio. Em *Ser e tempo* (1927) e *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1929/30) Heidegger outorga uma grande importância às disposições afetivas da angústia e do tédio, respectivamente.⁵ Se ambas disposições nos abrem o mundo, o fazem de uma maneira bem distinta. Enquanto a angústia provoca uma ruptura instantânea com o mundo da cotidianidade, o tédio tem a peculiaridade de que essa nos vai sumindo lentamente no mais completo dos vazios. A angústia nos coloca só por alguns momentos (*augenblicklich*) diante do nada; o tédio, por outro lado, estica o tempo de espera. A expressão alemã *Langeweile* significa literalmente o instante ou o momento (*Weile*) que se faz longo (*lang*), o instante que nunca parece acabar-se. Na tradução castelhana de tédio se perde esta importante referência à dimensão temporal.

Contudo, como cabe entender o caráter essencial do tédio? Basicamente mostrando os diferentes modos em que o tédio se vai fazendo gradualmente mais profundo. Nessa perspectiva, Heidegger contempla três formas básicas do tédio: o entediar-se com algo (*das Gelangweiltwerden von etwas*) (1), o entediar-se por ocasião de algo (*das Sichlangweiligen bei etwas*) (2), e o simples fato de se entediar sem motivo (*das Sichlangweiligen*), essa última forma tendo o tédio manifestando-se em toda sua extensão (3). Pode-se notar que as duas primeiras formas de tédio estão relacionadas com algo, enquanto que a última forma está livre de qualquer conexão. Somente assim se manifesta a peculiar presença do tédio: um profundo vazio que, curiosamente, nos oferece uma experiência pura do tempo.⁶

1. Heidegger ilustra a primeira forma de tédio com a imagem de alguém que está sozinho em uma estação de trem em meio ao nada esperando a chegada do próximo trem. Não há nada nem ninguém ao nosso redor que nos chame atenção. O quiosque está fechado e não há cafeteria. Além disso, não levamos sequer um livro nem um pequeno rádio de bolso, de tal maneira que começamos a nos entediar. Que fazer? Obviamente podemos ativar toda uma série de possibilidades reflexivas: pensar no último disco que escutamos, esboçar um roteiro de nossa conferência, organizar nossa agenda acadêmica. Mas de imediato nos cansamos disso. De forma que, na

⁵ Para um estudo mais minucioso do papel que os estados de ânimos desempenham no desenvolvimento da filosofia heideggeriana entre 1927 e 1930, remetemos ao (recente) trabalho de Gilardi (2013). E para uma apresentação sistemática da metafísica do *Dasein* elaborada por Heidegger nesses anos de transição à conhecida virada, cabe consultar o sólido trabalho de Jaran (2010). E para uma reconstrução do passo que vai do pensamento ontológico-fundamental de *Ser e tempo* ao onto-histórico que se vai impondo gradualmente na virada, veja Herrmann (1994) e Xolocotzi (2011).

⁶ Para mais informação sobre o papel e a função do tédio, remetemos aos trabalhos prévios de Emad (1985), Kawahara (1987) e Van Dijk (1991).

sequência, damos uma volta pelos arredores da estação e nos fixamos em como são as coisas, tentando passar o tempo da melhor forma possível. Contudo, o tédio acaba por se apoderar de nós e então somente desejamos que passe o tempo. Nos sentamos em um banco da estação e esperamos a chegada do próximo trem basicamente sem fazer nada mais que tentar suportar a passagem do tempo.

E qual é a peculiaridade deste tempo que nos força a passar o tempo? O tempo que nos pressiona e nos obriga a passar o tempo é o período de tempo que está entre nossa chegada e partida da estação de trem. Trata-se de um intervalo de tempo, de um intervalo, de um tempo de passagem ou trânsito (*Zwischenzeit*) (HEIDEGGER, 1922b, p. 151). De acordo com essa modalidade de tempo, vivemos o curso do tempo como um trânsito.

Mas o tédio não só implica uma forma de passar o tempo, mas também provoca em nós um tipo peculiar de vazio. No caso da estação de trem, este vazio se manifesta no fato de que absolutamente nada nos tira do tédio. As coisas caem na indiferença, não despertam nosso interesse: “as coisas – afirma Heidegger laconicamente – nos deixam em paz, não nos perturbam. Tão pouco nos ajudam, tão pouco alteram nosso comportamento com relação a elas. Nos *abandonam absolutamente a nós mesmos*. Precisamente porque não têm nada para nos oferecer, nos deixam vazios. Deixar vazio significa que as coisas que existem diante de nós *não nos oferecem nada*” (HEIDEGGER, 1922b, p. 155). A estação de trem como um todo não nos oferece nada capaz de romper com a monotonia da espera, pois que só nos resta a vivência do tempo de espera entre nossa entrada na estação e a chegada do próximo trem. Essa forma de tédio revela que esse sempre está vinculado a uma situação externa a nós e que é causado por essa situação; também afeta diretamente o eu: “eu me entedio”; e, por último, nos situa enquanto espera nesse intervalo de tempo.

2. A segunda forma de tédio remete ao fato de se aborrecer por ocasião de algo. Sem dúvida, não é fácil encontrar um exemplo que ilustre esse tipo de tédio. A dificuldade reside no fato de que entediar-se ou ser entediado por algo remete a duas formas de tédio difíceis de unificar. Heidegger utiliza um exemplo extremo para marcar as diferenças com relação à primeira forma de tédio.

Estamos na festa de uns amigos, falando como sempre de nossas coisas e escutando a mesma música de fundo de outras festas. Tudo parece satisfatório e agradável. Nada parece perturbar o ambiente relaxado da conversa, até que em certo momento aparecem os primeiros sintomas de tédio: um repentino bocejo, o tamborilar com os dedos em cima da mesa, as olhadas furtivas ao relógio ou brincar com o cigarro. Diferentes formas de matar o tempo, ainda que menos conspícuas que as formas de passar o tempo na estação. “O passar do tempo também está presente nessa situação, embora mais difícil de se detectar porque se apresenta de uma

maneira pública.” (HEIDEGGER, 1922b, p. 169). Essas formas de passar o tempo são mais sutis, passam com frequência despercebidas para nós mesmos e, na maioria dos casos, não se distinguem de outras atividades que realizamos durante a mesma festa. No fundo, o tédio emerge de nós mesmos e não das coisas que nos rodeiam. Por essa razão o vazio que provoca essa forma de tédio é muito mais difícil de se detectar.

Pois bem, como vivemos essa forma quase inconsciente de passar o tempo? Para começar, reservamos tempo para ir à festa, deixamos um espaço em nossa agenda. Ao reservar esse tempo, estamos indicando, por uma parte, que dispomos desse tempo e, por outra parte, que nosso tempo tem um limite (*Zeitgrenze*). Chegamos à festa a certa hora e vamos embora em outra. Mas diferente da interminável espera na estação de trem, o tempo que passamos na festa não nos pressiona, não nos traz sofrimento. O tempo “não se mostra como algo que flui e pressiona e, sem dúvida, se mostra. Como se mostra? Se mostra como se parecesse não estar ali. Se mostra e não flui - simplesmente está ali, se dá” (HEIDEGGER, 1922b, p. 184). Quando reservamos tempo para ir à festa, permitimos que o tempo se manifeste de maneira que não notamos sua passagem. A festa, por assim dizer, absorve o passar sequencial dos agoras (*Jetztfolge*), transformando-os em um único agora que condensa tudo o que acontece ao nosso redor (*ein einziges gedehntes Jetzt*). O tempo da festa não é tanto um tempo cronometrado e segmentado, mas um tempo envolvente e vivido como algo unitário. Dito em outras palavras, vivemos presos nesse constante presente da festa que parece não acabar nunca, quer dizer, em um presente desconectado do passado e desvinculado do futuro. Em última instância, não é a festa que provoca o tédio, esse emerge do fundo de nós mesmos. E quando esse tédio se faz mais profundo e se apodera de nós, nos encontramos diante da terceira forma de tédio.

3. Nesta terceira forma de tédio, ocorre o entediar-se do nada. Não é fácil caracterizar essa disposição. Que significa esse “se”? O termo “se” indica algo indeterminado e indefinido. Precisamente essa indeterminação e essa indefinição são as que de nós se apoderam. Nessa forma de tédio, o si mesmo de cada um – que obviamente tem sua própria biografia, goza de certa posição social, conta com certa idade e exerce certa profissão – se converte em “mais um, em alguém completamente indiferente, em uma pessoa sem nenhum traço distintivo” (*ein indifferentes Niemand*) (ou, como diz Robert Musil, em um homem sem atributos). É difícil encontrar um exemplo que ilustre essa gradual e profunda dissolução do indivíduo no anonimato das estruturas públicas. Essa dificuldade é uma peculiaridade dessa forma de tédio.

Heidegger analisa o exemplo de um passeio por uma cidade grande durante a tarde de domingo. Como se manifesta aqui o tédio? Quando nos

entendíamos profundamente, parece inútil tentar fazer algo ou empreender qualquer atividade para passar o tempo, pois nós, assim como as coisas que nos rodeiam, não despertam o mínimo interesse. Não só as coisas nos parecem indiferentes; também somos indiferentes a nós mesmos. Nessa forma de tédio tudo, inclusive o eu, se precipita na indiferença total, tal e qual o que expressa a linguagem cotidiana ao afirmar que “entedia-se”; quer dizer, nada do passado, nada do presente e nada do futuro chama nossa atenção. O si mesmo fica momentaneamente em suspenso e se abre o horizonte temporal de sua existência no mundo. Quando as coisas deixam de nos interessar em quaisquer de seus aspectos, se abre o horizonte originário da temporalidade (HEIDEGGER, 1922b, p. 218s). Se observarmos as três formas de tédio, vemos que em cada forma estamos lançados em um vazio e que mantemos uma relação peculiar com o tempo. Na primeira forma o tempo se vive como intervalo, na segunda o tempo se manifesta como um instante que se estende. Em ambos os casos o tempo de espera na estação e a duração da festa irão finalizar. Sem dúvida, na terceira forma de tédio nos encontramos ancorados no horizonte do tempo; um horizonte interminável e um tempo que se estende e se estende até o nível mais profundo de tédio. Este é o verdadeiro significado da palavra alemã *Langeweile*. O que ocorre quando o horizonte do tempo se prolonga desta maneira? Os entes, em seu conjunto, caem na indiferença. Conseguimos assim uma experiência pura do tempo e um acesso direto ao mundo. O tédio, pois, nos abre o mundo em sua totalidade. 80

3 OS ESTADOS DE ÂNIMO E O ACONTECIMENTO APROPRIADOR

Por que dedica Heidegger tanto espaço a discutir sobre o tédio? Basicamente porque se trata de uma disposição que nos revela o mundo de uma maneira direta, sem mediações dialéticas, sem complexos artifícios conceituais. E isso é especialmente importante em momentos em que a moderna tecnologia instrumentaliza e fragmenta cada vez mais nossa relação com o mundo. Paradoxalmente, na época em que as distâncias entre países se fazem cada vez mais curtas graças aos modernos meios de comunicação e de transporte, o mundo nos parece algo mais distante e estranho. As reflexões a respeito do tédio trazem à tona a verdadeira natureza da racionalidade técnica: sua vontade de domínio e controle. O mundo e as relações humanas, como assinala Heidegger em seus escritos sobre a técnica, ficam reduzidos a puras mercadorias. Essa racionalidade técnica com vistas a fins, argumentam desde Weber e Lukács até Horkheimer e Adorno, esvaziam o mundo de conteúdo e consolidam a imagem do homem integrado plenamente na engrenagem tecnológica. Se os representantes da Escola de Frankfurt falavam da vertigem existencial que sentem os indivíduos em uma sociedade de massas que regula seus pensamentos e controla suas ações, o Heidegger das *Contribuições à filosofia* evoca a sensação do *espanto*.⁷

⁷ Abordamos essa questão em Adrián (2010).

Nesse sentido, o tédio oferece a possibilidade de acesso ao verdadeiro significado do Dasein humano. E talvez essa seja a única alternativa ao crescente e irrefreável processo de racionalização tecnológica das sociedades modernas. Quando caímos presas do tédio, a racionalidade tecnológica tem que fazer frente a algo que não pode controlar. E isso significa que de alguma maneira nos liberamos de seu domínio. Apesar de que essas lições sejam de 1929, encontramos nelas uma surpreendente antecipação do diagnóstico que Heidegger oferece anos mais tarde em suas célebres conferências sobre a essência da técnica e a história da filosofia contemplada como sucessão de estados de ânimo. Por isso, Safranski não duvida em afirmar que essas lições sobre o tédio são a segunda grande obra de Heidegger.

A moderna técnica tenta preencher o tempo, quer dizer, tenta fazer com que o tempo não se nos torne longo (*Langeweile*) através de uma oferta de ócio e entretenimento inesgotáveis. E não deixa de ser paradoxo que o homem moderno, que habitualmente nunca tem tempo, não saiba o que fazer quando dispõe de tempo, o que desemboca no tédio profundo. Aquele tédio em que tudo que nos rodeia cai em uma absoluta indiferença, em que a gente simples e claramente se entedia sem razão. No discurso de 1961 por ocasião do 70º aniversário de sua cidade natal Messkirch, Heidegger volta-se sobre essa ideia de que a moderna técnica iguala e uniformiza a realidade, de que fratura a ancestral relação que o homem estabeleceu com sua realidade imediata e de que nenhum artefato tecnológico é capaz de restabelecer essa relação; ao contrário, a moderna técnica nos rodeia de uma neblina que não nos deixa ver o mais perto e próximo de nós; em resumo, o mundo técnico e o tédio são um claro sintoma da indigência espiritual do homem moderno e de que nenhum artifício tecnológico pode nos devolver à nossa morada (HEIDEGGER, 2000, p. 579-580). 81

Vivemos em uma época de desconexão, nossa existência flutua à mercê das modas, o indivíduo não encontra sossego que há tempos procurava a morada. A televisão e o rádio convidam o homem a abandonar a morada, oferecendo-lhe um sem-fim de entretenimentos e novidades: “Os homens são arrastados a cada dia e a cada hora em direção a âmbitos estranhos, atraentes, excitantes, divertidos e enriquecedores. Sem dúvida, não proporcionam nenhuma estabilidade digna de confiança; pelo contrário, saltam de novidade em novidade, [...] retirando-nos da tranquilidade da morada e lançando-nos a um terreno inóspito” (HEIDEGGER, 2000, p.575). O panorama não pode ser mais desolador. A sintonia que o homem estabelecia anteriormente com seu entorno imediato e a capacidade de assombro que esse produzia, se transformaram em monotonia, tédio e rotina. Assim, por exemplo, nas lições sobre Heráclito dos anos 1943/44, Heidegger aponta com mordacidade que o tédio e o vazio se apoderam do homem moderno quando esse já não pode ir ao cinema, escutar rádio, ler jornal, assistir a um concerto ou realizar uma viagem (HEIDEGGER, 1994b, p. 84).

Pois bem, como escapar de uma atmosfera vital tão entediante e asfixiante? Como evitar cair-se em um planejamento total da vida? Que instante pode propiciar

a ruptura com a monotonia e com a falsa sensação de segurança? Em *Contribuições à filosofia*, fala-se do espanto ante o fenômeno da maquinação, de um estado de ânimo fundamental que – de maneira similar à angústia de *Ser e tempo* – provoca um sobressalto repentino, uma sacudida de nossa consciência domesticada pelas estruturas da opinião pública (HEIDEGGER, 1994a, p. 107-110).⁸ Mais tarde, Heidegger substitui a experiência do espanto pela experiência da serenidade ou desprendimento, quer dizer, a capacidade de se resistir ao pensamento da dominação técnica, o esforço para nos libertar da relação de serventia com os objetos técnicos, a arte de se manter próximo do ser em sua modalidade mais pura (HEIDEGGER, 1995, p. 182ss).

Nesse contexto, se aprecia de imediato a importância que Heidegger outorga aos estados de ânimo. Se o ser se subtrai a qualquer tentativa de representação, se o ser se oculta quando queremos apreendê-lo conceitualmente, parece que só resta a possibilidade de um acesso afetivo ao espaço do papel, ao horizonte de sentido aberto por ele mesmo. Efetivamente, o acontecimento do ser se manifesta basicamente a partir de diferentes estados de ânimo como o espanto, a contenção, o júbilo, o assombro, a angústia, a preocupação, o êxtase ou o tédio. O pensamento essencial parte desse amplo registro de afecções fundamentais. Se essas cessam, “então tudo se converte em um ruído forçado de conceitos e uma superficialidade de palavras (HEIDEGGER, 1994a, p. 21). Em que consiste então o pensar? O que é o mais próximo da filosofia? O mais próximo e originário é nosso apego afetivo no mundo. 82

Há que se romper com a ideia de que o pensamento está livre de toda afecção. Inclusive “[...] a frieza do cálculo e a prosaica sobriedade do planejamento são sinais característicos de uma disposição anímica. [...] a razão mesma, que se considera livre de todo influxo das paixões, está disposta a confiar na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras” (HEIDEGGER, 1992a, p. 28-29). Somente a partir do pano de fundo de nossas diferentes disposições anímicas experimentamos o mundo. A filosofia, em estreita irmandade com a poesia, tem a tarefa de reabilitar esta proximidade imediata com o ser, quer dizer, pensar sobre a proximidade das coisas da vida. De fato, já sempre vivemos essa proximidade. Não se trata de forçar ou dispor do ser como se tratasse de um utensílio, mas sim deixar que esse se desvele no marco de uma atitude meditativa, silenciosa, devota, desprendida e serena.

Como se consegue essa correspondência? Como se consegue entrar em comunicação com o mistério insondável do ser? Basicamente através de um fenômeno de imersão pelo que nos deixamos levar pela proximidade das coisas mesmas, um fenômeno que dá as costas aos mecanismos clássicos do pensamento representativo. Isso significa negar a imagem clássica do homem como o lugar de uma autoconsciência espontânea que ordena categoricamente a realidade empírica. Em seu lugar, encontramos um permanecer alerta e à escuta dessa misteriosa

⁸ Para uma análise mais detalhada sobre o tema da angústia, veja-se Figal (1988, p. 192-209), Pöggeler (1992: 142ss) e o interessante comentário que Scheler oferece de *Ser e tempo* no ano de sua publicação (Scheler, 1976: 254-304).

chamada do ser. Daí surge a devota imagem do “homem como pastor do ser” elaborada tão minuciosamente na *Carta sobre o “humanismo”* (HEIDEGGER, 1978). Poderíamos dizer que Heidegger substitui a primazia que a tradição filosófica concede à reflexão por um ato de conversão, de entrega meditativa ao âmbito de iluminação em que aparecem as coisas e as pessoas com as que familiarmente já sempre mantemos um contato cotidiano e direto.

A filosofia, pois, deve se voltar sobre a essencial correspondência entre ser e homem, já que esse é “nosso lugar de permanência, ainda que somente em raras ocasiões se traduza em uma conduta que assumimos e desdobramos em propriedade” (HEIDEGGER, 1992a, p. 22). Não se tem que racionalizar ou descobrir causalmente essa correspondência; simplesmente há que mostrá-la e aceitá-la como um dom. As coisas são, têm certas qualidades objetivas; por outro lado, o ser não é, não é suscetível de nenhuma determinação positiva, mas que se dá de uma forma completamente anônima e impessoal. Essa doação não implica dívida e, sem dúvida, compromete a quem a recebe em forma de um acontecimento que se nos apropria. Esse é o sentido que cabe dar à expressão *Ereignis* enquanto fenômeno que sinaliza a originária copertinência, a fusão indissolúvel entre o ser e o homem. O ser é quem possibilita o aparecer das coisas e dos homens, mas simultaneamente o ser como iluminação não se produziria sem o homem.

183

REFERÊNCIAS

- ADRIÁN, J. Heideggers Phänomenologie der Stimmungen. In: *Heidegger Studien*. 2010, 26: 83-95.
- CORIANO, P.L. *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2002.
- EMAD, P. Boredom As Limit and Disposition. In: *Heidegger Studien*. 1985, 1: 63-78.
- FIGAL, G. Martin Heidegger. *Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, (s.a.)
- FINK-EITEL, H. Die Philosophie der Stimmungen in ‘Sein und Zeit’. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. (s.a.), 17/3: 27-44.
- GILARDI, P. *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artiga, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann (GA 65), 1994a.
- _____. *Brief über den “Humanismus”*. In *Wegmarken*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann (GA 29/30), 1922b.
- _____. *Feldweg-Gespräche*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann (GA 77), 1995.
- _____. *Heraklit*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann (GA 55), 1994b.
- _____. 700 Jahre Messkirch. Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961. In: *En Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, 574-582 (GA 16).
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. (Citamos a partir da tradução de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Ediciones Sudamericana, Santiago de Chile 1997), 1986.

Tradutor

Klênio Antônio Sousa

Toledo, v. 8, n° 1 (2025) p. 172-182

_____. Was ist das –die Philosophie? Pfullingen: Neske. (Citamos a partir da tradução de ESCUDERO, J. A., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder, 2004), 1992a.

HELD, K. "Grundstimmung und Zeitkritik bei Husserl und Heidegger". In: Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 1). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann: 1991, 31-56.

HERMANN, F.-W.v. *Wege ins Ereignis*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1994.

JARAN, F. *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010.

KAWAHARA, E. "Heideggers Auslegung der Langweile". In: Wisser, R. (ed. Martin Heidegger. *Unterwegs im Denken*. Friburgo y Múnich: Karl Alber: 87-110, 1987.

KIERKEGAARD, S. *El concepto de angustia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.

PASCAL, B. *Pensamientos*. Barcelona: Orbis, 1985.

POCAI, R. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Friburgo: Karl Alber, 1996.

PÖGGELER, O. *Neue Wege mit Heidegger*. Múnich: Piper Verlag, (s.a.)

SCHULER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Berna y Múnich: Francke, 1954.

_____. "Das emotionale Realitätsproblem". In: *Späte Schriften (Gesammelte Werke, Band 9)*. Berna: Francke Verlag: 1976, 254-304.

VAN DIJK, R.J.A. "Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffen bei Heidegger". *Heidegger Studien*, 7: 1991, 89-110.

XOLOCOTZI, A. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Porrúa, 2011.

184

Submetido: 19 de janeiro de 2025

Aceito: 10 de fevereiro de 2025