

## Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da *Heiterkeit*

### Care and gladness in Heidegger. The path of *Heiterkeit*

IRENE BORGES-DUARTE  
(Universidade de Évora)

**Resumo:** Na vida quotidiana, preocupação e despreocupação coexistem. Também o bom e o mau humor. O fundo ontológico do cuidado e a superfície ôntica do mundo da vida manifestam-se dessas duas maneiras, entre outras. Mas estas duas modalidades afectivas permitem aceder não tanto aos momentos singulares de manifestação afectiva em uma ou outra situação concreta, quanto ao próprio fundo do exercício da vida fáctica, na sua duplicidade ôntico-ontológica como ser-aí e ser-o-aí. É essa potencial variação do mesmo cuidado de ser à maneira humana que me proponho desenvolver, tendo por base textos heideggerianos dos anos 40 e 50, em que se tematiza a boa disposição ou *Heiterkeit*, semanticamente próxima mas não coincidente com serenidade e alegria.  
**Palavras Chave:** bom humor, alegria, serenidade, cuidado, Heidegger, Hölderlin

**Abstract:** In everyday life, being worried and not being worried coexist. Also good and bad mood. The ontological background of care and the ontic surfaces of the life world shine in both positive and negative ways, as well as in other ways. But these two affective modalities allow us to access far more than to the single mood moments in this or that concrete situation, deep into the very background of factual life, in its ontic-ontological duplicity as being-there and being-the-there. This paper aims to develop this potential variation of the same care of being in the human way, based on Heideggerian texts from the 1940s and 1950s, in which the *Heiterkeit* (Glad-some in Richardson's translation) is treated semantically close but not coincident with serenity and joy.

**Keywords:** gladness, joy, serenity, care, Heidegger, Hölderlin

Estamos habituados, com razão, a pensar em Heidegger como o filósofo da angústia, do tédio, da preocupação. Eu venho defender que também é o pensador do bom humor [*Heiterkeit*]. Não propriamente por enriquecimento da sua imagem ou por justiça histórica para com ele, mas como contribuição para a compreensão de um caminho, que se iniciou com a consideração fenomenológica da importância da compreensão pre-predicativa, enquanto abertura afectiva ao ser, e se completou com o enfoque de diversas tonalidades afectivas particulares, que, embora, na sua variedade, ainda estejam pouco atendidas na literatura secundária, são fundamentais para entender o viver quotidiano e a existência histórica, para além das dimensões já abordadas em *Ser e Tempo*. Se ir da preocupação ao bom humor pode mostrar uma via, de alguma maneira terapêutica, viver ambos os ambientes e ambas as tonalidades afectivas traduz a coetaneidade do

ser no mundo à beira dos entes que nos vêm ao encontro, dentro dele, e do estar aberto ao ser que nos chega por essa mesma via, mas de outra maneira. É esta coalescência de modalidades e tonalidades afectivas do cuidado, que gostaria de tematizar neste ensaio, a propósito da *Heiterkeit*<sup>1</sup>.

Neste contexto hermenêutico, o cuidado [*Sorge*] não é «preocupação». O termo que, em alemão, melhor exprime esta última ideia seria *Besorgnis*, que Heidegger, em *Ser e Tempo*, justamente, descarta como sinónimo (GA 2, pp. 192 e 197)<sup>2</sup>, por ter um sentido meramente óptico. O mesmo diz de *Bekümmernis*, que, contudo, usara positivamente nas Lições sobre Agostinho, e de *Bedenken*, de que tirará bastante partido nas primeiras Lições sobre *Que significa pensar?* (GA 8, p. 5 ss.). A preocupação, como a ocupação, são formas de cuidado, mas não traduzem a amplitude e riqueza ontológica da noção heideggeriana de *Sorge*. Ora, a nossa questão aqui é: pode também ser «cuidado» (no sentido ontológico) o bom humor, o à vontade despreocupado e alegre? Se o jovem Heidegger e o Heidegger maduro, do primeiro pós-guerra, insistiram sobretudo nas tonalidades afectivas de inquietude, que traduzem o desassossego ante o nada e, portanto, a sensibilidade à finitude, em sentido próprio; o Heidegger dos anos 40 e 50 parece aberto a reconhecer a importância dos afectos positivos e gratos, como o amor e a serenidade, que respondem mais à dádiva do Ser que ao próprio *Dasein*. Parecem, na verdade, traduzir não já o momento de crise e de desconstrução da própria existência, que era decisivo na época de *Ser e Tempo*, como despertar-se do ser em propriedade, mas o momento de *eutimia*, construtivo de uma relação livre ao ser, capaz de acolher na sua graça o que se apresenta no dia-a-dia, não enquanto falta, mas enquanto puro dom de ser. Em ambos os casos, a abertura afectiva marca o início da compreensão,

<sup>1</sup> Apesar da abundante bibliografia centrada na afectividade, enquanto existenciário, a consideração das diversas *Stimmungen*, em particular, a que Heidegger dedicou especial atenção, para além da angústia e do tédio, tem sido lenta e escassa. Como excepção, decerto, é de referir a consideração da serenidade [*Gelassenheit*], a partir da publicação do texto com esse título em 1959, estendendo-se, por vezes abusivamente, essa designação a fenómenos próximos, mas com matizes diferenciais, como é o caso de aquele a que se dedica o presente estudo. No entanto, o amplo leque de tonalidades afectivas e de atitudes existenciais nelas fundadas, com que nos deparamos nas obras pouco a pouco vindas à luz nos diversos volumes da *Gesamtausgabe* (GA), está muito longe de ter resposta proporcionada na literatura secundária. Os trabalhos de Gander (1994), Han (1996) ou Coriando (2002), que já tiveram em conta o papel fundamental dos afectos nos *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), embora importantes, tinham um alcance muito limitado: o primeiro, circunscrito à *Leitstimmungen* e *Grundstimmungen* nessa obra; o segundo, apesar de querer abarcar o *Herz* no seu todo, limitou-se praticamente às tonalidades sombrias ou negativas, como a angústia, o horror, a dor e o luto, embora também ao temor e à reserva [*Scheu, Verhaltenheit*], nos *Beiträge*; o terceiro, com a ambição de oferecer uma teoria e fenomenologia dos afectos, restringiu a análise ao contributo heideggeriano acerca da angústia e da reserva, enquanto buscou em Goethe a descrição do amor, em Hölderlin a interioridade do mundo e em Rilke a experiência da morte e do luto. Na sua «teoria das tonalidades afectivas», hoje integrada em *En torno del Humanismo*, Félix Duque (2002) também abordou a questão mais na generalidade, embora atendendo especialmente ao medo, à angústia e ao «gostar», por onde se inicia o amor. Nenhum deles, no entanto, se enfrentou à fenomenologia heideggeriana dos afectos positivos ou construtivos, como o amor, nos seus diversos matizes, a alegria ou a boa disposição. Sobre estes, com excepção do primeiro, de que já há alguns estudos importantes, a que oportunamente dediquei a minha atenção (Borges-Duarte, 2019), quase não se encontram referências demoradas, pelo que o presente trabalho desbrava um caminho ainda muito inicial.

<sup>2</sup> Veja-se *Ser e Tempo* § 41: «die Bedeutung des Titels Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis bzw. Sorglosigkeit» (GA 2, p. 192); e § 42: «die existenzial-ontologische Interpretation befremden, besonders dann, wenn Sorge lediglich ontisch als Besorgnis und Bekümmernis verstanden wird.» (GA 2, p. 197). No caso de *Ser e Tempo*, indicamos a paginação da edição de 1953, reproduzida à margem em GA 2.

prévio a qualquer conteúdo predicativo<sup>3</sup> determinado e, portanto, apenas decisivo do «como» dessa sua apreensão<sup>4</sup>. Correndo o risco de parecer domesticar o pensamento de Heidegger, fazendo-o parecer o que, decerto, não foi, quero tentar encontrar neste percurso, a que subjaz uma evolução dos interesses do autor, o lugar do bom humor (ou boa disposição)<sup>5</sup>, antes de reconduzir a pesquisa ao momento incontornável da desconstrução, sem o qual o da construção não tem lugar, em Heidegger. Começaremos, pois, pelo fim – a aparição do bom humor e a sua sabedoria, alegre e serena –, para voltar, então, ao princípio – à serenidade do cuidado.

## 1. A aparição do bom humor

É no pequeno texto de 1949, sobre «O caminho do campo» (hoje integrado em GA 13) onde aparece à luz pública a pouco mais que menção do termo *Heiterkeit*, num sentido aparentemente importante. Quer isto dizer, que a referência de Heidegger a esse termo – que vou traduzir, de modo geral, por *bom humor* – já tinha feito a sua aparição desde 1943, num dos comentários que publicou (em 1944) da poesia de Hölderlin<sup>6</sup>. Mas é naquela breve meditação descritiva, de fundo biográfico, que aparece no sentido básico que aqui vou aproveitar. Também o encontramos com força significativa em vários excursos desses anos, a que só recentemente temos acesso na *Gesamtausgabe*, muito especialmente nos volumes sobre *Ereignis-Denken* (GA 73.2) e nas *Schwartzte Hefte* (GA 96 e GA 97).

Vou partir do contexto existencial, constituído pelo passeio pelo «Caminho do Campo», onde o filósofo descreve, com sensibilidade poética e atenção aos detalhes, a via de saída da sua cidadezinha natal de Messkirch, que conduz ao bosque mais próximo, através dos campos de lavoura. Estes estendem-se para além dos muros do paço dos condes de Zimmern, bem perto da Igreja de São Martinho e da casa de família de Heidegger. O caminho de terra batida – hoje asfaltado – faz-se bem, num passeio de ida volta, que permite desfrutar do andar e da paisagem, ao mesmo tempo que se dá vazão ao pensamento, deixando correr as ideias. Na memória narrativa, Heidegger procura fazer esse caminho acordando em palavras os passos, os descansos, a extensão da vista, os sons campestres e o ressoar do campanário da igreja, percebidos e ditos na

<sup>3</sup> Chiara Pasqualin (2017; 2020) tem-se dedicado, de forma sistemática, a mostrar o carácter pre-predicativo do «pathico», nos seus diferentes contextos. Defende, por um lado, a primazia ontológica da afectividade na tríade estrutural existenciária, o que considera especialmente claro, mas não exclusivo, no caso da angústia (Pasqualin, 2017, 264); e, por outro lado, mais subtilmente, o carácter pregnante da voz [*Stimme*] «não enquanto fonema, mas enquanto um afinar [*stimmen*]» – que Heidegger entende como um *erfahren lassen* – no dar o cunho decisivo de uma afinação, que age afectivamente, permitindo entender o «lógos do ser, mais num sentido afectivo que no linguístico» (2020, 243). Os afectos particulares, como os tons de voz, determinam a modalidade do acontecimento.

<sup>4</sup> Também Xolocotzi sublinha este carácter «indeterminado» do modo de apreensão afectiva, em contraste com o do conhecimento teórico, na sua busca da certeza: «los temples de ánimo y su carácter ontológico de disposición afectiva son algo indeterminado. [...] lo determinado no agota las posibilidades ontológicas de tematización [...] es solamente un modo de aprehender las cosas, fundamentalmente a partir de una interpretación con base representacional» (Xolocotzi, 2007, 203)

<sup>5</sup> Philippe Arjakowsky (2013, 688-689), na entrada sobre «Joie», que inclui em *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, organizado sob a sua direcção, chama também a atenção para a inconsistência do cliché, tão difundido, de um Heidegger «sombrio, nostálgico e angustiado», quando o leitor atento «descobre que, na realidade, a tonalidade fundamental mais vezes por ele ressaltada e estudada foi a alegria».

<sup>6</sup> V. GA 4, p. 16 ss: Heimkunft/ An die Verwandten (in *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*), sobre que nos debruçaremos mais adiante.

intimidade de quem quer guardar em si a saudade de tudo isso. Não escreve um prospecto turístico. Descreve um passeio interior, em que a terra-mãe é vivida em forma de experiência afectiva, pela qual o pequeno mundo da infância é recuperado, compreendido e articulado verbalmente no seu sentido mais profundo. É o «caminho do campo» como região de encontro – com os quatro da Quadrindade: mortais e divino, terra e céu – que se põe a descoberto na verdade do pensar e do dizer.

Que diz?

Sai-se do jardim do Paço pelo portal, que se abre rumo à floresta de Ehnried, passando à beira das enormes tílias que se erguem sobre o longo muro, e que pautam o tempo, mudando de aspecto conforme a estação do ano. Adiante, ao chegar ao cruzeiro, o caminho curva na direcção do bosque e, já à entrada deste, sob o velho carvalho, está o tosco banco de madeira, que tantas vezes acolheu o jovem aprendiz de filósofo, na sua tentativa de compreender alguma das obras de grandes pensadores, que resistiam a deixar-se entender. Mas a isso ajudava o passeio pelo caminho do campo – conta –, pois os passos iam atravessando as dificuldades, do mesmo modo que, de manhãzinha, podiam levar o ceifeiro à seara a ceifar. Outras vezes, era testemunha do pai artesão, que ia em busca de um bom toro para talhar na sua oficina, quando não estava de serviço como sacristão, ao cuidado da torre da igreja e dos seus sinos, tal como a mãe ficava ao cuidado das crianças, atenta às suas brincadeiras. O sentido do cuidado, ordenador do tempo de vida, está aqui carregado de significados óticos, sem detrimento da dinâmica ontológica articuladora. O lento crescimento do alto carvalho dizia acerca de si mesmo, que estava bem enraizado na terra e aberto ao céu, à beira do caminho. E este mostrava, pois, tudo o que havia em seu redor, unindo a terra e os humanos, que por ele seguiam, em todas as épocas do ano, ao fazer pela vida e cuidar dos seus, em resposta ao singelo e alentador «apelo do mesmo» [*Zuspruch des Selben*]. «O simples encerra o enigma do duradouro e do grande» (GA 13, p. 89).

A descrição detalhada detém-se, passo a passo, no – não assim tão longo – percurso, cenário da memória do vivido. Não parece, propriamente, haver aqui nada de especificamente filosófico. Apenas uma narrativa literária, com imagens sentimentalmente trabalhadas de um *habitat* recordado e assumido como tal. No entanto, sem mudar de tom, o texto passa a internar-se num *segundo momento, que considero hermenêutico e fenomenológico*, em resposta a uma tripla pergunta tácita: A que apela e alenta o caminho do campo? Quem lhe responde? Como se manifesta o encontro que, assim, tem lugar?

O termo alemão *Zuspruch*, que tem a mesma raiz que *Spruch* (sentença, dito) e *sprechen* (falar), e que aqui vou traduzir por *apelo*, tem um uso corrente bastante rico, indicando o carácter apelativo de algo, que atrai a atenção e, por isso, é popular, oferecendo-se alentador e consolador. Esta amplitude semântica torna o seu emprego neste contexto particularmente interessante. Porque Heidegger nos está a mostrar o caminho dos seus passeios como algo que lhe «fala», que o atrai a andar por ali fora, que o alenta e consola na sua busca, que guarda o desdobrar-se das suas lembranças. O Ser vem ao seu encontro, pelo caminho do campo. Há aqui, pois, um acontecimento [*Ereignis*] em que se dá o apropriar-se recíproco, o encontro propício do ser no seu apelo a ser entendido «aí» e do «aí», que responde ao apelo, pensando, fazendo-se ao caminho.

Na linguagem fenomenológica da Ontologia, teríamos aqui a tripla estrutura do cuidado: o *Wovor*, o *Worum* e o *Vollzugssinn*. Ante os homens, que podem entendê-lo, o Ser fala, apelando a um acolhimento. E, por sua vez, acolhe e oculta-se nos *passos-resposta do caminhante*, que lhe dão a forma de um ir terra adentro. Neste duplo *serviço* [*Brauch*] – do homem ao ser e do ser ao homem – acontece o *habitar da terra*, fazendo-a morada e local instantâneo [*Augenblickstätte*] de plenitude, da proximidade quadripartida.

O apelo do caminho do campo só fala enquanto houver humanos, que nascidos na sua atmosfera, possam ouvi-lo. Ouvindo, são pertença dessa proveniência, sem serem servos de maquinações. É em vão que o homem tenta pôr ordem no globo terrestre segundo os seus planos, se não se subordina ao apelo do caminho do campo. Ameaça-nos o perigo que a gente de hoje seja dura de ouvido e não ouça essa linguagem. Só lhes chega ao ouvido o ruído dos aparelhos, que para eles é como se fosse a voz de Deus. Dessa maneira, o humano dispersa-se e perde o caminho. [...] O simples desvanece-se. A sua força tranquila seca (GA 13, p. 89).

A meditação pelo caminho do campo fora trouxe, pois, ao centro da atenção a correspondência entre o ser e o seu aí humano que se desenrola como *um mútuo serviço*, o qual pode acontecer como encontro e aceitação do simples, na sua autenticidade, ou como exploração e manipulação técnica dos recursos na sua complexa dispersão, como é hoje mais vulgar. Pode prestar-se um serviço, sem se ser servo. A chave está na *eutímia*: no *querer não* forçar o que se dá em sua própria força. E é aqui que Heidegger vem falar de «boa disposição» ou «bom humor»: «O apelo do caminho do campo desperta um sentido, que ama o que é livre e que, saltando por cima das aflições, chega, afinal, ao bom humor. Este contrabalança o desconcerto do mero trabalho, que por si só, apenas promove o vazio.» (GA 13, p. 89-90)

A recente publicação de mais um inédito – «Do esquecimento», texto redigido entre finais de 1944 e princípios de 1945 – vem reiterar esta associação entre trabalho e alegria, entre a «fadiga e a boa disposição da existência do camponês» (GA 80.2, p. 921), que esquece a monotonia da inesgotável «cadeia ancestral» de tarefas, com uma lágrima em que se unem o padecer e o comemorar do dia<sup>7</sup>.

## 2. A sabedoria do bom humor

Chegamos, então, ao lugar e importância da *jovialidade eutímica*, que equilibra o peso unilateral do trabalho e das provações, da excessiva seriedade da entrega à labuta diária, da unilateralidade das ideias feitas e aceites na mera aplicação das rotinas. Em todas as épocas, com os seus altibaixos e sem escamotear as dificuldades, que amiúde pesam e nos ensombrecem o rosto, melancolicamente [*schwermütig*], a *sabedoria do bom humor* [*wissende Heiterkeit*] limpa ânimos e aclara caminhos. E tal como as estações do ano, a sua forma varia com as idades do homem: a criança brincalhona, cheia de vivacidade, é, à sua maneira, tão sábia quanto o ancião, que soube envelhecer serenamente. É essa leveza e simplicidade que ressoa silenciosa no caminho do campo. «O sábio bom humor é um portal para o eterno» (GA 13 p. 90)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> O texto «Do esquecimento» inicia-se com a evocação de um conto de Adalbert Stifter, «Das Haidedorf», em que os trabalhos do campo, na sua monótona repetição infundável, são experimentados magicamente como uma corrente em que o esforço e o cansaço se ligam em alegria. Heidegger traduz e comenta as palavras do novelista – «die Arbeit und Freude des Landmanns» – nas suas: «die Ringe von Mühsal und Heiterkeit des bäuerlichen Daseins» (GA 80.2, p. 921), sublinhando a proximidade de *Heiterkeit* e *Freude*.

<sup>8</sup> Sem me debruçar aqui sobre a especial temporalidade deste instante e local instantâneo, que é «portal para o eterno», é de recordar que, em já *Ser e Tempo*, numa breve referência a *Heiterkeit*, entre outras tonalidades afectivas, Heidegger chamava a atenção para a necessidade de as compreender «sobre a base de uma analítica existenciária [*existenzial*] do *Dasein*», sem reduzir à dimensão óptica o que deve ser compreendido na sua estrutura ex-stática, fundada no cuidado. Neste sentido, preconizava uma análise da temporalidade não só do medo e da angústia, mas também da esperança, da alegria, do entusiasmo, da boa disposição, bem como do tédio, da tristeza, da melancolia e do desespero (GA 2, p.

Ortega y Gasset (1997, 348), algo mais precocemente, em 1929, falava da «jovialidade» como temperamento do olímpico Jove, e aproximava-a do «espírito desportivo», constitutivo da prática filosófica<sup>9</sup>. Já os gregos falavam de *eutimia*<sup>10</sup>, e também Séneca, que, nos seus *Tratados Morais*, a traduz como tranquilidade de ânimo<sup>11</sup>. Mas a *wis-sende Heiterkeit* de Heidegger está, penso, muito mais próxima da «Gaia ciência» de Nietzsche – die *fröhliche Wissenschaft*<sup>12</sup>, da qual Heidegger – em *Der Wille zur macht als Kunst*, § 27 – diz que nela está “nem mais nem menos que a pedra angular do seu próprio caminho na filosofia” (GA 43, p. 257), enquanto defesa da necessidade de voltar ao «bom senso» e ao bom humor [*Heiterkeit*]. Nietzsche contraria, desse modo, a tendência platónica a separar o mundo das ideias do mundo sensível, e também contraria o positivismo do seu tempo, que se centra no mundo real, mas o reduz e banaliza. Da sua *Gaia ciência* dizia o próprio Nietzsche, a propósito de um dos *Lieder* do Príncipe Vogelfrei, que «a profundidade e a travessura se dão ternamente as mãos, em quase todas as frases [...] deixando ver muito bem a profundidade a partir da qual a «ciência» se tornou alegre» (Nietzsche, KSA 6, p. 333).

É este saber lúdico e alegre, alheio à pomposa seriedade académica e à objectividade estrita da ciência, que Heidegger menciona quando, para traduzir o que está a querer dizer com *wis-sende Heiterkeit*, usa uma palavra do dialecto suabo, falado na sua região de Messkirch: das «Kuinzige», como *heiteres Wissen*. Em carta de Abril de 1954, em resposta a um pedido de esclarecimento quanto ao significado do termo, diz que este se usa num sentido “próximo da ironia de Sócrates, difícil de se agarrar em conceito” (GA 16, p. 487), e que põe em cheque o que se considera sério e importante, embora sem sarcasmo nem sentimento de superioridade<sup>13</sup>. É, na verdade, esta incursão dialectal que marca o sentido contextual de *Heiterkeit*, acentuando a dimensão lúdica e jocosa, de distanciamento crítico mas sereno da realidade, que desconstroi sorridentemente a visão banal dos acontecimentos, unindo a peculiaridade da forma ao modo alusivo e sagaz<sup>14</sup> de um gracejo. Pouco importa que não seja bem essa semântica que vem recolhida no dicionário de Fischer (v. Kienzler, 2008, 191)<sup>15</sup>, pois o uso vivo da língua,

345). O ulterior trabalho do sentido temporal da alegria e bom humor precisa ter em conta esta base, já explícita em 1927.

<sup>9</sup> V. *Qué es Filosofía?*, lecciones de 1929, publicadas en 1958.

<sup>10</sup> Atribui-se a Demócrito de Abdera, o filósofo bem humorado, a defesa do equilíbrio entre os extremos, entre a tristeza depressiva e a euforia maníaca, como base temperamental de uma vida feliz. Os estoicos adoptam esse mesmo princípio, embora com diferente compreensão de fundo, e por essa via chega a Séneca, que lhe chama *tranquillitas animi*.

<sup>11</sup> V. Séneca, 1943, 61 ss. *Tratados Morales*. Madrid: Espasa Calpe

<sup>12</sup> Em *Das Ereignis-Denken* pode ler-se uma síntese deste sentido dominante de *heiter* com a indicação: «vergnügt: heiter, fröhlich – zufrieden» (GA 73.2, p. 1329).

<sup>13</sup> Talvez nesta perspectiva se possa encontrar uma via de abordagem do riso e do risível, que Robson Ramos dos Reis (2009), num texto notável e precursor, procurou na pista do cómico. O *Kuinzige* podia ser uma das brechas em que o impensável da filosofia aflora ao pensamento, abrindo Heidegger ao simples, aquém da seriedade do discurso filosófico tradicional e do sublime da poesia de Hölderlin.

<sup>14</sup> Veja-se, Ott, 1997, 9: «dieses heitere Wissen ist das «Kuinzige»: d.h. das Eigentümliche, Schwerfassbare und das Schlaue – in eins genommen. Das heitere Wissen – ein zentraler Begriff für Heideggers Lebensentwurf. Nur der Mensch, dem ein heiteres Wesen geschenkt ist, kann sich freuen.»

<sup>15</sup> Num breve artigo, bem documentado, em que junta à investigação filológica a consulta de falantes do dialecto suabo na região de Messkirch, Wolfgang Kienzler (2008, p. 192) chega, na verdade, à conclusão que Heidegger, como lhe é habitual, força o sentido do termo para dizer o que pretende: «spielt ihre tatsächliche Gebrauchsweise und sprachliche Bedeutung kaum eine Rolle, da Heidegger die Deutung des Wortes entsprechend seinen eigenen Absichten (und damit von außen nicht kontrollierbar, wenn auch im nachhinein bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar) weiterentwickelt». Considero, porém, que é mais importante o contexto de uso heideggeriano, revelador do que pretende

e muito especialmente da fala regional alamanco-suaba, que os dois irmãos Heidegger praticavam habitualmente nas suas conversas, permite matizes de sentido que transcendem a recolha codificada e académica.

Na verdade, a ilustração heideggeriana do termo sublinha dois aspectos: «a preponderância do melancólico-risonho sobre o habitual e o banal, que se toma sempre demasiado a sério» e «a afeição [*Zuneigung*] aos homens e às coisas, com uma preocupação [*Besorgnis*] autêntica por eles, mas tratando de ficar invisível, na retaguarda, o que facilmente se pode confundir com alguém, que faz as coisas pela calada» (GA 73.1, p. 487). Este retroceder do cuidado ante a notoriedade, ocultando-se do público, vem bem sublinhado, numa anotação acerca do pensar propício [*Ereignis-Denken*], em que, a propósito do esquecimento, podemos ler: «Alegrar – animar/exultar – jovialmente – albergar de volta a leveza/luminosidade da entrega, mas de modo essencial: consigo mesmo em modo de acontecimento [*Ereignishaft*] – e, portanto, no modo do ficar encoberto (*lethe*), enquanto o que está a ser». (GA 73.2, p. 1168)<sup>16</sup>

O bom humor não é, pois, a alegria pura, à maneira da *laetitia* spinoziana, resultado da percepção intelectual. O ânimo alegre denota uma disposição ante a vida, que reconhece a dor e o peso da realidade, como experiência, mas assumindo uma atitude positiva. Não se trata de um mero optimismo superficial, que amiúde traduz a levianidade de quem não se importa com nada. Antes se trata, na verdade, de enfrentar o que preocupa, o que é grave, mas começando na sua tradução irónica e desconstrutiva, que permite, suavemente, criar condições para um projecto construtivo. Menos riso, que sorriso. Mais uma graça, que denota afecto por quem escuta, que um aguilhão que procura, consciente ou inconscientemente, magoar. Um misto de aceitação e crítica, sem buscar protagonismo. Toda uma filosofia de vida!

### 3. Bom humor, alegria e serenidade

A atmosfera afectiva revela-se, assim, como atitude potencial, como manifestação de uma modalidade de abertura ao ser no seu dar-se no seu aí humano. A centralidade da afectividade como início de uma compreensão e da sua articulação poética incoa, pois, todo o processo ôntico. O que faz depender a realização fáctica de vida da potencialidade da sua inauguração desta ou de aquela maneira, neste tom afectivo ou naquele outro. Heidegger recorda-o a propósito de *das Kuinzige*, dizendo algo parecido a «ou se tem ou não se tem», «ninguém chega a ele, se não o tem já» (GA 13, p. 90) – a tonalidade anímica, podemos dizer, é um *a priori* essencial, tão ôntico como ontológico, não tem porquê, apenas se constata. (O que, se não se tem a sorte de o ter, não se pode terapêuticamente conseguir alcançar!) Mas há diferença entre o que é o sentimento e a tonalidade de fundo. Assim, unindo, distingue Heidegger o bom humor (ou boa disposição) da alegria:

Diz-se habitualmente que, se um homem se alegra, isso é fruto e consequência de sentir alegria [*Freude*]. Mas a verdade é bem outra. Só pode alegrar-se se se teve a sorte de ter recebido o presente de ser bem disposto [*ein heiteres Wesen*]. A boa disposição mantém

---

dar a ver, do que a pretensa fidelidade a um sentido regional insuficientemente codificado e, sem dúvida, variável.

<sup>16</sup> „Er-heytern - Ver-Heytern - in die Heytere - die Lichte des Austrags zurück-bergen - aber wesenhaft: sich selber mit - und so das Verborgene-bleiben als Wesendes - die *lêthe* - ereignishaft.“ (GA 73.2, p. 1168)

abertas as portas ao que move o ser humano na sua intimidade e condu-lo ao que permanece. O bem humorado ou bem disposto [*das Heitere*] leva ao liberto e luminoso [*ins Freie und Lichte*]. Porém, em si mesmo, o ser bem humorado ou bem disposto e alegre brota sempre de uma Luz, que não fomos *nós* a acender. Antes a sentimos. Nisso, estamos como que iluminados (GA 16, p. 488).

A alegria parece, aqui, ser apenas um sentimento particular, mais de superfície – uma *Stimmung* –, que se liga a uma disposição ou atmosfera de fundo – *Grundbefindlichkeit* –, um cerne mais íntimo e mais oculto, que albergamos como um dom de origem, sem o qual o(s) seu(s) epifenómeno(s) não poderia(m) chegar a manifestar-se. François Fédiér (2013, p. 639) – com muito acerto, a meu ver – aproxima o humor do *esprit de finesse*, dizendo que “não há um humor em geral, mas múltiplos rostos do *esprit de finesse*, que só assim consegue compensar o peso da vida, senão mesmo o *tedium vitae*”.

Esta descoberta leva-nos a outros textos heideggerianos, em que trabalha este *ple-xo harmônico de acordes tonais*, sobre um tom de fundo. A mais forte presença desta meditação dá-se nos ensaios sobre Hölderlin (GA 4, GA 53 e GA 75), sobretudo nos comentários sobre os poemas «Heimkunft / An die Verwandten», «Der Ister» e «Brot und Wein», que se movem no seio dessa simplicidade primordial da terra de origem, dos sabores e saberes do conviver mais próximo, do abrigo no lar. No primeiro desses textos, a riqueza semântica de *Heiterkeit* aparece fundamentalmente na relação entre o que anima e a alegria, propriamente dita, ligando ambos atmosféricamente ao céu limpo e luminoso, em que pode alguma nuvem, suspensa na serenidade clara do aberto, surgir como mensageira de um vale mais além, escondido por detrás dos montes.

O alegre [*Freudige*] tem o seu ser no limpo ou sereno [*Heitere*], que anima alegrando [*aufheitert*]. Mas o animado/sereno, por sua vez, só chega a mostrar-se no que traz alegria [*Erfreudende*]. Esse alegrar animador torna tudo leve e luminoso e, assim, sereno, concede a cada coisa o seu espaço essencial, a que pertence à sua maneira, para lá poder estar sobriamente, no resplendor sereno, como uma luz tranqüila (GA 4, p. 16).

A ideia de unir o céu limpo e luminoso à alegria serena marca, então, o tom de fundo do uso do termo, numa dimensão propriamente atmosférica, que serve de ponte e de modelo ao comportamento humano. Também no segundo texto, volta a ser protagonista a alegria [*Freude*] e o regozijo [*heitern, Aufheiterung*], que constituem o caminho [*Pfad*] aberto ao homem, pela sua essência, para alcançar o maior favor [*Gunst*] que lhe pode ser outorgado: «na boa disposição [*Heiterkeit*], a pura claridade do ser, ante tanta luz, encobre-se no alto» (GA 75, p. 49). O sentido pleno do bom humor, como disposição aberta, esconde-se – como já antes referi – no que tem de supremo: o dom de poder alegrar-se, de *ter graça e de achar graça*.

Esta leitura permite, por outro lado, distinguir tangencialmente o que, em alemão, é a *Gelassenheit* do que é *Heiterkeit*, ao mesmo tempo que regista a sua inevitável osmo-se<sup>17</sup>. A serenidade do estar à vontade é muitas vezes bem humorada, mas pode ter outras conotações mais contemplativas ou místicas, menos lúdicas, menos simples. Não é, em qualquer caso possível separar completamente ambos os rostos dessa harmonia

<sup>17</sup> William Richardson, na sua histórica interpretação do pensamento heideggeriano, tem bem presente esta tangência e esta diferença, ao justificar a sua tradução de *das Heitere* por *Glad-some*, dizendo: «Scott [...] translates por «the Serene», but this suggests only one element in *das Heitere*. We choose «Glad-some» because it may be taken to suggest the brightness of a smiling face (hence *claritas*) born of joy (hence *hilaritas*) which is tranquil, free from violent outburst (hence *serenitas*)» (Richardson, 2003, p. 444).



eutímica com a terra e o céu, que une a existência fáctica e a abertura à Quadrindade.

Por alguma razão, a atenção à *Gelassenheit* aparece também ligada ao *Feldweg*, nestes mesmos anos: o discurso com esse título é de 1955, mas o texto fundamental, anexado à publicação de 1959, é parte do primeiro dos *Feldweg-Gespräche* (GA 77), terminado de escrever dez anos antes, em Abril de 1945. Chegamos, com isso, ao equinócio da nossa meditação. E aproximamo-nos do seu fim.

#### 4. A serenidade do cuidado

O breve discurso festivo de 1955 dá o tom do que, para Heidegger, será a via de resposta – inteligente mas, sobretudo, radicalmente afectiva – ao desafio da época da composição tecnológica do mundo. Ante os seus conterrâneos, no momento de consciência do temor ante a ameaça nuclear, com que a 2ª Grande Guerra terminou, Heidegger alerta para que esse perigo é muito mais radical que o da mera soçobra da vida de populações inteiras.

O homem corre o risco de perder a sua pertença ao solo, de deixar de sentir as suas raízes. Heidegger invoca aqui as palavras do poeta suabo Johann Peter Hebel, ao dizer: «Somos plantas que, quer o queiramos reconhecer ou não, temos raízes na terra e dela nos elevamos ao florescer no Éter para poder frutificar» (*apud* Heidegger, GA 16, pp. 521 e 529). Essa perda de raízes – hoje mais diluídas que nunca na experiência do mundo virtual e *online* – não tem, porém, que acontecer nihilisticamente, apesar do horizonte aberto pelo ponto de vista ideológico, isto é, técnico-cientificamente configurado, na correspondente perspectiva unilateral e limitadora. O horizonte hermenêutico admite zonas de obscuridade, em que o enraizamento pode prevalecer sobre o vô nas nuvens informáticas, com que Heidegger ainda nem sequer podia sonhar. Esse ter raízes, coetâneo do mundo técnico contemporâneo, nas suas várias fases de progressão imparável, não combate o que ele traz de novo no cuidado do ser à maneira humana e não humana. «Seria insensato correr às cegas contra o mundo técnico [...] Nós vamos na direcção do mundo técnico [...] Só que estamos tão agarrados aos objectos tecnicamente forjados, que caímos na servidão ante eles. Mas também pode ser de outra maneira.» (GA 16, p. 526).

A questão, pois, como é, aliás, característico do pensamento fenomenológico heideggeriano, está no «como»: «Podemos dizer *sim* à utilização dos objectos técnicos, o que é incontornável, e, ao mesmo tempo, dizer *não*, recusando que eles nos provoquem de maneira exclusiva, e, assim, nos retorçam, nos confundam e terminem por nos de-vastar». (GA 16, p. 527)

É neste contexto tão simples de enfrentar a questão fundamental, que Heidegger introduz uma chave aparentemente ainda mais simples: «Se, ao mesmo tempo, dizemos *sim* e *não* aos objectos técnicos», a nossa relação com o mundo do projecto tecnológico não só não transcorre na forma ambivalente de dependência e conflito, mas, pelo contrário, «torna-se maravilhosamente simples e tranquila» (Heidegger, 1959, 23), indo na direcção do que, no texto sobre «O caminho do campo», já terminando, traduzia como «o simples tornou-se ainda mais simples» (GA 13, p. 90).

A esta postura (*Haltung*) ante o mundo técnico, em que somos e estamos, inequívoca e incontornavelmente, Heidegger chama *Gelassenheit zu den Dingen*: o estar à vontade com as coisas, viver no meio delas sossegado. Como dizem o sábio e o erudito, na sua conversa pelo *Feldweg*: é «a serenidade do pertencer à região de encontro (*Gegnet*), a qual encobre a sua própria essência», é nesse sereno à vontade que «entrevemos a

essência do pensar» (GA 77, p.142)<sup>18</sup>. Esta está, pois, «na passagem por cima do querer, rumo à serenidade» (GA 77, 109). O apelo do caminho do campo «faz-nos sentir em casa numa longa proveniência» (GA 13, p. 24).

O termo *Gelassenheit* aparece, pois, num contexto nada solene, sem vãos de altura mística para o mundo espiritual, que, noutro contexto, Heidegger traz à baila em relação com os sermões de Meister Eckhart<sup>19</sup>. Sem pôr de lado a importância desta conexão, que permite ampliar o fundo etimológico do termo, o seu sentido mais imediato e mais próximo é o de «deixar ser» o que é e com que nos encontramos ao residir no mundo, à beira das coisas, tomando-as e deixando-as ser no singelo uso que familiarmente lhes damos: o jarro ou o copo servem-nos para beber, a árvore dá-nos sombra, a nuvem anuncia-nos, talvez, a próxima chuva. Mas a produção mecanizada dos utensílios, a transformação da lavoura em indústria agrícola ou a ideia da nuvem como lugar virtual (*cloud*) de armazenamento de informação transtornam a nossa compreensão das coisas e, desse modo, mudam o mundo em que vivemos numa espécie de jogo virtual de computador, hoje tão completamente integrado na rotina, sobretudo da juventude.

O que mudou não foram as coisas, mas a nossa relação às coisas. Desde Kant que não é possível considerar a presença de coisas «em si». É a correlação ser-aí ou aí-ser que importa considerar: o dar-se «aí» – na compreensão afectiva articulada em palavra ou em obra, em gesto ou em acto – depende do modo como se acolhe. Mover-se à vontade entre as coisas, é deixá-las ser no que, em cada ocasião, são para nós, ao mesmo tempo que guardam o seu segredo, ao deixar-se usar. Deixá-las ser significa não violar esse segredo: manter-se em «abertura para o secreto» [*Offenheit für das Geheimnis*] das coisas técnicas (GA 16, p. 528). Ora, «se o estar à vontade com as coisas e o estar aberto ao secreto crescerem em nós, então poderemos chegar a um caminho, que nos leve a um solo e fundo novos. Neste solo, poder-se-á criar obras duradouras e que elas lancem novas raízes». (GA 16, p. 529)

Neste pequeno excursão, o estar-se no mundo com as coisas, sossegado e à vontade, completa o que naquele outro, que inicialmente acompanhamos em passeio pelo caminho do campo, e que fomos definindo como bom humor. São os dois lados, creio, de uma mesma moeda: *Gelassenheit* e *Heiterkeit* são formas complementares<sup>20</sup> de entender o viver quotidiano, na sua simplicidade, à margem tanto da urgência do *stress* como da enfadonha rotina, da ocupação e da preocupação nos seus excessos. Expressam, de

<sup>18</sup> Reproduzo a passagem: «in der Gelassenheit in der wir in die Gegnet gehören, die ihre eigenes Wesen noch verbirgt. [...] Die Gelassenheit zur Gegnet ahnen wir als das gesuchte Wesen des Denkens» (GA 77, p. 142)

<sup>19</sup> Para o místico alemão, *Gelassenheit* era atitude de abandono ou renúncia à vontade própria, para, humildemente, deixar-ser a vontade divina, unindo-se anímicamente a esta, recebendo-a como *gratia operans*. Esta atitude (modo de relação da alma para com as coisas) deixa-as ser o que elas são e, dessa maneira, oferece à alma uma morada, permite-lhe que repouse entre elas, sem forçá-las como objectos de desejo. À margem da reflexão teológica, que Heidegger não recolhe aqui, é, pois, também neste contexto da morada entre as coisas, deixadas ser no que são, que surge a menção desta atitude no *Feldweg-Gespräch*, com a sua dupla caracterização como abdicação do querer próprio (*Ablassen vom Wollen*) e como consentimento comprometido (*Sich einlassen und Zulassen*) enquanto querer o não-querer. (v. GA 77, p. 106; p. 108-109)

<sup>20</sup> A língua alemã guarda esta complementaridade na expressão corrente «*gelassene Heiterkeit*», que aglutinando o sentido de ambos os vocábulos, o reitera e intensifica no que poderíamos traduzir pelo «à vontade bem disposto» ou pelo «bom humor sereno». Wilhelm Schmidt, numa breve apresentação do seu livro *Philosophie des Lebenskunst* (1998), chama a atenção para esta proximidade e eutímia, ao sublinhar que «a boa disposição [*Heiterkeit*] assenta no estabilizar-se da alma, que consegue manter o equilíbrio no meio da tempestade e libertar-se do cuidado angustiado e até mesmo do medo da angústia». V. Schmidt, 1999.

certo modo, o *carpe diem* na sua tranquila aceitação «das coisas como elas são», ironicamente encaradas e vividas sem ênfase nem escaradão.

O cuidado, que em *Ser e Tempo* aparecia no seu significado mais formal – como dinâmica temporal estruturante da acção – mostra-se agora nos seus detalhes vívidos<sup>21</sup>. Assim, sem perder a dimensão de movimento estruturalmente articulado, o cuidado ganha o espaço-tempo da terra em que vivemos e do solo que pisamos, mostra-se na tradição que nos transe e que projectamos (ou não) no a-vir que, aventurando-nos, acolhemos e desenvolvemos.

No ensaio sobre Hölderlin acima citado, que interpreta o texto da elegia «Heimkunft – Regresso a casa» (escrito em 1943 e pronunciado em 1944), Heidegger pergunta-se «que é a alegria?» E responde:

A alegria, o alegrar ou animar alguém (*Aufheiterung*) é o poeitar, pois o regressar a casa consiste, primeiro que nada, no poeitar. Esta elegia não é um poema sobre o voltar a casa; enquanto poesia, é ela mesma o regresso a casa. [...] Poeitar significa ser em alegria (*Freude*), protegendo na palavra o segredo da proximidade do jubiloso (*Freudigste*). [...] Por isso, para que esta fique protegida, a palavra poética tem de cuidar que o que nela se saúda não se perca rapidamente no alegre, e que o saudado o seja sobriamente, salvando-se a si mesmo. Assim, [...] sob a figura da alegria, o que chega é o cuidado. Assim, pois, a alegria do poeta é, na verdade, o cuidado do cantor, cujo cantar protege o jubiloso como salvo e deixa que o que procura seja guardado na proximidade (GA 4, p. 25).

Talvez nesses anos de guerra, não fosse fácil chegar à alegria na experiência do quotidiano em sobressalto, pelo que talvez a salvação do fundo afectivo da existência, no meio de toda a devastação, só fosse pensável por Heidegger como um regresso fático à aldeia, à casa da infância, alimentado pela leitura do poeta da poesia, do cantor da origem. Refúgio, porém, nada romântico, antes atribulado, ameaçado e, portanto, necessariamente preocupado. O ponto de vista inicial, em que a situação hermenêutica se aclara, é o do cuidado preocupado e ocupado. É nessa perspectiva que se desenha o horizonte de vida e dos possíveis projectos. Porém, a torção da preocupação em ironia ou doçura é sempre ainda possível, e pode dar-se, se não se perdeu ainda a proximidade com o simples, que habita, secretamente, o coração de alguns, que possuem esse dom. Mesmo para esses, que possuem esse dom, a atribulação da crise global constitui o horizonte de vida em situações limite.

Ora, é na precariedade da existência em risco que o sentido profundo do limpo, claro e aberto, pode ser comemorado, saudosamente saudado, como jubiloso – termo que escolhemos para traduzir das *Freudigste*, na sua diferença, neste texto, relativamente ao meramente alegre [das *Freudige*]. O júbilo distingue-se da alegria sentimental como o fenómeno do mero epifenómeno, a experiência de fundo da emoção superficial na sua volubilidade contextual. Esta intimidade afectiva, enquanto resposta ao ser, é o que constitui, talvez, o cerne mais íntimo, para que a boa disposição e o à-vontade remetam, enquanto manifestações temperamentais ou atitudes. Ainda em comentário literal a Hölderlin, nas lições de 1942 sobre o hino *Der Ister*, em que a terra natal é

<sup>21</sup> Numa das escassas incidências do termo *Heiterkeit* em *Ser e Tempo*, este contraste e co-pertença entre o ontológico e o óntico aparece belamente formulado, ao esclarecer-se que não pode entender-se o cuidado da ocupação quotidiana reduzindo-o a acepções ónticas como «fatigoso» ou «pardo» ou «assistência social», e acrescentando que tais casos, tal como o «desleixe» [*Sorglosigkeit*] e a boa disposição [*Heiterkeit*] só são compreensíveis no quadro ontológico do cuidado como ser do *Dasein*. O apontamento parece-me importante pela clara colocação de *Heiterkeit* como uma possibilidade óntica de manifestação da dinâmica estrutural e temporal do cuidado, ontologicamente prioritária. (GA 2, p. 56)

comemorada no seu carácter mais íntimo e próprio, mais acolhedor e sereno, Heidegger recolhe o sentido desta alegria:

«As nossas flores» e, com o mesmo tom, «a sombra das nossas florestas» – eis o que é de casa [*Heimische*] e, por isso, o que dá alegria [*Erfreudende*]. A alegria é o dar abrigo e o abrigo da volta ao lar no que é próprio. [...] A alegria assume o ser estranhamente de casa [*das unheimische Heimischwerden*]. A alegria é acolhimento [*Empfang*], que na sua clara tranquilidade, como que sem dar por isso, assume o que é estranho e o traz para casa (GA 53, p. 167).

Neste plexo de tonalidades e matizes, em que predomina o sentido do recebimento acolhedor, que assume no próprio o que, se não, seria estranho, a alegria une-se, num sorrir tranquilo ou festivo<sup>22</sup>, à claridade limpa, que não deslumbra nem assombra, mas apenas deixa chegar à proximidade o que vem ao encontro. Na verdade, a tríade *Freude – Heiterkeit – Gelassenheit* descreve fenomenologicamente o que poderíamos chamar o acolhimento do ser na sua sobriedade e plenitude: o «como» da sua chegada e do seu segredo.

## Conclusão

Podemos, talvez, terminar com uma hipótese interpretativa. É a seguinte:

Da mesma maneira que o tédio, nas Lições de 1929 (GA 29/39), aparece descrito como a *Grundbefindlichkeit* do quotidiano contemporâneo na civilização urbana – que nessa época, Heidegger ainda não designara como *Ge-Stell* – e que o *stress*, estudado com detalhe nos Seminários de Zollikon (GA 89), consiste numa sua forma extrema na época da globalização medializada; talvez a *boa disposição* seja, para o Heidegger do final da guerra e no longo pós-guerra, a *via privilegiada* do cuidado e da cura para, em plena idade cibernética, contornar o sistema e refazer a primitiva harmonia da relação homem-Ser, na plena autenticidade da sua origem. Cuidar de si e de aqueles com quem se convive na terra, que a todos acolhe, com a serena alegria de estar no nosso mundo, entre as coisas e pessoas de que gostamos e com as quais nos sentimos à vontade e com quem podemos sorrir e gracejar. Estar privado disto – a experiência profunda do que nos falta e só possuímos como privação – é, então, estar doente. O que, na actual experiência da pandemia, se torna muito claro e tem uma ampla ressonância social, marcando o carácter de estar exposto à privação como próprio da própria condição humana, tanto individual como colectivamente.

Talvez – poderíamos contrapor a esta hipótese – seja mais fácil encontrar esta reconciliação com o mundo da lida quotidiana na experiência saudosa da terra-natal, da região de encontro não virtual, hoje tão marginal à nossa experiência de vida nas grandes urbes, em que quase todos nós temos o nosso lar. Não é, porém, impossível facticamente, aqui e agora: nem o sorriso irónico, nem o servir-se de um automóvel ou de um computador, sem lhe dar mais importância que a de serem peças importantes na nossa

<sup>22</sup> Noutros textos, em que o acento é posto no carácter festivo do encontro com a natureza e com os humanos, a alegria e o luto podem entrançar-se numa mesma comemoração do ser-uns-com-os-outros. Veja-se, a este propósito, a interpretação de Hölderlin por Coriando (2002, p. 192 ss.), em clave de «harmonia» [*Einklang*], e a demorada análise de R. Walton (2015, p. 155 ss.) da intimidade e do sagrado na alegria e no luto. Deixo de fora, no presente texto, estas importantes conotações, por me parecerem menos directamente ligadas à temática central da *Heiterkeit*, tal como aparece lançada em *O caminho do campo*. Não são, porém, alheias ao horizonte ou atmosfera da boa disposição.

labuta diária, e sem nos reduzirmos à nossa dependência delas, no nosso dia-a-dia. E, embora não possamos não prestar atenção ao que dizem os *media*, na nossa civilização tecnológica, podemos escapar ao seu controle, contrastando informações; sofrendo, muitas vezes, com o que tiramos a limpo desse contraste, mas rindo também, outras vezes, do que é ridículo ou do que é agradável e divertido. Em qualquer caso, sem sentimentalismo. Apenas no exercício desprezioso do bom humor, comunicativo e crítico, afectuoso e simples. Como quem desfruta de uma reunião de amigos, depois de um longo dia, e de poder sair com eles para tomar algo.

O que, na actual circunstância de confinamento e pandemia, não seria possível. Ora, se isso, hoje, não se nos mostra como doentio ou como um atentado à nossa liberdade, alerta-nos, pelo menos, para que é nossa condição não estarmos totalmente sossegados, *gelassen*, nesta floresta virtual. Mas já Rilke (2002, p. 38-39) dizia, com palavras cuidadas, na sua primeira Elegia, que até «os argutos animais sabem já, que nós não nos sentimos muito confiantes nem à vontade no mundo interpretado» (*verlässlich zu Haus in den gedeuteten Welt*).

## Referências

- ARJAKOVSKY, Philippe (2013). “Joie”, in ARJAKOVSKY, P. et al. (ed.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf, pp. 688-691
- BORGES-DUARTE, Irene (2019). “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”, en *Natureza Humana*, v. 21, nº 1 (Dossier Heidegger), pp. 34-53.
- CORIANO, Paola-Ludovika (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- DUQUE, Félix (2002). “Teoría de las tonalidades afectivas”, in: *En torno al Humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Barcelona: Tecnos, pp. 41-66.
- FÉDIER, François (2013). “Humour”, in: ARJAKOVSKY, P. et al. (ed.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf, pp. 639-641.
- GANDER, Hans-Helmuth (1994). “Grund- und Leitstimmungen in Heideggers «Beiträge zur Philosophie»”, in *Heidegger Studies*, 10, pp. 15-31.
- HAN, Byung Chul (1996). *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*. München: Fink.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 4, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981
- HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Was heisst Denken?* [1951/1952]. Ed. P.L. Coriando. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*. Ed. H. Heidegger. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Rede und anderen Zeugnisse eines Lebensweges*. Ed. H. Heidegger. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/30]. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 43, *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*. Ed. B. Heimbüchel.

- Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, Martin, GA 53, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* [1942]. Ed. W. Biemel. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 73.1 e 2, *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, GA 75, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*. Ed. C. Oschwadt. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 77, *Feldweg-Gespräche*. Ed. Ingrid Schüssler. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 80.2, *Vorträge (1935-1967)*. Ed. G. Neumann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2020.
- HEIDEGGER, Martin, GA 89, *Zollikonener Seminare*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2018.
- HEIDEGGER, Martin, GA 96, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefie 1939-41)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 97, *Anmerkungen I-V. (Schwarze Hefte 1942-48)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2015.
- KIENZLER, Wolfgang (2008). Kuinzige – Heideggers Umgang mit einem Wort. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33, 191-194.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980). *Ecce Homo*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. [KSA] COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hrgr.), Bd. 6. Berlin: W. de Gruyter.
- ORTEGA Y GASSET, José (1997). “¿Qué es filosofía?”, in *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, vol. VII. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, pp. 275-421.
- OTT, Hugo (1997). “Martin Heidegger – Eine Biographie mit Brüchen”, In HAPPEL, M. (Hrsg.). *Heidegger – neu gelesen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 8-21.
- PASQUALIN, Chiara (2017). “O fundamento afetivo do cuidado na filosofia de Heidegger”, in BORGES-DUARTE; SYLLA; CASANOVA (Org.), *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, pp. 257-291.
- PASQUALIN, Chiara (2020). “Das Vorprädikative als das Pathische. Ein Vergleich zwischen der «grossen Stille» bei Heidegger und dem «Sagen» bei Lévinas”, in PASQUALIN; SFORZA (Hrsg.). *Das Vorprädikative. Perspektiven im Ausgang von Heidegger*. Freiburg/München: Alber, pp. 237-264.
- REIS, Robson Ramos dos (2009). “Heidegger e o enigma da comédia”, in *Philosophos*, v. 14 n° 2, pp. 115-161.
- RICHARDSON, William (2003). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- RILKE, Rainer Maria (2002). *As Elegias de Duino*. Ed. bilingue e trad. de M. T. Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim.
- SCHMID, Wilhelm (1998). *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp.
- SCHMID, Wilhelm (1999). “Heiterkeit. Rehabilitierung eines philosophischen Begriffs”, in *Zeit Online*. Consultado em 3/08/2020.
- SÉNECA, L. A. (1943). “De la tranquilidad de ánimo”, in *Tratados Morales*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 63-93.
- WALTON, Roberto (2015). “Intimidad, consonancia y reunión originaria de los templos”, in *Studia Heideggeriana*, vol. IV, pp. 145-176.
- XOLOCOTZI, Ángel (2007). *Subjetividad radical y Comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Barcelona: Plaza y Valdés.