

A AFECTIVIDADE NO CAMINHO FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO

Irene Borges-Duarte

Universidade de Évora

Ao contrário da tradição filosófica moderna, que tendeu a tratar a afectividade de forma subsidiária da representação, enquanto base da cognição e da edificação da ciência, tratando-a de forma complementar ou em contraste com ela, Heidegger introduz, em *Ser e Tempo*¹, a estruturação afectiva da compreensão como *elemento basilar* da existência histórica, que constitui o *Dasein*. Esta via de investigação, renunciando à vocação cientificista da modernidade, centra-se na tarefa do que chama uma Ontologia Fundamental: a análise da constituição ontológica do «aí», enquanto abertura e exposição ao ser, que acolhe em palavra, gesto, acto e obra, dando-lhe abrigo e forma no mundo humano.

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

¹ Todas as citações de Heidegger serão feitas pela sua *Gesamtausgabe* [GA], coordenada por F.-W. von Herrmann, em Frankfurt, Verlag Vittorio Klostermann, 1975 ss. No caso de *Sein und Zeit*, GA 2, 1977, que inclui à margem a paginação da 7ª ed. em Niemeyer, será esta a paginação referida.

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

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

1. A novidade da concepção heideggeriana da afectividade

Ao contrário da tradição filosófica, a afectividade não é, para Heidegger, uma mera qualidade subjectiva ou psicológica, alheia à objectividade dos objectos, mas uma *estrutura estruturante* do “ser em (um mundo)” que, à maneira das intuições puras kantianas, configura inevitável, pre-verbal e pre-conceptualmente tudo o que é acolhido no “aí” que define ontologicamente o *Dasein*. Os afectos também não são, pois, meras qualidades do acto noético ou modalidades da intenção objectiva, ligadas à representação e sobre ela edificadas, como Husserl defendia nas *Logische Untersuchungen* acerca dos sentimentos² [*Gefühle*], sublinhando assim, com Brentano, o seu vínculo à representação. Paola-Ludovika Coriando, na sua obra sobre a fenomenologia dos afectos, chama especialmente a atenção para esta «decisão» husserliana, pois caracterizar o sentimento como uma modalidade da referência intencional *objectivante* «exclui» de qualquer consideração a possibilidade de um sentir do mundo na sua globalidade indeterminada (não objectivável)³ – sentir

² Husserl, *Logische Untersuchungen* [LU], Husserliana XIX.1, V, § 11, 388-389; § 15, 402-404. Na edição portuguesa de Pedro Alves: *Investigações Lógicas*, vol. II, Parte I, Lisboa, C.F.U.L., 2007, respectivamente pp. 409-410 e 423 ss.

³ Veja-se a análise detalhada desta questão husserliana em Coriando, Paola L.: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Frankfurt, Klostermann, 2002, 74 ss. Defende

que, justamente, marca a abertura afectiva mais própria, como Heidegger mostrará em 1929, a propósito da angústia. É certo que Husserl concebe a representação com um carácter fundamentalmente intuitivo, mesmo ao nível categorial, ao contrário da tradição que culmina em Kant. É o que permite a Ángel Xolocotzi defender, com razão, a importância da concepção husserliana no que chama «a ruptura» do pensar representativo moderno⁴ e, desse modo, ser uma contribuição importante para a elaboração do que, em Heidegger, será o carácter fundamental da disposição afectiva e o seu papel no enraizamento do comportamento teórico no pré-teórico da vida fáctica⁵. No entanto, para Husserl, o sentimento ou é mera sensação, sem intencionalidade, mas denotativo de algo (como uma dor), ou é um acto, que aparece ligado a um outro acto (noético), cujo conteúdo noemático marca a referência ao objecto intencional⁶. Considero, por isso, que, em Husserl, o sentimento não escapa ao pensar representativo, marcado pela referência intencional a um objecto. Nem mesmo Max Scheler, a quem devemos uma tenaz fenomenologia dos afectos,

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

⁴ Xolocotzi, Ángel: *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México/Madrid, Plaza y Valdez, 2007.

⁵ Partindo duma referência ao *Kriegsnotsemester* (1919) de Heidegger – onde se lê: «em vez de sempre se conhecer coisas, deve-se compreender intuindo e intuir compreendendo» (GA 56/57, 1987, 65) – Xolocotzi procura mostrar a dívida de Heidegger para com Rickert, Dilthey e Husserl, na elaboração do seu próprio caminho, sendo «conhecer, compreender e intuir ... os conceitos fundamentais que procuram quebrar o âmbito representacional herdado da modernidade», o «predomínio do teórico» (*ibi.*, 37).

⁶ Veja-se a distinção husserliana entre «sensações de sentimento» e «actos de sentimento», no contexto da discussão com Brentano, no âmbito da questão «se há sentimentos não intencionais» (LU, V, § 15, 406 ss). Husserl não só considera adequada e frutífera a distinção brentaniana, como considera que «por exemplo, o contentamento acerca de um acontecimento feliz é seguramente um acto. Mas este acto não é um simples carácter intencional, mas antes uma vivência concreta e *eo ipso* complexa, encerra na sua unidade não apenas a representação do acontecimento feliz e o carácter de acto, a ele referido, do agrado, mas à representação liga-se ainda uma sensação de prazer, que, por um lado, é apreendida e localizada como excitação sentimental do sujeito psicofísico que sente e, por outro lado, como propriedade objectiva: o acontecimento aparece como que aureolado por uma tonalidade cor-de-rosa. [O prazer aparece como qualquer coisa no acontecimento.] O acontecimento como tal, deste modo tingido pelas cores do prazer, é agora o fundamento para a atitude jubilosa, para o agrado...» (*ibi.*, 408). A descrição deixa clara, em relação a ambos os tipos de sentimento, a sua referência objectiva.

consegue escapar à compulsão da objectividade, compreendendo o sentimento, na sua forma suprema (espiritual), como constituinte intencional se não da representação, sim de uma outra objectividade, susceptível de abordagem científica: a objectividade dos valores⁷. A este propósito, Heidegger mostra-se decididamente crítico, desde muito cedo:

O problema da consideração fenomenológica dos «actos emocionais», enquadrando-o esquematicamente no contexto e ordem dos valores é absurdo. Há que retirar o problema [do amor] do âmbito “axiológico”.⁸

A questão heideggeriana da afectividade é, pois, deveras singular no contexto da tradição filosófica. Prescindindo da consideração representativa e da díade sujeito-objecto, Heidegger centra a sua análise naquilo que constitui o “entre”, a relação constitutiva do *Da-sein* no seu carácter ontológico: aquilo que no ente humano não é ôntico – a sua capacidade de *dizer* o ser e, assim agindo, ser. Esse dizer é a articulação da compreensão, que se inicia na porosidade do sentir afectivo, prévia a qualquer determinabilidade dum qualquer objecto intencional. É esse sentir radical que, como nos diz Heidegger em *O que é a Metafísica?*, nos coloca, de repente, não ante um objecto qualquer, susceptível de ser conhecido, mas *no meio do ente no seu todo*. Ora,

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

Nunca é conceptual ou representativamente que captamos esse «todo», no seio do qual já de antemão estamos. Apenas o (pre)sentimos, apercebendo-nos de nós e das coisas num *unísono indeterminado*, que marca e cunha formalmente a compreensão e o modo como, desse encontro, poderá desenvolver-se interpretativamente quer uma concepção do mundo, quer um processo de identificação do que me é próprio. A afectividade é, neste sentido, o *momento inicial da compreensão, a abertura no seu sentido mais próprio e primordial*¹⁰.

Para o que aqui nos interessa sublinhar, pode resumir-se – tal como aparece nos §§ 28-31 de *Ser e Tempo* –, numa dupla característica, em que se une e

⁷ Veja-se, sobretudo, Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5ª ed., Bern und München, Francke, 1966.

⁸ Heidegger, *Augustinus und der Neu-Platonismus* (1921), GA 60, 1995, 292.

⁹ Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in *Wegmarken*, GA 9, 1976, 110

¹⁰ Veja-se também Félix Duque: *En torno al Humanismo – Heidegger, Gadamer e Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002, 48 ss.: «En el inicio era el sentimiento».

articula com o “entender” ou “compreender”: por um lado, (1) o carácter de «co-originariedade» (§ 28, 131) que é inerente à tríade estrutural do fenómeno global da compreensão, instituinte do sentido – a saber, na terminologia heideggeriana, *Befindlichkeit-Verstehen-Rede*; por outro, (2) o «estar-vinculado [*Angewiesenheit*] ao mundo», raiz passiva da intencionalidade, de que procede tudo o que vem ao nosso encontro (§ 29, 137). Voltaremos, mais adiante, a estas referências, que, por ora, nos interessam no seu significado mais geral:

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

2. A questão da tradução

Sinto-me autorizada a fazer esta tradução com base na génese deste instrumento conceptual heideggeriano. Se o termo *Befindlichkeit* surge, pela primeira vez, na conferência de 1924 sobre “O Conceito de Tempo”, ao traduzir as *affectiones* de St^o Agostinho¹¹, a decisão que lhe deu origem procede da meditação que se inicia nos anos 1918/19 (sobre a questão da *Erlebnis* em relação com a de *Weltanschauung*), mas sobretudo do acima citado estudo intensivo de Agostinho de Hipona nas Lições de 1921, onde realiza uma análise do Livro X das *Confissões*. Nela se inicia a elaboração do carácter ontológico da vida fáctica, marcada pela conflituosidade e expressa em *molestias et difficultates*, mas também no *gaudium* e na procura da *beata vita*. Neste contexto, Heidegger traduz as *affectiones*, em ambas as suas modalidades de doação (actual ou na memória), como *Affektion*, se se trata duma *afecção* corporal, por ex., uma dor física; *Affekt*, se não se trata meramente da impressão sensorial, mas da repercussão íntima das impressões num «estado de alma» [*seelisches Zustand*], implicando consciência e memória

¹¹ V. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, 2004, 111.

– por ex., o estar alegre ou o estar triste ou o recluir¹². Na verdade, retém da terminologia agostiniana a referência à passividade: o ser e estar afectado física ou animicamente. E, dos “*Affekte*”, diz, em paráfrase agustiniana, que “tê-los” (aos afectos) é a forma como eu próprio “me tenho” (§ 9). E, em seguida, reproduz e comenta o seguinte excerto do cap. VIII, 14, que se inicia por “*Ibi et ipse mihi occurro...*”:

Aqui [na memória], encontro-me comigo mesmo e recordo-me de mim no que fiz, quando e onde [o fiz] e também do modo como fui afectado ao agir...¹³

O encontrar-me comigo mesmo aqui – no âmbito de acolhimento que está em consideração (a memória) – implica a articulação do “quê” no seu respectivo “como” afectivo: encontro-me a mim mesmo no que senti ao agir e fazer o que, de facto, fiz. Não sou tanto o protagonista da acção, como o seu sujeito, mas encontro-me nela, como encontro as coisas que me vêm ao encontro na minha acção, mas que não “tenho” como me “tenho” a mim: sentindo-me. A língua portuguesa é, aliás, fiel a esta forma de falar, pois perguntar “como te sentes?” ou responder “sinto-me bem” ou “sinto-me cansado”, por ex., é justamente a forma de dar expressão ao nosso estado anímico.

Em Heidegger, esta ideia da *Befindlichkeit* surgirá daquele *mihi occurro*, que une o facto do agir com o sentir-se agindo (*affectus fuerim*), sendo este sentir-se a forma como o ser do «aí» ocorre e se dá a si mesmo. Por isso, cerca de 2 anos depois, em “O Conceito de Tempo”, Heidegger traduzirá com desenvolta liberdade a conhecida passagem do Livro XI, 27 das *Confissões*, que diz do tempo medir não as coisas, mas “o espírito meu”. Esta citação de Agostinho, em tradução de Heidegger, ante os teólogos de Marburg verte as *affectiones* do latim original no que é o primeiro registo do uso heideggeriano do termo *Befindlichkeit*. Reproduzo, na minha própria versão:

Em ti [espírito meu], sempre o repito, meço o tempo; as coisas que, passageiramente, vêm ao [teu] encontro afectam-te [*bringen dich in eine Befindlichkeit*] de maneira permanente, enquanto elas desaparecem. É a afectividade [*Befindlichkeit*] que eu meço no ser-aí actual, e não as coisas, que sendo passageiras, lhe deram origem. O que meço – repito –, ao medir o tempo, é o meu mesmo sentir-me afectado [*mein Mich-befinden selbst*]¹⁴.

¹² Heidegger, GA 60, 186 ss.

¹³ AGOSTINHO, *Confessiones*, X 8: “*Ibi et ipse mihi occurro, meque recolo, quid, quando, et ubi egerim, quoque modo cum agerem affectus fuerim*”. Cit. in HEIDEGGER, GA 60, 187.

¹⁴ HEIDEGGER, GA 64, 111: “*In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehend begegnenden Dinge bringen dich in eine Befindlichkeit, die bleibt, während jene verschwinden. Die Befindlichkeit messe ich in den gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge,*

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

3. A compreensão afectiva

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

“é só porque os «sentidos» pertencem ontologicamente a um ente, que possui a maneira de ser do ser-no-mundo afectivo, que podem ser «tocados» e «ser sensíveis a», de tal modo que o tocante se mostra na afeição”¹⁵.

Ou seja, a afectividade expressa, na verdade, três coisas: 1) não tanto o mero *ser afectado* (passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar*¹⁶ (intencionalidade implícita que permite aperceber-se do que afecta e, por isso, poder percebê-lo); 2) a repercussão ou reverberação disso num estar/sentir-se afectado, que *retém e guarda* no sentimento o percebido; e 3) o que, em português, chamamos a «afeição» (o *vínculo* de quem se deixa afectar com o

welche vorübergehen, dass sie erst entstände. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe.» Permita-se-me reproduzir a nota que introduzi na minha edição bilingue de *O Conceito de Tempo*, Lisboa, Fim de Século, 2ª ed. 2008, pp. 32-33: «Heidegger verte muito livremente o texto agustiniano, introduzindo a conhecida terminologia de *Ser e Tempo*. Destaca-se a tradução de *affectio* pelo neologismo *Befindlichkeit* - termo que aparece aqui pela primeira vez publicamente e só reaparecerá nas lições de 1925, *Prolegómenos à história do conceito de tempo* (GA 20, 1979, 351-352) - reunindo pregnantemente os sentidos activo e passivo do termo: a «afeição» e o «ser e estar afectivamente afectado». O paralelismo encontrado com o alemão corrente *sich befinden* parece marcar *in statu nascendi* a nova designação: o encontrar-se numa certa situação afectiva e, portanto, diríamos em português fluente, o «sentir-se» afectado de uma ou outra maneira por algo, o estado anímico (afectivo) a que Agostinho de Hipona se referia. De aí a decisão de traduzir *Befindlichkeit* por «afectividade» - enquanto «estar efectivamente» envolvido (activa e passivamente) em e com algo que «nos afecta» - e a forma verbal originária, *sich befinden*, como «sentirse afectado». Por isso, *mein Mich-befinden selbst* verte-se como «o meu mesmo sentir-me afectado».

¹⁵ Heidegger ressalta a inerência sentido-sentidos em SuZ, § 29, 137: “... nur weil die «Sinne» ontologisch einem Seienden zugehören, dass die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-Seins hat, können sie «gerührt» werden und «Sinn haben für», so dass das Rührende sich in der Affektion zeigt”.

¹⁶ SuZ, § 29, 137-138: “In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschliessende Angewiesenheit auf Welt auf der her Angehendes begegnen kann.”

que veio afectá-lo, vínculo que, por sua vez, afecta a compreensão deste último e de tudo o que com ele se manifesta). A disposição afectiva ou afectividade (*Befindlichkeit*) não é, pois, um mero estado de ânimo ou sentimento particular (*Stimmung* – afinação sempre concreta: esta ou aquela, alegria ou tristeza, por ex.), mas o *Gestimmtsein* ou estar de antemão afinado¹⁷ (em harmonia, por vezes des-harmónica, *verstimmt*) com o que se nos dá e aparece.

Esta tematização alcança pleno desenvolvimento em *Ser e Tempo*, onde a dinâmica ontológica do ser-em (um mundo) é analisada nas suas estruturas fundamentais. Enquanto «existenciário», a *Befindlichkeit* é descrita como *co-originária* relativamente ao compreender e *com este*, já de antemão, discursivamente articulada na produção (projectão e jeito) de sentido. Desse modo, a dimensão afectiva do *Dasein* converte-se em categoria *ontológica*: nada do que se me dá e percebo carece de cunho afectivo, mesmo que me não dê conta disso explicitamente¹⁸. Tudo aquilo de que me ocupo no meu quotidiano fazer pela vida e mesmo o meu estar-ocupada nisso se traduz em *inquieta* ou *atento* cuidado: de mim, dos outros, do que no mundo vem ao meu encontro. É o estar já porosamente lançada nesse mundo que me faz sentir o que nele se manifesta e me afecta, às vezes para bem, outras para mal, nos propósitos, cautelas e antecipações [*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*] que expressam a minha compreensão do ser. A esta dinâmica, na sua totalidade, chama Heidegger «existência». Ela caracteriza a maneira humana de ser enquanto «compreensão do ser» [*Seinsverständnis*] e enquanto «resolução antecipativa» [*vorlaufende Entschlossenheit*]¹⁹, isto é, enquanto exercício em cada caso próprio de acolhimento do ser, de tal modo que a sua pre-ocupação com ele lhe abre de antemão um horizonte de aparição para o vir-à-presença [*Anwesenheit*] das coisas, em que o *Dasein* se vê *também* a si mesmo, embora à maneira de quem “leva o ser no seu ser” – de quem, sendo, se ocupa do ser que sente próprio: “*es in solchem Sein um dieses als das eigene geht*”²⁰.

O âmbito dos afectos alcança, assim, no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno

¹⁷ SuZ, § 29, 134.

¹⁸ Já Kant, na 2ª Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, chamara a atenção para o prazer ligado à realização de qualquer intenção, inclusive do mero conhecer, mesmo se, tornado este um exercício habitual, deixou de ser percebido como tal: “*zwar spüren wir an der Fasslichkeit der Natur [...] keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiss zu ihrer Zeit gewesen und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem blossen Erkenntnis vermisch und nicht mehr besonders bemerkt worden*”. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, VI, na Ak.A. Bd. V, 187.

¹⁹ SuZ § 65, 323.

²⁰ SuZ § 45, 231.

da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade, em íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das *estruturas do ser* na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida, numa das características *ontológicas* do próprio ente, que como Dasein, “leva o ser no seu ser”²¹.

Mas as potencialidades desta concepção estendem-se a campos, que inicialmente só liminarmente haviam sido previstos pelo autor. Quando em 1929, coincidindo com o retorno a Freiburg, Heidegger aborda, na linha meta-ontológica preconizada em 1928²², uma iniciação sistemática a uma Metafísica do Dasein, fá-lo, em claro desafio ao cunho da Fenomenologia husserliana, pela via de explorar o papel ontológico de dois *fenómenos afectivos*: a angústia, que já tinha tido uma importante referência em SuZ, e o tédio. Na *Antrittsvorlesung*²³ e nas Lições sobre *Os problemas fundamentais da Metafísica*²⁴, Heidegger esforça-se por dar a ver fenomenologicamente o carácter primevo e de plena autenticidade daqueles dois sentimentos, acentuando, contudo, a importância não tanto da mera descrição das suas características comportamentais – ou seja, meramente psicológicas – mas sobretudo do seu carácter de *inquietante alerta* ante o que só somos capazes de antever como recusa. O que, assim, se perscruta é a harmonia des-harmónica que antes mencionava: *a fugaz intensidade ou a estagnada demora da ausência, reveladora do nada* dos entes, sejam coisas ou o próprio homem que, à partida e quase sempre, retendo-as, se lhes entrega. Este brevíssimo *relampaguear do não-ser* abre a compreensão – quer a título individual, quer colectivo, na definição duma época – do «aí» na sua fragilidade enquanto morada do ser, do aí que é a existência deste ente, que uns com os outros

²¹ O mesmo diz Xolocotzi (o.c., 202), com a força da sua própria versão da terminologia heideggeriana: «Así como la comprensión es el carácter ontológico de la posibilidad, así lo disposicional es el carácter ontológico del temple de ánimo. [...] Visto cooriginariamente como relación de ser, el Dasein es, pues, en su estar siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva*. [...] Esto significa un abandono del punto de vista representacional y, en general del ámbito de la conciencia en tanto el Dasein ya no puede ser pensado en sentido estricto como subjetividad, ya que éste no es otra cosa que *comprensión afectiva de posibilidades templadas*.» As possibilidades ónticas do ser humano são abertas ontologicamente pela compreensão afectiva e estão sempre já afinadas pelo diapasão deste ou daquele afecto particular.

²² V. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 21990, 199.

²³ Heidegger, Martin: “Was ist Metaphysik?” [1929], in *Wegmarken*, GA 9, 1976.

²⁴ Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/1930], GA 29/30, 1983.

somos, enquanto trazemos o ser no nosso cuidadoso ou descuidado fazer pela vida. Nesta consideração afectiva, porosamente, o ser à maneira humana finita percebe o que recusa essa finitude, sem ganhar forma de coisa nenhuma; e esse nada marca o humano como tal – como existência afectada e afectuosamente compreensiva, quotidiana e historicamente.

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

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

4. Fenomenologia do afecto em *Ser e Tempo*

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

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

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

“É certo que, na queda, existencialmente [*existenziell*], o ser-si-mesmo em propriedade está fechado e recalçado [*verschlossen und verdrängt*], mas esse estar-fechado é apenas a *privação* dum estar-aberto [*Erschlossenheit*], cujo fenómeno se manifesta em que *a fuga do Dasein é fuga ante si mesmo*.”²⁵

A consideração dos afectos particulares dá-se, pois, no retorno da análise ontológica ao óntico, preluando uma antropologia do Dasein, que se inicia, ainda em *Ser e Tempo*, com a consideração do *medo*, enquanto «fenómeno da afectividade», como caso exemplar em que se revela «a estrutura da afectividade em geral», inclusive nas suas «modificações», que “dizem respeito a momentos estruturais em cada caso diversos”.²⁶

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

Este fenómeno tão rico pode modular-se segundo diversas possibilidades. O súbito apresentar-se do ameaçador é um *susto* [*Erschrecken*], cujo *Wovor* é, justamente, o *repentino*, mesmo que este possa até ser algo conhecido e familiar. Quando o repentino, pelo contrário, se dá como aparição do completamente estranho e sinistro, sentimos *terror* [*Entsetzen*]. O sinistro que

²⁵ SuZ § 40, 184.

²⁶ SuZ, § 29, 140.

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

Há, contudo, em todas as modalidades do medo *um denominador comum*. Em textos mais tardios, especialmente investidos, como os que, Heidegger dedica a Hölderlin²⁷ e, sobretudo, naqueles outros em que trata do projecto tecnológico do mundo, esse denominador comum é o que chama *O Perigo*²⁸. No entanto, esse denominador comum, que deveria ser o correlato do afecto, sem o qual o desencobrimento do ser como ameaça não exhibe a sua raiz ontológica, só vem a ser tratado muito mais adiante na estrutura da obra, no seio do capítulo dedicado ao cuidado: a *angústia*²⁹.

A introdução da temática é feita em resposta à pergunta: Há no Dasein uma afectividade compreendente em que ele se abra para si mesmo de maneira excepcional?³⁰ A resposta é que sim:

A angústia, enquanto possibilidade de ser do Dasein, em uníssono com o Dasein ele mesmo nela aberto, dá o solo fenomenológico para a concepção explícita da originária totalidade ontológica do Dasein. O ser deste desvela-se como o Cuidado.³¹

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

²⁷ V. “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”[1936], §§ 2 e 5. In Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981.

²⁸ V. especialmente “Die Frage nach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 2000, 27 ss.

²⁹ O tratamento da angústia, sintomaticamente, não tem lugar no parágrafo sobre o medo (§ 30), mas no § 40, no seio do capítulo dedicado ao Cuidado, que constitui o ponto culminante da análise existenciária.

³⁰ SuZ § 39, 182.

³¹ *Ibidem*.

inquietante, a que o Dasein se sente intimamente exposto³².

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

5. O lugar do afecto nos Beiträge

Na estranha obra a que Heidegger deu por título *Contribuições para a Filosofia. A partir do acontecimento de apropriação*³³, a afectividade é tema, se não desde a primeira página, sim, pelo menos, desde o seu momento inicial. Porque se trata de traçar a planta do que poderia ser a grande catedral do pensar pós-metafísico, arriscando-se a «ensaiar» [*ein Versuch kann gewagt werden*] um pensar que, renunciando ao velho estilo, talvez pudesse preparar uma relação dos humanos com o ser que não fosse manipuladora e esgotadora. Uma relação, portanto, de *abertura plena*. E tal como o mundo grego ganhou a sua grandeza histórica, por partir duma atitude originária de *busca do saber*, iniciada pelo assombro, entre maravilhado e temeroso, a que os helenos chamaram *thaumazein* e que Heidegger traduziu por *Erstaunen*; assim também *este novo ensaio de pensar*, que parte des(con)strutivamente daquele outro, já esgotado mas ainda remanente nos comportamentos individuais e culturais da actualidade pós-moderna, brota duma porosidade afectiva originária: um *Erahnern*³⁴, pressentimento e vislumbre de algo sem figura, ainda longínquo e, contudo, adivinhado numa proximidade sem medida, e que não inunda de espanto e admiração, como o firmamento na Hélade, antes inquieta e retrai,

³² Dou, por isso razão, à leitura de Jesus Adrián Escudero cuando diz que «a angústia abre o campo de autodoação imediata da vida e possibilita, assim, um acesso originário à mesma. Nesse sentido, ao desconectar-nos da compreensão quotidiana, em que habitualmente estamos imersos, apresenta muita semelhança com a redução fenomenológica de Husserl». Escudero, *Heidegger y la Genealogia de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010, 476.

³³ Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. GA 65, 1989, 20 ss.; 33 ss.

³⁴ GA 65, § 6, 20 ss.

como o desconhecido que se detecta sem rosto nem possível conceito.

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

Em primeiro lugar, tal como em *Ser e Tempo*, a disposição afectiva é o que, compreendendo, *abre (in-augurando*, como num augúrio) não o acesso a um objecto concreto, mas ao *horizonte* para o aparecer do que apareça ou, talvez, para o ocultar-se do que não apareça:

O presentir abre [*das Ahnen öffnet*] a amplitude de encobrimento do atribuído e, talvez, recusado. O presentir [...] atravessa e estima a totalidade da temporalidade: o espaço de jogo do tempo do aí.”³⁵

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

Em terceiro lugar, então, constatamos que esta compreensão pre-conceptual não tem propriamente um objecto, nem sequer a título de vácuo, que constitua o *Wovor* fenomenológico que, em *Ser e Tempo*, caracterizava a análise das *Stimmungen*. Mas também a angústia não tinha! Na verdade, tal como a angústia expressaba a *Befindlichkeit* inerente ao Cuidado, não sendo uma mera *Stimmung*, como as diferentes variantes do medo, que nela tinham

³⁵ GA 65, § 6, 22: “Das Ahnen öffnet die Weite der Verbergung des Zugewiesenen und vielleicht Verweigerten. ... sie durchmisst und ermisst die ganze Zeitlichkeit: den Zeit-Spiel-Raum des Da.”

a sua raiz, também agora o pressentimento ou augúrio é caracterizado como o que Heidegger, desde 1929, chama uma *Grundstimmung*: uma afinação de base com aquilo a que, dessa maneira, está vinculado (*angewiesen*) – e que poderíamos chamar, com tantas reminiscências da cultura portuguesa, o Encoberto. Mas esta semi-conclusão leva-nos a duas outras considerações, por vias divergentes.

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

A afinação afectiva de fundo [*Grundstimmung*] afina o aí-ser [*das Da-sein*] e, com ele, o *pensar* como projecto da verdade do Ser na palavra e no conceito.³⁶

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

Qualquer denominação da afinação afectiva de base numa única palavra repousa sobre uma ideia errónea. Todas as palavras provêm sempre, em cada caso, do tradicional. Que a tonalidade afectiva do outro início tenha que ser plurívoca não é contraditório com a sua simplicidade, mas confirma a sua riqueza e a sua estranheza.³⁷

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

O pressentimento assenta a instância inicial no aí-ser. Em si, é ao mesmo tempo sobressalto e entusiasmo [*Schrecken, Begeisterung*] – dando-se por suposto que, enquanto tonalidade afectiva fundamental, ela entoa e determina o estremecimento do ser no *aí-do-ser* como *ser-aí*. (ibi)

A referência é ela própria rica: reafirma o carácter *iniciador* do afecto, que abre o aí, e descreve-o como um *sobressalto entusiasmado*, como um susto e um enamoramento, que insta ao acolhimento do ser palpitante ou faiscante,

³⁶ Heidegger, GA 65, 21.

³⁷ GA 65, § 6, 22.

aceitando embora a sua possível recusa, numa renúncia, que regista o seu silencioso apelo.³⁸ Em última análise, este instar no aí à relação com o ser encoberto torna-se uma atitude, um estar-decidido que pressente [*erahrende Entschiedenheit*], de que Heidegger, evitando implicitamente a conotação de *Schwärmerei*, diz ser a «sóbria capacidade de sofrimento do criador».³⁹ A disposição afectiva fundamental insta à criação duma modalidade cultural não impositiva, não decidida a manter o ser sob o seu império tecnocrático, capaz de sofrer e de renunciar.

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

A obra começa, na verdade – e em sexto lugar – com aquilo com que quero terminar: a análise do que a complexa atitude epocal acima descrita, instituinte da mundividência do salto do primeiro ao segundo início da História do Ser, revela na sua suprema autenticidade, que é a do pensar. Com efeito, no momento de expor a intenção e conteúdo dos *Beiträge*, de que é dito procurarem, com o perguntar pensante, a *Wesung des Seins* (essênciação do Ser), Heidegger, tematiza de seguida (§ 5), o que, numa designação aproximativa, chama a *Grundstimmung* do *pensar no outro início* e que só paulatinamente, ao longo da obra nos seus diferentes momentos, encontrará pleno sentido. Aquela designação introduz uma tríade: *Erschrecken-Verhaltenheit-Scheu*, sendo o elemento intermédio o meio (*Mitte*) articulador do todo, no seu nexó intrínseco (*innerer Bezug*)⁴⁰. Reiterando a insuficiência da linguagem para expressar a riqueza desta experiência afectiva, Heidegger acentua que

³⁸ ibi, últimas linhas da pág. 22.

³⁹ Ibi, 23: «Diese Entschiedenheit aber ist als erahrende nur die Nüchternheit der Leidenschaft des schaffenden...»

⁴⁰ GA 65, § 5, 14.

as tonalidades afectivas orientadoras [*Leitstimmungen*] estão afinadas e em acordo entre si em unísono⁴¹

Há, pois, que pensar esse todo como intrinsecamente articulado e inerente ao impulso e ao afirmar-se do projecto do novo início do pensar. O paralelismo com a estrutura existenciária do Cuidado não só não é desmentida como é introduzida, ao afirmar que «ser o aí», fundar e guardar a verdade do ser, deixando-se usar pelo ser, para lhe dar morada é:

Cuidado (Sorge), não como uma preocupaçãozinha a propósito de qualquer coisa, nem renegando do júbilo e da força, mas mais originariamente que tudo isso, pois apenas [actua] *em virtude do Ser (umwillen des Seyns)*, não do Ser do homem, mas do ser do ente na totalidade.⁴²

Do cuidado perdura, como veremos, quer a referência temporal – a abertura ex-stática do horizonte para o acolhimento do ser –, quer o sentido básico da atenção cautelosa e solícita. No entanto, o contexto existencial, que era fundamental em *Ser e Tempo*, desaparece (sem deixar de estar suposto), para sobressair o contorno histórico da referência ao que é, em linguagem vulgar, a produção cultural no mundo humano. Agora, mais que nunca, o cuidado é cuidar *do Ser (Seyn)* e não tanto *de ser* à maneira do *Dasein* ele mesmo. É só mesmo o Ser que constitui, portanto, o seu *Worum(willen)*. Mas há ainda um matiz diferencial importante a ter em conta: esta cautela afectuosa já não é meramente a existência em sentido formal, como em *Ser e Tempo*, assumindo, agora, um matiz antes negligenciado: o duma *atitude* decidida a que chama *Verhaltenheit*. Precisemos, então, neste sentido, o significado da tríade.

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

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

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

Desta tríade deriva a configuração arquitectónica da obra do pensar no outro início da História do ser: os *Beiträge*. O *susto*, é resposta inicial ao *sido*,

⁴¹ GA 65, § 249, 396: «Die Leitstimmungen sind gestimmt und stimmend im Einklang miteinander»

⁴² GA 65, § 5, 16.

à época da maquinação técnica, na qual nos encontramos, e à sua história, que Heidegger desenvolve nos dois primeiros momentos estruturais dos *Beiträge: Anklang e Zuspil*. A «ressonância» do Perigo na e da civilização ocidental, a emergência da sua miséria (*Not*) e o jogo alternante de perspectivas, na interrogação da sua dilatada decadência, preparam o salto (*Sprung*) ao Outro Pensar, arriscado mas por isso mesmo temeroso, e o tomar solo fundador (*Gründung*), para guardar e aguardar, com sigilosa reserva (*Verhaltenheit*) a possibilidade de acolher a palavra dos *Zukünftigen*, os mais abertos à chegada do a vir, a que Heidegger dá o nome de *o deus derradeiro (der letzte Gott)*. O estilo global deste pôr em obra da verdade, que são os *Beiträge*, é, contudo, o que se apercebe na *unidade da atitude* sob o nome de *reserva*.

Mas ele próprio o diz também de outro modo mais simples e mantendo a coerência com a sua trajectória:

*Sucher, Wahrer; Wächter sein – das meint die Sorge als Grundzug des Daseins.*⁴³

O cuidado, enquanto cunho fundamental do Dasein, é o que procura, guarda e vigia: a dinâmica da temporalidade ex-sistente, cuida projectando-se no a vir e salvaguardando o sido, atenta ao que está a ser. O lugar que a angústia ocupava no cuidado de si do Dasein, ao adivinhar o seu ser mais próprio, é agora ocupado pela reserva, enquanto cuidado do Ser ele mesmo, no augúrio da sua mais extrema aparição fugaz.

Consideração Final

O caminho seguido por Heidegger segue, pois, no meu entender os passos do que chama Fenomenologia. Quero, pois, terminar com as suas palavras a esse respeito no final de “O meu caminho na fenomenologia”:

O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia. Porém, a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de todo uma tendência. Ela é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da “coisa do pensar” [*Sache des Denkens*], cujo estar-revelado continua a ser um mistério.⁴⁴

⁴³ GA 65, § 5, 17.

⁴⁴ HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 2007, 101. Tr. pt. de A. Falcato: “O meu caminho na Fenomenologia”, *Phainomenon* (Lisboa), nº 18/19, 288.

RESUMO

A fenomenologia heideggeriana da afectividade e dos afectos, iniciada no período anterior a *Ser e Tempo*, prolonga-se nos seus traços característicos até ao final dos anos 30. O presente trabalho defende que desde o seu nascimento, no contexto da tradução das *affectiones* de Agostinho de Hipona, o conceito de *Befindlichkeit* marca o momento inicial da dinâmica da compreensão estruturante da existência, que se manifesta quer ao nível ontológico de *Grundstimmungen* (como a angústia, o tédio ou a reserva), quer ao nível óntico das diferentes *Stimmungen* fácticas. A análise exemplar destas revela sempre a triplíce referência a um *Wovor*, a um *Worum* e ao exercer-se (*Vollzug*) do compreender afectivo como tal ou tal afecto fáctico. Em *Ser e Tempo*, esta análise é feita a propósito do temor, nas suas diferentes variantes. Mas a referência a este fenómeno já aparecia como tal nas Lições sobre Agostinho (1921) e reaparecerá, noutro contexto, nos *Beiträge* (1936-38). A leitura deste percurso servirá de base à defesa do carácter fenomenológico do caminho heideggeriano.

Palavras-chave: *Befindlichkeit* – *Stimmung* – Fenomenologia – Temor

ABSTRAC

The notion of *Befindlichkeit* in Heidegger's phenomenological way. Heidegger's phenomenology of *Befindlichkeit* and the different kinds of affection was initiated still before *Being and Time*, and developed in its essential features till the end of the 1930's. The current paper argues that, since its very origins in a philosophical framework, back to the translation of the *affectiones* in Augustine, the notion of *Befindlichkeit* sets the beginning of a structural understanding of existence – displayed both at the ontological level of *Grundstimmungen* (such as anguish, boredom or reservedness), and at the ontic level of different factual *Stimmungen*. Any comprehensive analysis of those affections counts on a triple background with a *Wovor*, a *Worum* and the full-fledged exercise (*Vollzug*) of such and such affective understanding. In *Being and Time* this analysis is dedicated to *fear*, in its different nuances. But this phenomenon was already dealt with in Heidegger's Lectures on Augustine (1921) and will reoccur in the *Beiträge* (1936-38). A reading of this conceptual evolution will here ground a defense of the phenomenological character of Heidegger's way of thinking.

Keywords: *Befindlichkeit* – *Stimmung* – Phenomenology – Fear