

No balanço do tédio:
Heidegger e o tédio como
tonalidade afetiva fática

*In the Balance of Boredom:
Heidegger and Boredom
as Factual Mood*

Resumo

O intuito do presente texto é acompanhar as razões pelas quais Heidegger retoma em sua preleção de 1929/30 Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão) o projeto de Ser e tempo de uma análise do existente humano e de uma descrição de suas crises existenciais como decisivas para as possibilidades de mobilização histórica do mundo, agora não mais a partir de uma tonalidade afetiva de matiz ontológica, a angústia, mas sim a partir de uma tonalidade afetiva fática, ou seja, uma tonalidade que possui um vínculo estrutural com o mundo histórico que é o nosso. Partindo daí, o texto analisa o aprofundamento das diversas figuras do tédio até o tédio dito profundo, assim como expõe o problema que impede uma vez mais que Heidegger consiga pensar de maneira consistente o acontecimento fundamental da singularização como via de acesso à temporalidade propriamente dita do ser, ou seja, a ontologia fundamental em sua ligação com a analítica existencial.

Palavras-chave: Tédio – Tonalidade afetiva fundamental – Facticidade – Existência – Mundo.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casanovamarco_271@hotmail.com

Recebido em: 13/07/2020 - Aceito em: 20/12/2020

Abstract

The aim of the present paper is to follow the reasons for which Heidegger, in his lectures from 1929/30 The Fundamental Concepts of Metaphysics (world – finitude – solitude) repeats the project of Being and Time of an analysis of the human existence and of a description of his existential crises as central for the possibilities of a historical mobilization of the world now no longer from a simply ontological mood, but rather from a so called factual mood, i.e., a mood that possesses a structural connection with our historical world. From that, the paper analyses the figures of boredom going through the most superficial one to the deep boredom, while also exposing what once more hinders Heidegger's attempt to think in a consistent way about the fundamental event of singularization as a key path into the temporality of Being as such, which implies a new failure of the project of fundamental ontology in its essential liaison with existential analytics.

Key-words: Boredom – Fundamental Mood – Facticity – Existence – World.

1. O tédio sem movimento ou o enfado no coração do mundo

Nossas compreensões medianas do tédio tendem a tomá-lo como um sentimento que produz o despontar imediato de uma certa experiência de letargia, uma sensação muitas vezes paralisante de enfado e modorra. Nós denominamos a princípio entediante aquilo que não é capaz de ativar nosso interesse e cativar nossa vontade, aquilo que se mostra como por demais arrastado, aquilo que deprime nosso movimento e nos lança em uma imensa monotonia do espaço e do tempo. Com isto, 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 a princípio como completamente externas à existência, como traços subsistentes de certas coisas ou estados de coisas. Em nossas vidas cotidianas, plenamente presentes em meio aos caminhos mais diversos, envoltos na miríade de negócios do mundo ôntico, parecemos livres de todo tédio e distantes de toda situação na qual ele poderia nos visitar. Assim, para que nos vejamos entediados, é

preciso antes de tudo que algo determinado aconteça e perturbe abruptamente a dinâmica de nossos empreendimentos. Cotidianamente, portanto, só nos vemos entediados, quando algo se interpõe em nossa existência e nos obriga a abandonar temporariamente o salto incessante de uma atividade para outra. Se tal interposição não ocorre, supomo-nos livres de todo ser entediado e capazes mesmo de orientar nossas vidas para além de todo e qualquer contato com seu campo de aparição. Neste sentido, soa estranha a afirmação de Heidegger em sua preleção do semestre de inverno de 1929/30, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*, de que a tarefa da preleção seria despertar o tédio como *uma* tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar atual; e essa estranheza acirra-se ainda mais, no momento em que nos damos conta de que essa tonalidade se confundiria, para ele, não com um tédio cotidiano, mas com algo denominado tédio profundo. Tal como se encontra formulado no tópico a do parágrafo 16 da obra: “A tarefa fundamental consiste agora no despertar de uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar. Eu digo intencionalmente: de *nosso* filosofar, não de um filosofar qualquer ou mesmo da filosofia em si, que nunca há. Cabe a nós despertar *uma* tonalidade afetiva fundamental, que deve sustentar nosso filosofar”¹. E ele prossegue no tópico c do parágrafo 18: “*Será que as coisas se dão de tal modo conosco que um tédio profundo atravessa de cá para lá os abismos do ser - aí como uma névoa silenciosa?*”² Filosofia e despertar de uma tonalidade afetiva fundamental – mundo contemporâneo, filosofar atual e tédio profundo. Esse é o estranho nexos estrutural, do qual parte a preleção de inverno de 1929/30. Mas as coisas não param por aí. Toda essa estranheza ganha novos contornos ao vermos o autor se lançar não simplesmente em direção a um empenho crítico ante o tédio, mas estabelecer como meta explícita *despertar* essa tonalidade afetiva fundamental. O que importa a Heidegger desde o princípio aqui não é buscar modos de afugentar o tédio ou de escapar de sua presença, mas antes se lançar em um modo próprio de relação com o tédio, em uma descrição do acontecimento radical que tem lugar em meio a tal relação. 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

1 Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*, OC29/30, p. 89.

2 Idem, p. 115. Por mais que a passagem assuma a forma interrogativa, o contexto deixa claro que se trata de uma pergunta meramente retórica, que pode tranquilamente ser tratada como uma afirmação: um tédio profundo claramente atravessa de cá para lá os abismos do ser-aí.

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. Assim, uma série de perguntas parecem se impor como que por si mesmas: em que medida é possível sustentar o tédio como *uma* tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual? O que significa no presente contexto a afirmação de que ela é *uma* e não *a* tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar atual? Essa afirmação retira o lugar paradigmático do tédio para pensar o nosso tempo e o mundo que é o nosso? Até que ponto é possível superar o caráter marcadamente extrínseco e contingente da compreensão mais imediata do tédio e aprofundar o tédio? O que há de propriamente filosófico nesse movimento? Há diferenças entre figuras determinadas do tédio? Elas são completamente diferentes ou possuem, em verdade, algumas estruturas originárias em comum, que tornam possível pensar o tédio na chave de um conjunto de estruturas existenciais? Supondo que elas sejam diferentes, em que medida é possível pensar tal diferença a partir de algo assim como níveis diversos de profundidade – algo que está diretamente insinuado pela menção a um tédio *profundo*? Heidegger acena com uma primeira via de resposta a essas questões em uma passagem do parágrafo 20 dos *Conceitos*:

*“Pois exatamente isso permanece obscuro para nós: em que medida o tédio deve ser nossa tonalidade afetiva fundamental, e, evidentemente, uma tonalidade afetiva fundamental essencial. Através dessa afirmação, talvez não ressoe em nós absolutamente nada: é possível que essa afirmação não nos evoque mesmo nada. Por que será que isto acontece? Talvez não conheçamos este tédio, porque não entendemos o tédio em geral em sua essência. Talvez não conheçamos a sua essência, porque ele jamais se tornou essencial para nós. E o tédio não pode, por fim, se tornar essencial para nós, porque ele pertence àquelas tonalidades afetivas que não apenas afugentamos cotidianamente, como também não deixamos frequentemente que nos afinem como tonalidades afetivas; mesmo quando elas estão aí.”*³

A passagem acima articula explicitamente a estranheza diante da afirmação do tédio como tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar atual (o que pode ser lido a princípio como um sinônimo de nosso ser-aí atual) com o nosso desconhecimento da essência do tédio, assim como com a nossa

3 Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*, p. 98.

dificuldade de deixar que ele se torne essencial para nós. Ao mesmo tempo, Heidegger acentua ao final, que esse desconhecimento e essa dificuldade estão enraizados no modo cotidiano de existência, naquilo que em *Ser e tempo* aparece como o modo de ser de saída e na maioria das vezes do existir humano. O tédio claramente não se mostra por um lado como um fenômeno desconhecido para o ser-aí cotidiano: ele está evidentemente entre as experiências mais comuns do dia a dia do homem de nosso tempo, mobilizando todo um conjunto enorme de estratégias próprias ao campo da diversão e do entretenimento tanto quanto caracterizando o afã da vida cotidiana na busca por coisas sempre e cada vez mais interessantes. Todavia, todas as experiências cotidianas do tédio acompanham, por outro lado, a tendência estrutural da cotidianidade para superficializar de maneira reificadora a existência em meio ao automatismo das atividades utensiliares, que se mantêm no ritmo incessante da sucessão dos agoras. De saída e na maioria das vezes, é o que não cansamos de acompanhar nas diversas preleções e textos heideggerianos da década de 1920, ninguém concebe propriedades por si subsistentes dos entes em geral, mas todos sempre lidam a cada vez de maneira circunvisiva com utensílios em meio a campos conformativos, ou seja, campos que se sustentam a partir da articulação entre totalidade significativa (significância) e sentido, nos quais se impõe constantemente aquilo que respectivamente precisa ser feito. Cotidianamente, dá-se o domínio *quase* irrestrito da lógica da ocupação no interior da mediania do existir. De saída e na maioria das vezes, não nos compreendemos plenamente a partir de nossas possibilidades mais próprias de ser, mas a partir de caminhos impessoais desde o princípio dados à mão⁴. Jogados em um mundo fático específico, vemo-nos absorvidos por referências utensiliares que viabilizam as escolhas das diversas ações

4 Hans Georg Gadamer chama em sua coletânea de textos sobre Hegel, Husserl, Heidegger esse movimento empreendido por Heidegger na década de 1920 de “virada prática no interior da hermenêutica”, contrapondo evidentemente a fenomenologia hermenêutica heideggeriana à hermenêutica das ciências do espírito de Wilhelm Dilthey. Aqui, a compreensão perde o seu caráter de faculdade teórica, deixando de ser a capacidade de descobrir o eu no tu e de se mostrar como o traço estrutural do método mesmo das ciências do espírito, para se mostrar como a determinação propriamente dita do modo do dar-se originário e intencional da existência. Existir é aqui compreender, na medida em que o acontecimento existencial originário traz sempre consigo o descerramento de um campo de sentido, em virtude do qual e com vistas ao qual pela primeira vez é possível pensar algo assim como uma possibilidade de ação. Eu comento mais detidamente o significado originário da compreensão e a tendência ontológica daí emergente tanto em meu livro de 2009, *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*, quanto em meus dois livros de 2017 e 2019, *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*, volume 1, *Existência e mundaneidade*, volume 2, *Tempo e historicidade*. Nesse volume, a questão da desarticulação cotidiana da essência temporal do cuidado é tratada de maneira detida.

em geral e promovem ao mesmo tempo as nossas interpretações cotidianas tanto de nós mesmos quanto dos outros. Assim, nosso ser e o ser dos entes intramundanos como um todo se determinam aí em função de orientações fornecidas pelo próprio mundo fático em que nos achamos imediatamente inseridos. Essa determinação produz, então, uma homogeneização radical de todas as nuances ontológicas entre os entes, além de uma confusão estrutural entre o ser-aí (*Dasein – Existenz*) e os entes dotados do caráter de subsistência em si (*Vorhandensein*). Heidegger descreve de maneira paradigmática essa homogeneização em um outro trecho de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, na medida em que mostra concomitantemente como ela torna possível o movimento incessante da cotidianidade:

*“De início e na maioria das vezes, na cotidianidade de nosso ser-aí, deixamos muito mais o ente se aproximar de nós em uma estranha indistinção e ser um ente por si subsistente. Não que todas as coisas confluam umas para as outras indistintamente – ao contrário, somos sensíveis à multiplicidade de conteúdos do ente que nos envolve, nunca estamos satisfeitos com as mudanças e somos ávidos por novidades e por alteridade. No entanto, o ente que nos envolve está aí homogeneamente manifesto como o justamente presente enquanto um subsistente no sentido mais amplo possível; há terra e mar, montanhas e florestas, e, em tudo isto, há animais e plantas; há homens e obras humanas, e, no interior de tudo isto, nós mesmos também. Este caráter do ente enquanto o ente por si subsistente no sentido mais amplo possível não poderia ser jamais indicado de maneira suficientemente insistente: ele é com efeito um caráter essencial do ente, tal como este se difunde em nossa cotidianidade. A amplitude desta difusão é tal que nós mesmos somos incluídos aí. É o fato de o ente poder ser manifesto nesta homogeneidade nivelada dos entes por si subsistentes que dá à cotidianidade do homem a própria segurança, firmeza e quase automaticidade. É este fato que assegura a facilidade, necessária para o cotidiano, da passagem de um ente para o outro, sem que aí o respectivo gênero ôntico do ente tenha grande importância em toda a sua essencialidade”.*⁵

5 Heidegger, *Os conceitos fundamentais da Metafísica (Mundo – Solidão – Finitude)*, pp. 315-6.

Absorvidos no mundo fático em sua cotidianidade mediana, perdemos ao mesmo tempo de vista as nuances ontológicas entre os entes em geral (sentidos de ser), na mesma medida em que tendemos imediatamente a nos tomar ontologicamente a partir do modo de ser dos entes com os quais lidamos de saída e na maioria das vezes, a partir do modo de ser do ente dotado de propriedades, ou seja, a partir do sentido de ser próprio à subsistência em si (*Vorhandenheit*)⁶. Tudo aparece constantemente sob o caráter dominante da subsistência em si e mesmo o existente não chega a escapar dessa determinação. Nós lidamos aí com uma série inumerável de utensílios e não possuímos em momento algum dessa lida uma relação com o seu ser que seja marcada pela experiência de que, sendo, colocaríamos o nosso ser em jogo em meio à assunção de cada um de nossos modos possíveis de lida. Exatamente isso produz, então, o surgimento de um certo ritmo particular nas atividades cotidianas. Jogado em campos de sentido já disponíveis no mundo e justamente por isso desde o princípio supostos como positivos, o ser-aí se deixa absorver nesses campos e conquista em sintonia com eles a possibilidade de simplesmente seguir as orientações significativas normativas do seu mundo fático sedimentado. Não se questiona aqui às últimas consequências o que se precisa fazer, uma vez que o sentido suporta tacitamente a obviedade dessa questão; tampouco se questiona o que cada utensílio exige de nós, uma vez que questionar tal exigência seria radicalmente questionar a normatividade do próprio campo fenomênico no qual ele conquista seu significado em meio a uma rede referencial determinada. Assim, jogado no mundo, o ser-aí se deixa absorver em campos específicos de ação, na mesma medida em que a autonomização desses campos vai paulatinamente promovendo uma desarticulação entre o ser-aí e o seu primado ôntico-ontológico, para usar uma expressão de *Ser e tempo*, isto é, uma desarticulação entre o ser-aí e o fato de que ele é originariamente os seus modos de ser. Desarticulado de tal unidade entre seu ser e seus modos de ser, porém, o ser-aí pode tanto mais agir obedecendo automaticamente àquilo que é requerido pelo campo de ação em sua configuração a cada vez presente. O que significa dizer que a absorção no campo de ação sedimentado favorece a autonomização dos campos de ação, na mesma medida em que a autonomização dos campos de ação potencializa o obscurecimento

6 Uma análise primorosa da homogeneização ontológica do mundo e da possibilidade de uma ampliação dos campos de sentido pode ser acompanhada em *Aspectos da modalidade: A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Antes de tudo nas partes 4 e 6: “Possibilidade e verdade” e “A justificação na hermenêutica da possibilidade”.

do primado ôntico-ontológico do ser-aí humano, abrindo o espaço para o surgimento e a intensificação da assunção inicial do ser-aí como um ente por si subsistente. Quanto mais, portanto, o ser-aí segue de maneira automática as orientações normativas dos campos sedimentados no qual age, tanto mais também ele se vê tranquilizado em relação à sua indeterminação ontológica⁷, em relação ao fato de que ele é constituído originariamente por uma nadaidade estrutural. A segurança e a estabilidade de tais atividades repousam, por conseguinte, sobre a dita homogeneização do ser dos entes e propiciam a possibilidade de uma articulação incessante de nossas mais diversas ações. Nós saímos de casa para o trabalho e o caráter dado das referências utensiliares fáticas viabiliza o uso impessoal e irrefletido do carro. Nós seguimos então a série infinda de orientações presentes no trânsito. Mas não paramos por aí.

7 É preciso explicitar aqui um pouco mais o que compreendo por “indeterminação ontológica”. Ao ouvir tal expressão, alguém poderia retrucar que, na medida em que o ser-aí humano é determinado originariamente por seu caráter de jogado, ele já sempre teria deixado para trás tal indeterminação e assumido determinações específicas em meio à realização de suas possibilidades fáticas de ser. Ao mesmo tempo, como é que seria possível afirmar a indeterminação ontológica do ser-aí humano, uma vez que todo o exercício de *Ser e tempo* e mesmo das preleções que circundam a obra capital do pensamento heideggeriano na década de 1920, antes e depois de 1927, se caracteriza justamente por explicitar os existenciais que determinam o modo de ser do que ente que nós mesmos somos, o ente que é sempre a cada vez meu?!? Em primeiro lugar, quanto à menção à facticidade, me parece imprescindível ter em vista que as possibilidades fáticas de ser do ser-aí humano jamais suprimem o caráter de poder-ser que é o dele. Heidegger chega mesmo a explicitar esse fato diretamente por meio da noção de diferença ontológica em sua preleção *Prolegômenos a uma história do conceito de tempo*. Diferença ontológica é um termo para designar aí o fato de que o ser-aí jamais se torna os seus modos de ser, como se esses modos de ser pudessem ser pensados na chave da ontologia da subsistência em si, mas sempre retém o modo do ser possível em todas as suas possibilidades de ser. É isso, por outro lado, que viabiliza a conexão entre ser e tempo (Cf. *Prolegômenos a uma história do conceito de tempo*, GA20, pp. 148-92). Em segundo lugar, a objeção, segundo a qual a indeterminação ontológica do ser-aí humano seria incompatível com a sua determinação enquanto existente, ou seja, enquanto totalidade do todo estrutural dos existenciais também me parece desconsiderar que os existenciais determinam justamente a indeterminabilidade última do ser-aí humano: eles descrevem justamente o modo de ser de um ente que não tem nenhuma determinação para além de suas possibilidades de ser no tempo finito de ser essas possibilidades. Assim, chamar os existenciais de determinações do ser do ser-aí me parece algo que atenua justamente o significado último da noção de poder-ser: a impossibilidade de se transformar um modo de ser no modo de ser do ser-aí. Por fim, não é demais lembrar que o próprio Heidegger acentua essa indeterminação, utilizando inclusive uma variante interessante em alemão, *Unbestimmtheit*, que poderíamos traduzir antes por “indeterminidade”, em uma passagem paradigmática que cito aqui: “A decisão transparente para si mesma compreende que a *indeterminidade* do poder-ser só é a cada vez determinada no estar decidido para a respectiva situação. Ela sabe da indeterminidade, que impera sobre um ente que existe. Esse saber, porém, precisa emergir ele mesmo, caso ele queira corresponder à decisão propriamente dita, de um descerramento próprio. A *indeterminidade* do poder-ser próprio, que, contudo, já sempre se tornou a cada vez certo no estar decidido, só se manifesta, porém, *completamente* no ser para a morte. A antecipação traz o ser-aí para diante de uma possibilidade, que permanece constantemente certa e, no entanto, indeterminada a todo instante no quando a possibilidade se torna uma impossibilidade. Ela torna manifesto, que esse ente é jogado na indeterminidade de sua ‘situação limite’” (ST, §62, p. 308).

Logo chegamos ao escritório e começamos o uso igualmente impessoal de uma gama enorme de outros utensílios. Assim, saltamos incessantemente de um uso para o outro sem que qualquer quebra venha a se instaurar. No entanto, não é apenas isso o que acontece aí a cada vez. De acordo com a plena imersão no horizonte mediano da ocupação, tendemos desde o princípio a experimentar qualquer perturbação dessa lógica como um problema intrínseco aos utensílios em geral, como uma consequência de alguma ruptura no interior do próprio mundo utensiliário, que não pode ser causada senão por algum ente intramundano qualquer.⁸ Essa tendência assenta-se, contudo, em um modo específico de concreção das tonalidades afetivas na cotidianidade, que repercute diretamente sobre o modo superficial de o ser-aí de início e na maioria das vezes se relacionar com essa tonalidade afetiva fundamental que determina a sua experiência contemporânea de si e do mundo. Ao automatismo cotidiano e ao esquecimento de si corresponde, então, uma tonalidade afetiva cotidiana que está na base da superficialidade mesma com que o ser-aí cotidiano se relaciona com o seu ser e com o ser de tudo o que é. A questão, com isto, passa a ser aprofundar tal tonalidade.

2. Do tédio superficial ao primeiro aprofundamento do tédio: a tarefa da preleção

Heidegger acentua desde o princípio em sua preleção do semestre de inverno de 1929/30, que a tarefa da preleção seria despertar uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar atual, ou seja, uma tonalidade afetiva que tenha um vínculo fático com o modo de descerramento de mundo que é constitutivo não de toda e qualquer facticidade, mas da *nossa* facticidade em particular. Despertar, porém, como o próprio texto heideggeriano procura evidenciar inicialmente, é algo que só podemos fazer com aquilo que já se encontra aí, ainda que dormindo. Para que se possa falar, em outras palavras, de um despertar do tédio, é preciso que o tédio já dormite em todas as nossas

8 Há aqui uma relação plenamente análoga do modo mais imediato de experimentação do tédio (o tédio mais superficial) e do tédio profundo em relação às tonalidades afetivas do temor e da angústia tematizadas expressamente em *Ser e tempo*. Exatamente como o temor é sempre provocado pela presença de um ente intramundano que é suposto como podendo provocar o aniquilamento do ser-aí enquanto a angústia, em contrapartida, possui uma ligação direta com o ser-aí enquanto poder-ser, o tédio superficial nasce inicialmente em conexão direta com os entes intramundanos enquanto o tédio profundo, por outro lado, se caracteriza justamente por uma certa dinâmica de abertura do ente na totalidade. A diferença aqui está apenas no fato de que o tédio superficial e o tédio profundo apontam para modos diversos de temporalização da existência.

possibilidades de ser fáticas em geral. Neste sentido, o tédio já precisa se fazer presente em todas as nossas possibilidades de ser em geral. Não obstante, uma vez que ele precisa ser despertado, então seu modo de presença aponta na direção de uma ausência primordial. Tal como se encontra formulado no parágrafo 16 dos *Conceitos*: “O que dorme’ está de uma maneira peculiar ausente e, contudo, se acha aí. Se nós despertamos uma tonalidade afetiva, então isto significa que ela de certa forma *não* está aí. Estranho, a tonalidade afetiva é algo, que ao mesmo tempo está e não está aí”⁹. Para acompanharmos o sentido propriamente dito do que está aqui em questão, é preciso ter em vista uma analogia com o que Heidegger nos apresenta em *Ser e tempo* acerca da relação entre temor e angústia. 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, eu 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, porém, 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 que sou no *tempo finito* de ser tais possibilidades. Assim, para que eu possa experimentar onticamente o temor e a vulnerabilidade que vem à tona com ele, eu preciso antes de tudo que a minha vulnerabilidade ontológica experimente uma modulação e seja experimentada como vulnerabilidade ôntica. Temos aqui algo muito comum à fenomenologia em geral, uma descrição de estruturas originárias que condicionam as experiências derivadas. Bem, mas na mesma medida em que o temor se revela como angústia imprópria, em que ele é “angústia decaída no mundo e velada para ela mesma enquanto tal”¹⁰, em suma, na mesma medida em que o temor pode ser pensado como angústia

9 Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, OC29/30, § 16, p. 91.

10 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, OC2, p. 189.

superficial, o tédio também possui formas derivadas de sua determinação mais própria, mais originária, mais fundamental. O que está em questão, por isto, na preleção não é simplesmente despertar o tédio que dormita, como se pudéssemos tornar algo inconsciente consciente, mas antes reduzir as formas superficiais patentas na cotidianidade à sua forma profunda, à forma da qual elas não são senão modulações. Mas como é que nós cotidianamente compreendemos o tédio? De onde é que precisamos partir para aceder ao tédio profundo, ao tédio como tonalidade afetiva fundamental?

Uma reificação dos elementos entediantes perpassa radicalmente as compreensões medianas da essência do tédio. O tédio não possui de saída e na maioria das vezes nenhuma ligação com o próprio ser-aí, mas é assumido inversamente como um traço de certos entes intramundanos ou de estados de coisa manifestos em meio a conjunturas intramundanas. De saída e na maioria das vezes, o que nos entedia é a árida rodoviária em que ficamos inutilmente parados à espera de um ônibus que só chegará em cinco horas, o livro que não conseguimos suportar sem bocejos, mas que temos necessariamente de ler para um trabalho universitário ou a palestra interminável sobre um tema completamente alheio aos nossos interesses, da qual não podemos sair em função da lotação do auditório e das formalidades que regem a vida acadêmica e social. Em todos esses casos, experimentamos uma quebra na dinâmica intrínseca ao mundo das ocupações cotidianas e um alongamento do tempo. Para descrever essa conjuntura, Heidegger nos fala de alguns elementos constitutivos dessa primeira figura do tédio, do ser entediado por: retenção pelo tempo hesitante, serenidade vazia e passatempo. Em verdade, o que há de comum em todas as situações acima é o fato de sermos repentinamente retidos em uma quebra de nosso ritmo existencial. Não nos sentiríamos tomados pelo tédio, se o ônibus chegasse imediatamente à rodoviária, se não precisássemos continuar lendo o livro enfadonho ou se pudéssemos nos levantar e ir embora da palestra. Como não podemos simplesmente abandonar essas situações, vemo-nos presos ao tédio. O tédio instaura, por sua vez, um novo ritmo: em meio ao tédio temos a impressão de que nada acontece e de que o tempo parece demorar uma eternidade para passar. Com isto, onde quer que sejamos entediados por algo (primeira figura do tédio), tendemos a olhar de dois em dois minutos para o relógio e conferir quanto tempo já se passou. O novo ritmo instaurado pelo tédio aponta, assim, para um ralentamento característico do tempo, para a constituição de um novo ritmo temporal. Olhamos incessantemente para o relógio em meio à situação que nos entedia e o tempo não anda. Nós nos vemos, portanto, retidos

não à situação, à rodoviária, ao livro ou à palestra, mas ao curso hesitante do tempo.¹¹ Entediados por algo, nós nos vemos no interior de um vagar do tempo. Nas palavras de Heidegger: “No que concerne ao nosso *problema orientador*, o que é propriamente o ser-entediado, conclui-se então: o ser-entediado consiste em uma *perplexidade* peculiarmente *paralisante* oriunda do *curso temporal hesitante*.”¹² Mas como é possível tal ralentar do tempo? Um dia tem vinte e quatro horas, uma hora tem sessenta minutos e um minuto, sessenta segundos. Nem mais, nem menos. Alguém podia imaginar que estaria em jogo algo assim como uma experiência subjetiva do tempo, como um tempo psicológico. A questão, contudo, é que tal posição não dá conta de modo algum da amplitude da modificação do modo de temporalização da temporalidade. Não é como *eu* me relaciono com o tempo que se altera aqui, mas o modo como o tempo se revela para mim, como ele por ele mesmo se mostra, ou, dito em linguagem fenomenológica, como ele se fenomenologiza. Ao ser entediado por algo, o ser-aí experimenta um empobrecimento de suas possibilidades mesmas de ser no tempo. Juntamente com esse ser retido pelo tempo hesitante dá-se, então, um novo modo de relação do ser-aí com os próprios entes que se encontram à sua volta no mundo circundante. Em meio à retenção pelo curso hesitante do tempo não é apenas o ritmo de nossas atividades que se quebra. Ao contrário, os entes mesmos passam a se recusar para nós. Nós gostaríamos de continuar nos entregando à dinâmica da ocupação, mas não vemos nada com que pudéssemos nos ocupar. Nós procuramos em vão um passatempo, mas não há nada à mão capaz de funcionar como tal. A entrada em cena do tédio quebra o ritmo de nossas atividades cotidianas ao mesmo tempo em que perturba a lógica confiável da significância. “As coisas nos deixam em paz, não nos aporrinham. Mas elas também não nos ajudam: elas não fazem com que assumamos uma atitude em relação a elas. Elas *nos abandonam a nós mesmos*. Porque não têm nada a oferecer, elas nos deixam vazios. Deixar vazio significa não *oferecer nada* como algo por si subsistente. Serenidade vazia diz: não receber nenhuma oferta do que está por si subsistente”.¹³ O surgimento do tédio a partir dos entes intramundanos traz consigo, assim, o enfado para o coração do mundo e tem por correlato uma compreensão do tempo como preenchimento sucessivo dos agoras com

11 É fácil perceber isso, uma vez que a mesma estação rodoviária, o mesmo livro e a mesma palestra podem se mostrar como nada entediantes em um outro momento, em outra circunstância.

12 Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, p. 118.

13 Idem, p. 124.

ações. O vazio está por toda parte e o tempo não tem mais como seguir o seu ritmo cotidiano, uma vez que não conseguimos mais preencher a sequência infinita de agoras com o que cada um deles requisita em termos de ocupação. Tudo isso se aprofunda na segunda figura do tédio.

A primeira figura do tédio brota diretamente dos entes intramundanos e chega como que de fora ao ser-aí: ela é o resultado de uma quebra no ritmo mesmo das ocupações medianas provocada pela recusa dos entes em jogo na situação. A essa forma superficial de tédio alia-se uma outra mais profunda que será caracterizada em *Os conceitos fundamentais da metafísica* por meio da expressão “entediarse junto a”. Heidegger exemplifica inicialmente essa segunda forma no parágrafo 24 do livro:

*“Fomos convidados para irmos a um lugar 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 asseveraram, 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 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 me entediei nesta noite, em meio ao convite”.*¹⁴

Não é difícil perceber logo de saída uma série de diferenças entre a primeira e a segunda figura do tédio. Enquanto no primeiro caso tínhamos uma situação entediante e uma recusa ligada explicitamente aos entes presentes na situação, não conseguimos encontrar aqui nenhum ente que pudesse se mostrar como responsável pelo aparecimento do tédio. Não há nada entediante na festa e as coisas tampouco nos abandonam a nós mesmos. Nós nos sentimos antes muito mais à vontade com tudo o que acontece na festa e completamente articulados com os entes que vão se oferecendo. Nós conversamos com

14 CFM, p. 132.

desenvoltura, rimos das piadas que vão sendo contadas, nos deliciamos com a comida, dançamos durante um bom tempo e nos alegramos com todas as coisas. Não há nada na situação que pudesse ser responsável pelo tédio que se abateu sobre nós. No entanto, o *fato* é que nos entediamos. Mas onde está, então, o tédio propriamente dito? O que nos assegura que tudo não passou de uma impressão posterior, causada pelo cansaço ao chegar em casa e pela visualização da montanha de trabalho restante para o dia seguinte? A resposta a essas questões depende de uma análise mais atenta da situação agora em jogo. Em primeiro lugar, estamos, sim, totalmente presentes no espaço de realização da festa, de tal modo que não podemos falar aqui de um ser-deixado-vazio pelos entes do mesmo modo que falávamos no tédio proveniente dos entes. A mesma coisa vale para o curso hesitante do tempo: não há aí nenhuma quebra na dinâmica de nossas atividades, mas somos lançados em um ritmo ainda mais constante e ininterrupto dessas atividades. Por fim, não chegamos aí sequer a buscar o passatempo. Como não há nada entediante na festa, não sentimos a princípio qualquer necessidade de procurar algo que devolva a mobilidade ao tempo e propicie um fluir incessante. A ausência de tal necessidade de passatempo não repousa aqui, porém, senão sobre o caráter próprio ao passatempo em questão na festa. O ponto de partida desta segunda figura do tédio aponta para a experiência mesma do convite: “Fomos convidados para ir a um lugar à noite. Não precisamos ir. Mas tivemos um dia tenso e à noite temos tempo”.

Se procurarmos inicialmente por algum ente intramundano responsável pelo aparecimento do tédio, não o encontramos. Nada nos entedia aqui. Todavia, o fato de nenhum ente intramundano se mostrar como entediante não significa que não nos entediamos. Ao contrário, isso indica apenas que a origem do tédio se encontra aqui a princípio encoberta e precisa ser, com isto, explicitada para que venha à tona propriamente. Nós perguntamos então: qual o caráter próprio a esse tédio? A resposta a essa pergunta precisa ser buscada a partir da identificação do tipo de passatempo em jogo. Nós temos tempo essa noite. Mas não apenas isso. Nós temos tempo essa noite e tivemos um dia tenso. O dia tenso faz com que procuremos nos distrair à noite, com que aceitemos o convite e procuremos escapar da sensação de estarmos em casa entregues a nós mesmos. Nós não queremos nenhuma atividade que produza ainda mais tensão e abdicamos de qualquer coisa que exija o mínimo de reflexão. Portanto, aceitamos o convite, porque ele pode propiciar justamente o que almejamos. O que receamos, contudo, em última instância que aconteça se ficarmos em casa? O que esse receio traz imediatamente

consigo? Nós receamos o curso hesitante do tempo e o sermos deixados vazios – exatamente aquilo que caracterizava a primeira figura do tédio e que nos indica o fato de ainda estarmos nos movimentando em meio à atmosfera específica daí oriunda. Esse receio mobiliza, então, toda uma estrutura que funciona como o passatempo. Heidegger descreve um tal fato em uma outra passagem dos “Conceitos”: “(...) *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. Mas se o convite mesmo deve ter se tornado o passatempo, o que é aí, então, entediante? Através do que somos entediados? Constatamos, de qualquer modo, que em todo o convite não havia nada de entediante. De fato. Não falamos mesmo de antemão sobre o tédio no sentido de um ser entediado por, mas trata-se aqui de um *entediarse junto* ao convite. 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*. Nessa situação entediante, o *passatempo e o tédio se entrelaçam* de uma maneira peculiar. O passatempo insere-se furtivamente no ser-entediado e recebe, estendido por toda a situação, uma abrangência peculiar; uma abrangência que ele nunca poderia ter na primeira forma, com aqueles rompantes e com aquelas tentativas inquietas”.¹⁵ O que é descrito através daí é, portanto, um movimento deveras particular. Nesta segunda figura do tédio, não encontramos a princípio nada entediante, porque o tédio não está mesmo em nenhum ente presente na situação, não se confunde com nenhuma propriedade de algo que chega até o ser-aí de fora e que produz o surgimento do efeito que é o tédio. Ao contrário, ele está mobilizando, sim, estruturalmente a própria constituição do convite como convite. Vamos à festa para não cairmos em um tédio possível e transformamos o espaço da noite em uma forma de impedir o surgimento do curso hesitante do tempo e a sensação de vazio que acompanha tal curso. Mais ainda: como o tédio está desde o princípio perpassando a conformação das atividades que vão se sucedendo durante a noite, ele mobiliza todo um aparato voltado para o estabelecimento de um ritmo existencial que não torne possível o aparecimento explícito do tédio, a retenção no curso hesitante. E uma coisa é importante acentuar neste caso. Não se trata de uma festa qualquer que é pensada como passatempo, mas trata-se de uma festa repleta de momentos capazes de provocar o nosso interesse e nos levar a uma plena participação em tudo o que acontece. Essa segunda figura do tédio implica, em suma, a extensão do passatempo a toda a situação em jogo,

15 Idem, p. 136.

porque só uma tal extensão pode vedar o despertar do tédio que nos afina. Mas alguém poderia apresentar agora a seguinte objeção: mesmo concordando com o fato de a situação como um todo se mostrar como o passatempo, isso ainda não diz que nos entediamos na festa. Se o passatempo for efetivo como passatempo, ele não deixará o tédio surgir e nós conseguiremos, com isto, escapar dessa tonalidade afetiva. O tédio revelar-se-á, assim, como uma mera experiência posterior, como alguma coisa que só se apresentará posteriormente, ao chegarmos em casa cansados e não conseguirmos adormecer. A questão é que o passatempo não vige absolutamente em uma dimensão extrínseca ao tédio, mas é incessantemente *mobilizado por ele*: ele está e precisa mesmo estar constantemente presente aí. É preciso que o tédio se mantenha incessantemente presente para que a dinâmica do passatempo continue tendo lugar. Dito isso, resta então perguntar: qual é o caráter próprio a esse tédio? Nós também temos aqui aquelas duas instâncias essenciais à primeira figura, o curso hesitante do tempo e a serenidade vazia? Para respondermos a essas perguntas, é preciso compreender a ligação dessa segunda figura do tédio com nós mesmos, com o nosso si-próprio.

“Entediar-se junto a” não é uma expressão qualquer. Ao contrário, ela é uma expressão que acentua diretamente a relação entre o tédio e o ser-aí. O que está em jogo nessa figura do tédio não é mais o aparecimento de um ente ou de uma situação intramundana na qual o ser-aí se entedia, mas o tédio mesmo como afinação do ser-aí. É ele que se entedia aí junto à situação da festa. Na medida em que o ser-aí se mostra como afinado por esse tédio, nada mais coerente do que tomar o vazio como estando ligado agora não aos entes que se recusam, mas ao próprio ser-aí. Em que medida é possível falar, porém, em um vazio do ser-aí afinado por essa segunda figura do tédio? Nós recebemos o convite para a festa e nos preparamos durante algum tempo para ele. Nós procuramos uma roupa adequada, nos arrumamos com uma destreza calculada de modo a chegarmos na hora certa, pegamos o carro e nos dirigimos para a casa de quem nos convidou. O convite mobiliza, com isto, nossas atividades já antes de a festa começar. E essa mobilização não pára por aí. Ao chegarmos à festa, tomamos parte nas ondas que a cada vez nos carregam e é exatamente em virtude dessa participação plena que o vazio se instaura. Heidegger nos diz em uma passagem do parágrafo 25 (b) de seu *Os conceitos fundamentais da metafísica*: “A serenidade vazia não acontece agora em e através da exclusão do preenchimento, através do recusar-se deste ou daquele ente, mas ela *crece 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 entendente 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 expõe tanto o tédio, mas que justamente *produz e deixa ser na situação*. (...) Neste deixar-rolar alvorece uma *via de escape para longe de nós mesmos*, para junto do que transcorre”.¹⁶

Se olharmos atentamente para o que está dito acima, não será difícil perceber aí uma certa ressonância com a tematização do impessoal no interior de *Ser e tempo*, ainda que a segunda figura do tédio nasça antes de um aceno indelével para o mundo do entretenimento, que estava surgindo com cada vez mais intensidade na primeira metade do século XX. O que Heidegger descreve na passagem tem um paralelo imediato com a plena absorção do ser-aí pelo mundo circundante e com a queda sem travas na dinâmica de funcionamento desse mundo. Tal paralelo, contudo, insere a descrição em um campo particular que possui uma vinculação fática evidente: imerso na cotidianidade, o ser-aí decaído se vê tranquilizado ontologicamente, seduzido a permanecer em tal sedução e alienado de si¹⁷. Tal alienação aprofunda-se agora em meio a um mundo que não retém apenas na avidéz pelo novo a ritmicidade da ocupação cotidiana, mas que produz toda uma gama de passatempos capazes de elevar extremamente as possibilidades mesmas de dispersão de si. Há, assim, uma transformação do modo mesmo de expor a hermenêutica cotidiana em *Ser e tempo*, que procura pensar em uma ligação mais imediata com a facticidade. Diferentemente do primeiro caso, então, em que o tédio surgia de uma perturbação do ritmo das atividades cotidianas, essa segunda forma aponta para a plena concretização desse ritmo. No que essa plena concretização se dá, desaparece a busca por algum passatempo. Nós não buscamos algo para nos ocuparmos, nós nos entregamos ao sabor do vento. Para onde o astral dos convivas nos levar, nós seguimos. Não queremos ser preenchidos, porque não deixamos sequer o vazio se apresentar. Em meio à *boa festa* somos radicalmente integrados à convivência mediana e afinados diretamente por ela. A consequência disso é que a extensão do deixar-rolar traz consigo um esvaziamento de meu si-próprio e uma manutenção

16 Idem, p. 140.

17 Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §38, pp. 175-80.

no âmbito impessoal de existência. Nada acontece comigo aí e o deixar-rolar revela-se, com isto, como uma forma mais profunda de serenidade vazia, uma forma que diz respeito ao ser-aí mesmo e às possibilidades de sua determinação como um si próprio. A festa não é outra coisa senão o espaço propício à fuga que é determinante para o impessoal, à fuga do ser-aí como poder-ser. No que concerne a essa fuga e ao vazio que com ela se forma, ela vem acompanhada de uma dimensão temporal congênere.

Por mais velada que possa estar a serenidade vazia nessa segunda forma do tédio, vimos que ela se faz aí presente. A mesma coisa se dá em relação ao curso hesitante do tempo. A princípio parece um contrassenso falar em curso hesitante do tempo, quando não nos sentimos de maneira alguma presos ao relógio e nos entregamos antes a um ritmo existencial constante, por vezes mesmo frenético. No entanto, essa aparência é uma vez mais oriunda do caráter específico dessa segunda figura do tédio, do entediar-se junto à festa. O que temos desde o início do convite é uma imersão radical nos movimentos próprios à convivência. Esses movimentos se sucedem em ondas que se mostram ora mais ora menos intensas. Nós nos largamos de qualquer modo ao sabor dessas ondas e deixamos que elas nos carreguem. Com isto, não chegamos nem mesmo a nos dar conta do tempo e a noite transcorre como que em um único segundo. Nós dizemos mesmo em tais situações: “– Como passou rápido! Mas já acabou? Nem percebi o tempo passar!”. A questão é que ela não transcorre apenas *como que* em único segundo. Ao contrário, tudo efetivamente se dá *em um* único e longo instante em que nada é capaz de acontecer com nosso ser-aí. O tempo tornou-se hesitante em meio à experiência privativa do tempo, em meio a uma radical supressão da temporalidade e à condensação do tempo extenso em um único ponto vazio. Heidegger explicita essa experiência temporal: “Mas o que acontece ao descartarmos o tempo, ao nos fecharmos para o fluxo da duração? De qualquer modo, não podemos sair do tempo. Também não queremos absolutamente isso, mas queremos ter esse tempo para nós. Se o matamos e nos descartamos dele, então isso só pode significar que *nos* postamos de certa maneira em relação a ele. Como? Fazemos com que o tempo *fique estagnado*. Nós deixamos o tempo tomado para a noite – nisto reside justamente o tomar – estender-se de tal forma durante a noite, que não atentamos ao seu curso e aos seus momentos em meio à participação no que se transcorre. 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. O agora é dilatado, ele é trazido à estagnação e retido nesta estagnação dilatada de

tal maneira que tomamos totalmente parte no que transcorre à nossa volta; ou seja, que estamos *totalmente presentes para* os que aí se encontram. Totalmente presentes para a situação trazemos nosso tempo para a estagnação”.¹⁸ Nós vemos assim, com essa segunda figura do tédio, uma extensão máxima do tédio ao horizonte situacional do ser-aí, que passa, então, a existir em um mundo em que nada acontece e em um tempo que, por mais que dure, é sempre redutível a um único instante no qual nada se dá com o si mesmo do ser-aí¹⁹. Com essa descrição, vemo-nos diante de uma descrição rigorosa do campo de uma convivência regulada por movimentos aleatórios e casuísticos, nos quais os homens interagem a partir dos impulsos que vão recebendo de outros homens e nos quais viver é um ininterrupto deixar-rolar sem sentido. A questão, contudo, é que Heidegger dá um passo além em relação a essa compreensão entre tédio e mundo do entretenimento, abrindo-nos a possibilidade de pensar um acontecimento fundamental capaz de trazer consigo novas possibilidades da existência no *tempo do tédio*. É isso que está em jogo na tonalidade afetiva fundamental do tédio profundo.

3. Da tonalidade afetiva fundamental do tédio profundo: do banimento do horizonte temporal na totalidade à possibilidade do ser singular no tempo

Os *conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)* abrem uma possibilidade única no pensamento heideggeriano de perguntar sobre o vínculo histórico entre as tonalidades afetivas e os acontecimentos epocais em geral. Como já acentuamos, 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 desse descerramento, afirmar o tédio como desempenhando tal papel implica pensar o tédio em uma relação direta com o modo de descerramento não apenas do mundo enquanto tal, mas de *nosso mundo em específico*. Neste sentido, o tédio se diferencia da

18 Idem, p. 148.

19 Irene Borges Duarte descreve assim esse aprofundamento do tédio no entediar-se junto a: “(...) a tonalidade afetiva do tédio abandonou a superficialidade do casual, para penetrar na interioridade do aí, em que o ser se dá: depois da perda das coisas no seu estar-à-mão, é o próprio *Dasein* que, prisioneiro do agora sem figura, se desfaz em nada. O aborrecer-me, assim, conduz às profundezas abissais do si-mesmo”. In: O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana, p. 15.

angústia, uma vez que não possui apenas um caráter ontológico, mas também um caráter histórico-fático indelével. Trata-se aqui de uma *tonalidade afetiva fundamental fática*. Dito de outro modo, assim como a angústia, é possível pensar o tédio em qualquer mundo histórico específico. De qualquer modo, porém, diferentemente da angústia, o tédio possui um vínculo mais determinado com o *nosso* tempo histórico; e isto significa dizer que ele torna possível compreender elementos de nosso mundo que antecipam a ideia heideggeriana de epocalidade, evidenciando até que ponto Heidegger já se encontra nesta preleção muito próximo das transformações que têm lugar na assim chamada viragem (*Kehre*) de seu pensamento. Mas se o tédio se distingue da angústia por conta do que dissemos acima, ele comunga com ela de uma série de traços essenciais que são próprios às tonalidades afetivas fundamentais. Para compreender tais traços, é preciso ter em vista agora o aprofundamento radical da noção de tédio que ocorre por meio da noção de “tédio profundo”.

Na primeira figura do tédio, como vimos, o que estava em questão era o movimento de se ver entediado por algo. Aqui, algo entediante provocava de fora o aparecimento do tédio no existente humano. Era sempre *algo* que aparecia como entediante, assim como na descrição em *Ser e tempo* da distinção entre temor e angústia era necessariamente *algo* que se mostrava no temor como temível. O vazio próprio ao tédio, com isto, permanecia fora do ser-aí humano e era interpretado de maneira conseqüente como um vazio contingente, provocado pela situação do tédio. No ser entediado por, eu não sou de modo algum entediante, ou seja, eu não me encontro de modo algum diante de um vazio que me constitui, mas é o algo entediante que me esvazia, que interrompe o movimento do preenchimento dos momentos com ações e quebra o ritmo das ações cotidianas. Em relação a essa primeira figura do tédio, a segunda figura traz consigo um claro aprofundamento, na medida em que aponta para um vazio que não vem de uma coisa ou de um estado de coisas entediante, mas para um vazio que habita em nós e que desencadeia de maneira antecipada o surgimento da festa como estrutura de passatempo. Ainda resta, contudo, um último elemento da superficialidade no entediar-se junto a, uma vez que esse vazio é experimentado de maneira ôntica como insipidez e desânimo e que a antecipação da festa como estrutura de passatempo apenas visa a evitar que o tédio superficial efetivamente apareça em casa, quando o ser-aí se vê entregue a si mesmo. Dito de maneira ainda mais clara, ainda há nessa segunda figura algo que me deixa entediado: esse algo sou neste caso eu mesmo, mas ainda temos algo como algo. Eu mesmo sou aqui para mim entediante. Tudo se altera, então, em meio à experiência do

tédio profundo, na medida em que, exatamente como a angústia, no tédio profundo não é mais *nada* que se mostra 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. Tal relação com a angústia está expressa agora na própria formulação utilizada para designar o tédio profundo. O que está em questão não é nem um ser entediado por, nem um entediar-se junto a, mas um *dar-se do tédio a alguém* (*es ist einem langweilig*).

“Dá-se tédio a alguém. Não é por este ou aquele ente, que nós somos entediados. Não somos nós que nos entediamos sempre a cada vez ocasionalmente junto a esta determinada situação precisamente – mas: dá-se tédio para alguém. Não este ou aquele ente em uma proximidade palpável desta determinada situação se nos recusa, mas todo ente, que nos abarca precisamente nesta situação, se retrai em uma indiferença. Mas não apenas todo ente da situação em questão, na qual nós por acaso estamos, lá onde este ‘dá-se tédio a alguém’ emerge, mas o ‘dá-se tédio a alguém’ explode precisamente a situação e nos coloca na amplitude plena daquilo que se manifesta sempre a cada vez, se manifestou um dia e poderá um dia se manifestar para o ser-á em questão enquanto tal na totalidade. Este ente na totalidade se recusa, e isto uma vez mais não apenas em um aspecto determinado, em consideração a algo determinado, com vistas a algo determinado, que nós gostaríamos, por exemplo, de fazer com o ente, mas este ente na totalidade na citada amplitude, segundo todos os aspectos e com toda e qualquer intenção e para toda e qualquer consideração. É deste modo na totalidade que o ente se torna indiferente”²⁰.

A passagem é paradigmática em muitos aspectos. Em primeiro lugar, ela acentua um elemento central em todas as tonalidades afetivas fundamentais em geral. Além de elas não provirem de fora e, com isto, poderem surgir em qualquer situação, em qualquer contexto, independentemente do que esteja a cada vez por acaso acontecendo, elas não se restringem nem a um campo ôntico específico nem possuem um vínculo com uma conjuntura regional determinada. Seguindo a indicação fornecida pela própria formulação, há

20 Martin Heidegger, *Os problemas fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, OC29/30, pp. 214-5.

aqui uma gratuidade que vem expressa por meio da partícula “se”, partícula essa que tem como correlato em alemão o pronome pessoal neutro “es”. Dá-se tédio a alguém: “Não é por *este* ou *aquele ente*, que nós somos entediados. Não somos nós que *nos* entediamos sempre a cada vez ocasionalmente junto a esta determinada situação precisamente – mas: dá-se tédio a alguém”. Há aqui uma absoluta ausência de vínculo com coisas ou objetos determinados que, vindos de fora ou de dentro, pudessem provocar em nós o surgimento do tédio. Na terceira figura do tédio, então, podemos dizer de maneira análoga à formulação da angústia em *Ser e tempo*, que *nada* nos entedia. Uma vez que nada desponta em meio à totalidade conformativa, produzindo em nós o surgimento do tédio, o tédio profundo também traz consigo a suspensão de todo o poder normativo e normalizante do mundo sobre nós. No instante em que o tédio profundo se dá, “não este ou aquele ente em uma proximidade palpável desta determinada situação se nos recusa, mas todo ente, que nos abarca precisamente nesta situação, se retrai em uma indiferença. Mas não apenas todo ente da situação em questão, na qual nós por acaso estamos, lá onde este ‘dá-se tédio a alguém’ emerge, mas o ‘dá-se tédio a alguém’ explode precisamente a situação e nos coloca na *amplitude plena* daquilo que se manifesta sempre a cada vez, se manifestou um dia e poderá um dia se manifestar para o ser-aí em questão enquanto tal *na totalidade*”. Assim como a angústia, portanto, o tédio profundo não provém de nenhum ente ou conjunto de entes, de nenhuma coisa ou estado de coisas, na mesma medida em que tampouco diz respeito à suspensão de um campo de sentido regional, a um esvaziamento de um certo campo de ação, com suas características situacionais próprias. O que está em jogo tanto lá quanto aqui é a experiência da retenção da abertura do ente na totalidade. Ao acentuar a máxima amplitude própria ao tédio profundo, o que Heidegger procura evidenciar é antes de tudo o caráter de abertura total que é próprio de tal figura do tédio, assim como a redução do ser-aí ao puro poder-ser. De maneira repentina e abrupta, sem qualquer conexão com um contexto específico, o tédio se abate sobre a existência, mantendo-a retida de um modo específico no tempo hesitante e confrontando-a com a tranquilidade vazia na totalidade. Neste ponto, a terceira figura se aproxima das outras duas. Tal retenção, porém, no caso tanto do tempo hesitante quanto da tranquilidade vazia ganham contornos diversos. O tédio profundo não ralenta apenas o tempo, deixando-o por assim dizer menos líquido e mais pastoso. Ele não se caracteriza nem pela consulta incessante ao relógio nem pela mobilização ultra desenvolvida das estruturas de passatempo, que produzem uma aceleração correlata do movimento hesitante do tempo, mas sim

pela supressão de toda e qualquer possibilidade de temporalização. Tal como se encontra formulado no texto da preleção, quando se dá tédio a alguém, esse dar-se mesmo vem à tona como um “*ser banido do horizonte do tempo enquanto tal (...) na totalidade*”²¹. A esse banimento do horizonte do tempo na totalidade corresponde uma tranquilidade vazia, que não é caracterizada por uma experiência de insipidez e enfado, mas antes por uma radical naidade estrutural, por uma espécie de morte em vida, por uma redução da existência à sua nulidade originária, ao fato de que se precisa ser sempre as possibilidades de ser que se é, sendo tais possibilidades no tempo.

A formulação de que o tédio profundo promove um “banimento do horizonte do tempo na totalidade” traz consigo uma série de elementos que provocam a princípio uma certa estranheza. Como é possível ser banido do tempo na totalidade? Em que medida tal banimento ocorre por meio do tédio profundo? Há de um lado o tempo como um âmbito dotado de subsistência em si e de outro o ser-aí humano como um ente dentro de tal âmbito que, por meio do tédio profundo, seria expelido para outro lugar? A resposta a essas perguntas depende antes de tudo de uma lembrança do modo como a fenomenologia em geral e como a fenomenologia hermenêutica heideggeriana em particular pensam o tempo. Seguindo um preceito estrutural da fenomenologia, não se pode simplesmente pressupor que há o tempo e defini-lo em seguida por suas propriedades específicas. Ao contrário, é preciso sempre se colocar no lugar mesmo em que, sem procurar determinar *o que* é o tempo, o tempo por ele mesmo se dá. Dizer isso, no caso de Heidegger, significa acompanhar o campo de dação da dinâmica de temporalização da temporalidade. Não há *o* tempo como algo ou como um âmbito por si subsistente, assim como não há *o* tempo como mero traço estrutural de certos eventos: o que há é apenas o acontecimento temporalizante. Tal acontecimento assenta-se sobre uma intuição primordial heideggeriana, que ganha voz em sua máxima amplitude na segunda parte de *Ser e tempo*. Em verdade, só o ente finito, só o ente marcado por uma naidade ontológica originária, em suma, só um ente dotado de caráter de poder-ser precisa realizar sempre a cada vez as suas possibilidades de ser no tempo finito de ser²². Só o ser-aí humano, enquanto ente

21 Idem, p. 222.

22 Deus não tem como se mostrar como ente temporal, porque todas as suas possibilidades de ser já sempre se realizaram no instante originário do seu ser: como tudo o que é possível se mostra para ele como necessário, ele já sempre foi tudo o que podia ser na eternidade de seu ser. As coisas tampouco podem ser temporais, porque, enquanto entes dotados de propriedades por si subsistentes, elas não realizam suas possibilidades de ser no tempo, mas apenas sofrem derivadamente

finito, precisa ser no tempo para ser. Esse tempo, contudo, não é um tempo dado a priori, mas é antes aberto pelo acontecimento mesmo da existência. De acordo com a estrutura formal do cuidado expressa no parágrafo 41 de *Ser e tempo*, isto é, de acordo com a “antecipação de si já sendo em um mundo junto a entes intramundanos que vêm ao encontro”²³, é o próprio modo de ser do existir enquanto cuidado que abre o espaço para que o tempo se faça tempo. Por meio da antecipação de si constitui-se a ekstase porvir; por meio da estrutura do já sendo em um mundo emerge a ekstase ter sido; e, por fim, por meio do fato de a antecipação de si e de o já sendo em um mundo se articularem sempre a cada vez com os entes intramundanos que vêm ao encontro vem à tona a ekstase instante. Toda e qualquer possibilidade de se falar de tempo já sempre se enraíza nas estruturas intencionais do cuidado, no fato de a existência ser constitutivamente temporalizante. Cotidianamente, na dimensão daquilo que Heidegger designa com a expressão “de saída e na maioria das vezes”, o ser-aí humano existe em meio à dinâmica de temporalização própria à facticidade sedimentada, ao mundo circundante em sua mediania própria. Seus tempos são sempre a cada vez os tempos do mundo, os tempos da indecisão com suas “tarefas, regras, critérios de medida, (com) a urgência e a amplitude do ser-no-mundo ocupado e preocupado”²⁴; tempos esses que já sempre se encontram a cada vez estabelecidos²⁵. O tédio profundo abate-se, com isto, diretamente sobre os tempos públicos, sobre os ritmos e os prazos cotidianos, de tal modo que inviabiliza por completo sua simples manutenção. Isto se dá, por fim, a partir da transformação da inquietude vazia em confrontação radical com a nadidade estrutural do existir humano.

Na primeira figura do tédio, o ser-aí se vê marcado por uma tranquilidade vazia, exatamente na medida em que a presença de uma coisa ou de um estado de coisas entediante interrompe o prosseguimento automático do preenchimento de momentos com ações. O vazio aqui não diz respeito ao ser-aí,

o efeito corrosivo do tempo sobre tais propriedades. Mesmo os animais, por fim, não precisam realizar suas possibilidades de ser no tempo, porque seu vínculo originário com o círculo envolvente determina de antemão tudo o que é e pode ser, de tal forma que suas possibilidades de ser já se acham em potência condicionadas de antemão por tal círculo.

23 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, § 41, p. 192.

24 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, §54, p. 268.

25 David Farrell Krell descreve esse movimento em relação direta com a preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)* em um livro hoje clássico de 1992 chamado *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*; cf. especialmente na parte 1, que empreende uma leitura fina de *Ser e tempo*, pp. 33-63.

mas à paisagem insípida da localidade na qual se encontra a estação de trem, ao fato de não se ter trazido nenhum livro ou de não se ter à mão nada que pudesse funcionar como passatempo etc. Na segunda figura, essa situação experimenta uma modulação, uma vez que o vazio passa a estar no próprio ser-aí e a funcionar ele mesmo como mobilizador estrutural do passatempo como um todo que é a festa. O vazio aqui é vazio do instante dilatado, do instante que se estende por tanto tempo quanto durar a festa e no qual nada acontece com o si próprio do ser-aí. Por isto, a tranquilidade vazia é aqui mais profunda, porquanto ela se confunde com o si próprio, que se mantém vazio junto à festa. Todavia, é somente na terceira figura do tédio, ou seja, somente no “dá-se tédio a alguém”, que a tranquilidade vazia abandona suas conformações exógenas e passa a ser pensada radicalmente em sintonia com a nadaidade estrutural do ser-aí humano. A tranquilidade vazia não se funda mais aqui em um esvaziamento puro e simples do si mesmo, mas se estende agora de imediato para a raiz de todo e qualquer esvaziamento, para o nada que habita em nós. 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 nadaidade estrutural, com o seu caráter de poder-ser. A diferença, então, se revela justamente no modo como se dá essa confrontação. Enquanto na angústia *tudo* se revela repentinamente como *possível*, porque o ser-aí descobre a sua liberdade ontológica radical, o fato de ele não se achar originariamente impelido a nada, no tédio profundo essa relação do ser-aí com a sua nadaidade ontológica originária concerne mais diretamente à temporalidade, ao nexó entre ser e tempo essencial para a existência. Em outras palavras, enquanto na angústia tudo se mostra como possível, no tédio profundo tudo se esgota na recusa do ente na totalidade que ocorre por meio da inviabilização do tempo existencial em sua dimensão cotidiana. Aqui, *nada* é possível, porque a existência perde toda 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 de antemão já definiu como possível. O que emerge a partir daqui no texto de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, então, é um resgate aprofundado do instante como unidade das ekstases e como tempo da rearticulação da própria facticidade. Temos aqui uma vez mais a

tentativa heideggeriana de pensar a singularização como elemento nodal nas crises mesmas que tornam possíveis as rearticulações da historicidade para além do aprisionamento na hermenêutica cotidiana. Ao invés de reconstruir esse elemento da singularização, porém, o que vou fazer agora ao final do presente texto é antes acentuar um vínculo decisivo entre o tédio profundo e uma antecipação de alguns elementos presentes na descrição heideggeriana da metafísica da técnica no período posterior à viragem, uma vez que o cerne do projeto de Heidegger em sua preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)* aponta para o esforço por encontrar no tédio profundo um nexa com a medida histórica do nosso tempo.

4. Os impasses da hermenêutica da facticidade e a impossibilidade de alcançar a medida epocal de nosso tempo pelo acontecimento fundamental da singularização

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 técnica²⁶. Essa relação vai a meu ver ao encontro do que sempre me pareceu decisivo na afirmação de que o tédio seria uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar (ser-aí) atual: o fato de a tentativa de Heidegger pensar tal vínculo entre tédio e tempo a partir de uma menção ao esforço da filosofia da cultura da década de 1920 na Alemanha por alcançar um novo papel histórico para o homem, o que, segundo o texto dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, constituiria um absurdo completo, uma vez que o ser-aí humano é o ente histórico por excelência, se mostra como extremamente frágil. Essa tentativa revela-se como antes incidental, sem que consiga tocar no cerne do problema. O que Heidegger procura por meio do tédio profundo não é descrever de maneira indicativo formal uma possibilidade sempre vigente na dinâmica existencial mesma do ser-aí humano de reconquistar sua temporalidade originária e, por meio daí, mobilizar historicamente o mundo para além da estagnação hermenêutica à qual o mundo mesmo se vê condenado pela mediania da cotidianidade. Não se trata aqui de um mero decalque do caminho expositivo de *Ser e tempo* a partir da mudança apenas da tonalidade afetiva fundamental da angústia para o tédio profundo. Ao contrário, o que se busca nos *Conceitos* é antes escapar

26 CF HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare*, OC 89, p. 222.

de tal descrição ontológica por meio de um aceno primordial para um tipo de vazio, de ausência de sentido, de alienação da determinação originária do ser-aí enquanto poder-ser, que não dizem respeito mais apenas à cotidianidade em sua gramática, em sua sintaxe e em sua semântica impessoais, mas que concernem também ao campo histórico contemporâneo, ao nosso mundo fático em seu nexos estrutural marcado por uma medida epocal determinada. A questão, contudo, é que, uma vez que só possui neste momento a noção de mundo como totalidade de significados estruturada por sentido, ou seja, na medida em que ainda não se movimenta na lógica do *acontecimento apropriador* (*Ereignis*) e em sintonia com a expressão central apresentada em sua conferência decisiva de 1930 *Da essência da verdade*, a expressão “medida vinculadora” (*bindende Richte*)²⁷, Heidegger não tem como pensar em 1929/30 a transformação radical do campo histórico como determinada por um abalo no próprio fundamento de tal campo e como enraizar tal abalo em um acontecimento capaz precisamente de abrir o espaço para o dar-se de uma medida histórica do próprio ser. Em outras palavras, ele não tem como pensar o fundamento histórico do vazio que ganha corpo no tédio profundo em seu vínculo com o tempo do mundo e, com isto, se vê obrigado a repetir ao final da primeira parte sobre o tédio a lógica inerente a *Ser e tempo*, qual seja, a lógica que impõe a tentativa de pensar a crise existencial oriunda das tonalidades afetivas fundamentais, o dito acontecimento fundamental da existência (*Grundgeschehen*), como determinante dos processos de reinterpretação da facticidade. E aqui o ponto nevrálgico não apenas do fracasso de *Ser e tempo*, mas do fracasso da filosofia de Heidegger na década de 1920 ganha corpo – o ponto nevrálgico do que obriga Heidegger à viragem de seu pensamento. Como se dá, contudo, a tentativa acima menciona e até que ponto ela realmente se depara com um beco sem saída?

Em primeiro lugar, o que está em jogo agora não é mais levar a termo o projeto de uma hermenêutica da facticidade, ou seja, pensar o movimento de autointerpretação da facticidade por meio das crises do ente nodal, o ser-aí humano. Encontrar o nexos entre tempo e historicidade exige agora mais do que, por meio do colapso da existência, encontrar um caminho para resguardar, como se acha formulado no parágrafo 40 de *Ser e tempo*, “a força das palavras mais elementares, nas quais se exprime o ser-aí”²⁸. É preciso antes descrever a medida epocal, que unifica todos os fenômenos de um mundo e

27 HEIDEGGER, Martin. *Da essência da verdade*, em: Wegmarken, OC9, pp. 185-6.

28 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §44, p. 220.

que torna possível justamente falar de *um* mundo. O que está em questão na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)* é mais do que clamar ao ser-aí humano a necessidade de recobrar a essência temporal do cuidado, mobilizando, com isto, o próprio campo histórico compreendido como totalidade de fenômenos, significados, palavras. Heidegger precisa agora alcançar por meio de uma tonalidade afetiva fundamental o próprio coração do vazio que habita a *contemporaneidade*, o cerne de nossa perda de conexão com o acontecimento da verdade do ser, ou seja, com a historicidade da verdade. Não se trata mais aqui, portanto, em segundo lugar, de superar a lógica dos momentos, com a fugacidade característica de tal lógica, em direção ao instante como unidade total das ekstases, mas de pensar uma determinação histórica oriunda do acontecimento pontual de uma época. Tal determinação não tem como ser descrita a partir das crises existenciais do ser-aí humano, mas precisa se enraizar na própria negatividade dos fundamentos históricos, na impossibilidade de se falar de fundamentos últimos, de uma simples equiparação entre ser e fundamento. Para chegar a ela, portanto, fez-se necessário, para Heidegger, abandonar a ideia de que o ser-aí seria ele mesmo o veículo da introdução da negatividade no mundo e passar a tomar o próprio mundo em sua errância, em sua nacidade constitutiva. Não é o ser-aí que se revela como a clareira do ser, mas é a clareira que aponta para o aí no qual insistentemente habita o ser-aí. Ser na clareira implica agora insistir no acontecimento histórico não fundado na temporalidade do existir humano, mas na própria temporalidade do ser. Não há, em suma, como pensar o tédio como tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual, assim como não há como escapar de uma certa monotonia ontológica da tradição senão enfrentando a força de um determinado modo inicial dessa tradição, sem uma confrontação com o caráter mesmo de seu início. Pois é no início que se encontra prelineada a possibilidade do fim.

Referências

- BORGES-DUARTE, Irene. O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Dasein-analyse heideggeriana, 2006. <http://www.martin-heidegger.net/membros/IBD/>
- CASANOVA, Marco. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. Fundamento e transcendência. In: *Metafísica: história e problemas*. Rio Grande do Norte: EDURFN, 2006.
- _____. *Mundo e historicidade – leituras fenomenológicas de Ser e tempo – volume 1: Existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2017.
- _____. *Mundo e historicidade – leituras fenomenológicas de Ser e tempo – volume 2: Tempo e historicidade*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2020.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Casanova, Vozes: Petrópolis, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- _____. *Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2008.
- _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Frankfurt: Klostermann, 2013.
- _____. *Zollikoner Seminare*. Vittorio Klostermann: Frankfurt, 2018.
- KRELL, David F. *Daimon life: Heidegger and Life-Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington e Indianapolis, 1992.
- REIS, Robson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Via Verita: Rio de Janeiro, 2014.