



## PÁTHOS E DISPOSIÇÕES FUNDAMENTAIS: AS TONALIDADES AFETIVAS NA FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER

Páthos and fundamental dispositions: affective tonalities in Heidegger's phenomenology

Nathalia Claro Moreira  
UERJ

Fabrício Santiago Almeida  
UFMS

**Resumo:** O presente artigo propõe uma análise fenomenológica das tonalidades afetivas no pensamento de Martin Heidegger. Em oposição à abordagem tradicional das ciências ónticas, a fenomenologia heideggeriana investiga a relação entre os afetos e o *Dasein* como condição essencial para a experiência de mundo, explorando a maneira pela qual o *Dasein* se revela em sua manifestação imediata, ontologicamente disponível ao estar-afetado. Para acessar o significado de *Stimmung* em Heidegger, o estudo rastreia a origem do termo grego *páthos* em Aristóteles e a apropriação feita por Heidegger em suas preleções de 1924, culminando na analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*. Em seguida, o artigo explora como a temática dos afetos foi reorientada na virada de Heidegger, especialmente em sua radicalização da história do ser, conforme exposto nas preleções de 1929 e em *Contribuições à Filosofia do Acontecimento Apropriador*. Conclui-se que Heidegger, a partir de sua leitura de Aristóteles, reconheceu o *páthos* como base de sua hermenêutica, vendo-o como o solo originário do *logos*, que dinamiza o *Dasein* em sua existência histórica e mundana. Em sua fase tardia, Heidegger reorientou a analítica dos afetos, compreendendo que estar disponível aos afetos é um encontro fundamental com o ser, que alterna entre retraimento e doação. No âmbito do pensamento onto-histórial, Heidegger trouxe discussão do estar-afetado para um campo mais originário, analisando a estrutura da atmosfera existencial em que o ser é historicamente afinado por uma tonalidade afetiva fundamental (como o tédio profundo que caracteriza a era da maquinção) e aberto como horizonte de manifestabilidade dos entes na totalidade.

**Palavras-chave:** Tonalidades afetivas. Páthos. Heidegger. Aristóteles.

**Abstract** The present article proposes a phenomenological analysis of the affective tonalities in Martin Heidegger's thought. In contrast to the traditional approach of ontic sciences, Heideggerian phenomenology investigates the relationship between affects and *Dasein* as an essential condition for world experience, exploring how *Dasein* reveals itself in its immediate manifestation, ontologically available to being-affected. To access the meaning of *Stimmung* in Heidegger, the study traces the origin of the Greek term *páthos* in Aristotle and its appropriation by Heidegger in his lectures of 1924, culminating in the existential analytics developed in *Being and Time*. The article then explores how the theme of affects was reoriented in Heidegger's turning, particularly in his radicalization of the history of being, as presented in the 1929 lectures and in *Contributions to Philosophy: From Enowning*. It concludes that Heidegger, drawing on his reading of Aristotle, recognized *páthos* as the foundation of his hermeneutics, seeing it as the original ground of *logos*, which dynamizes *Dasein* in its historical and worldly existence. In his later phase, Heidegger reoriented the analytics of affects, understanding that being open to affects is a fundamental encounter with being, alternating between withdrawal and giving. Within the framework of onto-historical thought, Heidegger brought the discussion of being-affected into a more original field, analyzing the structure of the existential atmosphere in which being is historically attuned to a fundamental affective tonality (such as the profound boredom characterizing the age of machination) and open as a horizon of manifestability of beings in totality.

**Keywords:** Moods. Páthos. Heidegger. Aristotle.

## INTRODUÇÃO

A finalidade primordial de uma análise fenomenológica sobre o estar-afetado (*Gestimmtsein*) não reside na explicitação ou na categorização de fenômenos psíquicos. Em um contexto contemporâneo, caracterizado pela preponderância da ciência cognitiva e da neurociência, a filosofia, de fato, não se configura como o campo mais adequado para tal investigação. Em contraste, o presente artigo propõe uma abordagem fenomenológica, voltada para a investigação do modo como os afetos afinam e revelam o significado de nossa existência intramundana e epocal, através da filosofia de Martin Heidegger.

Na perspectiva fenomenológica, o *páthos* abrange uma multiplicidade de fenômenos que compartilham a característica essencial de não se reduzirem a estados mentais. Conforme ressaltado por Marcelo Lopes (2023), essa abordagem se diferencia radicalmente da concepção tradicional da filosofia da mente e da psicologia, que restringem as emoções a processos psíquico-fisiológicos. Nesse cenário, a fenomenologia de Heidegger não se limita à experiência ôntica, mas traça conexões entre a ampla gama de fenômenos afetivos e as vivências cotidianas do ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*).

Desde sua obra inaugural, *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), Heidegger descontruiu a concepção tradicional do ser humano como um sujeito incondicionado pela vontade. O *Dasein* — conceito central da filosofia heideggeriana, comumente traduzido como "ser-aí" — não se refere ao sujeito cartesiano, mas a uma existência lançada (*Geworfenheit*) no mundo. Esse "estar-lançado" caracteriza o *Dasein* como ontologicamente aberto ao mundo, constituído por ele e nele imerso; nesse estado, o *Dasein* se dirige para o mundo e assume a sua condição de ser-no-mundo, com a inevitabilidade de ter que existir a despeito de suas decisões.

A disposição (*Befindlichkeit*) aos afetos, nesse sentido, foi descrita por Heidegger como uma determinação ontológico-existencial que implica tanto na responsabilidade do *Dasein* de ser — já que ele não pode evitar sua existência — quanto na abertura ao mundo, que lhe permite conhecê-lo e estar em relação constante com ele. Nesse horizonte remissivo, os afetos se revelam como expressões factuais de uma estrutura ontológica já configurada dentro de um contexto histórico e mundano: a disponibilidade fundamental de estar-afetado em uma tonalidade afetiva (*Stimmung*).

Assim, o *Dasein* experimenta o mundo por meio dos afetos, que, em consonância com a interpretação de Heidegger da terminologia aristotélica, é uma apropriação de sua leitura sobre o *páthos* em Aristóteles. Nesse contexto, a *Stimmung* é a estrutura de receptividade pelo qual o *Dasein* comprehende tanto seu próprio ser quanto o mundo ao seu redor que é matizado pelas paixões — manifestações ôntico-ontológicas das crises na estrutura existencial subjacente. É fundamental destacar que o estar-afetado é ontologicamente relacionado à disposição compreensiva (*Befindlichkeit*) que revela o mundo de sentido em que o *Dasein* se encontra imerso. Portanto, os afetos intramundanos não constituem o fundamento da existência, mas são reflexos de uma disposição já estruturada que possibilita ao *Dasein* vivenciar o mundo de tal modo a cada instante.

Desse modo, Heidegger não se ocupa de estados anímicos como afecções psicológicas individuais, mas de disposições fundamentais que conformam certas paixões, as quais moldam a existência como um todo, em uma relação temporal e histórica com o mundo. A angústia e o medo, conforme será analisado, não são meramente estados psicológicos, mas modos ontológicos que revelam a estrutura do ser-no-mundo em diferentes contextos. Cabe salientar que, no período onto-historial, posterior à virada de seu pensamento (*Kehre*), Heidegger deslocou a compreensão do *Dasein* individual para o horizonte histórico do ser, de modo que a temática da *Stimmung* passou a ser interpretada como uma possibilidade fundamental de desenvolvimento do ente na totalidade, em uma época marcada pelo pensamento calculador e pela perda do vínculo histórico com o ser. Embora seu pensamento tenha sofrido transformações, é possível afirmar que a questão das tonalidades afetivas acompanhou Heidegger ao longo de toda sua trajetória filosófica. Nesse sentido, este artigo visa examinar a análise fenomenológica do estar-afetado em

susas diferentes fases, traçando um percurso pelo desenvolvimento dessa temática ao longo da obra do filósofo.

É importante observar que na introdução histórica de Heidegger ao conceito de *páthos*, o filósofo retomou um debate anterior presente em uma longa tradição filosófica que se estende de Aristóteles a Lutero. A originalidade de Heidegger, no entanto, foi demonstrar como uma tonalidade afetiva básica, como o medo, torna nossa existência coletiva concreta e nos movimenta em uma rede discursiva contingente, enquanto uma tonalidade fundamental, como o tédio profundo, é capaz de descerrar o ente da sedimentação histórica do mundo. Para tecer seu argumento, Heidegger se apropriou da discussão sobre o *páthos* presente nos escritos de Aristóteles, nos livros da *Metafísica*, da *Ética* e, sobretudo, da *Retórica*. Heidegger utilizou ainda de aportes da filosofia de Lutero, como a obra *Sermo de poenitentia*, dos escritos de Santo Agostinho, *De civitate Dei*, de Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, dentre outras referências (Gross, 2005).<sup>1</sup>

Por falta de espaço, no entanto, buscamos situar a genealogia do debate heideggeriano apenas em Aristóteles, perfazendo a interpretação do filósofo alemão na obra *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica* (*Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*). Em seguida, buscamos aprofundar a análise sobre o temor e a angústia em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*). Por fim, buscamos compreender como a temática se relacionou com a virada de Heidegger na abordagem sobre o descerramento dos mundos históricos em *Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo – Finitude – Solidão* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*) e sobre a tonalidade afetiva fundamental do outro início na obra *Contribuições a Filosofia – Do Acontecimento Apropriador* (*Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis*).

### 1. *Páthos* em Aristóteles e a passagem para a disposição (*Befindlichkeit*) em Heidegger

No verão de 1924, Heidegger ministrou uma série de palestras na Universidade de Marburg sobre a filosofia de Aristóteles que foram reunidas sob o título *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*. Segundo Daniel Gross (2005), similar aos cursos sobre Nietzsche, essas palestras podem ser encaradas como uma propedêutica para a analítica existencial que Heidegger desenvolveu em *Ser e Tempo* e em trabalhos posteriores. Na apreciação de Gross (2005), Heidegger extraiu da *Retórica* uma lista de conceitos que constituíram o seu projeto de uma ontologia fundamental, tais como ser-com (*Mitsein/Koinonia*), crença (*Glaube/Doxa*), tonalidade afetiva/disposição (*Stimmung/Befindlichkeit/Páthos*), instante (*Augenblick/Kairos*), êxtase (*Ekstasis*), medo (*Furge/Phobos*), discurso (*Rede/Logos*), decisão (*Entschluß/Krisis*), dentre outros.

Para Heidegger, somos ser-no-mundo na medida em que conseguimos criar contextos compartilhados com entes intramundanos, articular nossos medos e desejos, deliberar e julgar conforme os parâmetros adequados ao nosso tempo, e agir de modo significativo em um mundo de preocupações comuns. Nesse sentido, Heidegger (GA 18, 2002/2009) não concebeu a linguagem como um meio idealmente transparente de comunicação, nem como um sistema arbitrário de diferenças. Em vez disso, ele a interpretou de forma discursiva, entendendo a hermenêutica como enraizada em um horizonte prescritivo de mundo. A esse respeito, esclareceu Michael Inwood (2002, p. 99): “Eu só posso interpretar as coisas em função dos conceitos à minha disposição. Eu posso ver algo como um apetrecho; mas não como um violino, se me falta o conceito de um violino”.

<sup>1</sup> GROSS, Daniel M. Introduction: Being-Moved: The Páthos of Heidegger's Rhetorical Ontology. In: GROSS, Daniel M. & KEMMAN, Ansgar (Eds.). Heidegger e Rhetoric. New York: State University Press, 2005, p. 01-47.

<sup>2</sup> INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

Assim, portanto, Heidegger utilizou a estrutura discursiva aristotélica sobre o sujeito para mostrar que o *Dasein*, em seus diversos modos de compreensão cotidiana, interage de forma conjunta e estável com os entes intramundanos, revelando as nuances de sua contingência. No entanto, é crucial destacar que, em Aristóteles, o conceito de “sujeito” não equivale à noção cartesiana. Em vez disso, está relacionado a um substrato com capacidade receptiva, seja para o pensamento, para uma afecção ou afeto, ou, como Aristóteles descreve, uma “alteração” específica (Libera, 2013)<sup>3</sup>.

Portanto, antes de compreendemos a apropriação de Heidegger sobre a filosofia aristotélica a partir de sua própria obra, é necessário retrocedermos aos textos do estagirita. Segundo o *Index Aristotelicus* de Hermann Bonitz (1955 [1870] p. 555-557)<sup>4</sup>, há, pelo menos, cinco significados de *páthos* nas obras de Aristóteles que necessitam ser avaliados. O primeiro sentido de *páthos* no dicionário de Bonitz surge como *paschein* e se relaciona ao *ergon*, o resultado no qual o processo de ser agido encontra sua conclusão. Como explica Marjolein Oele (2012)<sup>5</sup>, que nesse contexto, *paschein* é uma categoria que sinaliza o movimento passivo, ou seja, estar sendo afetado por algo, cujo antônimo é o conceito *poiein*, que indica movimento ativo. No livro III da *Física*, Aristóteles utiliza *paschein* para discutir como o processo passivo de ser ensinado encontra seu fim na aquisição de conhecimento entre aprendiz e professor (*Física* III.3, 202a21-202b22) “Se o ensinar e o aprender são o mesmo também o será a ação e a paixão, e o ensinar será a mesma coisa que aprender e o agir que o ser afetado, assim necessariamente o professor será aprendiz de tudo que ensina e o producente afetado” (*Física* III, 202b22/2019, p. 119).<sup>6</sup>

No segundo sentido, *páthos* está relacionado ao conceito metafísico de coisa subjacente, isto é, *hypokeimenon*, sendo usado muitas vezes como sinônimo de *symbēkos*, ou seja, qualidade incidental. No livro I de *Da Alma* (I.1, 402a8-9), Aristóteles distinguiu a natureza e *ousia* da alma de seus atributos incidentais: “Procuraremos, pois, ter em vista e conhecer a sua natureza e a sua essência e ainda aquilo que a acompanha. Destas coisas, umas parecem ser paixões exclusivas da alma, e outras pertencer, por meio dela, também aos animais” (*Da Alma*, I.1, 402a8-9, 2010, p. 31). Da mesma forma, no livro IX da *Metafísica*, Aristóteles distinguiu as paixões, as *pathē* que devem ser diferenciadas do sujeito que adquire ou perde seus atributos (*Metafísica*, IX.7, 1049 a27): “De fato, é nisto que diferem o entre si o “de que” e o “subjacente”: por ser ou não ser um certo isto. Por exemplo: para as paixões, o subjacente é um homem, ou um corpo ou uma alma, ao passo que são paixões o musical e o branco (...”).

Em seu terceiro sentido, *páthos* adquire significado em relação à alteração, *alloiosis*, representando a qualidade mutável do ente. Por exemplo, a frieza de uma pedra é um *páthos*, pois pode ser alterada para seu oposto, ou seja, para o calor. “Dado que as mudanças são quatro, ou segundo o “algo”, ou de qualidade, ou de quantidade ou de lugar – geração e corrupção, sem mais, são a mudança segundo o “isto”; crescimento e definhamento, a mudança de quantidade; alteração, a mudança de característica, e locomoção, a mudança de lugar – as mudanças se dão nessas contrariedades particulares” (*Metafísica*, XII. II. 1069b 7, 2005, p. 203)<sup>7</sup>. No entanto, segundo Oele (2012, p. 140), *páthos* não é apenas a qualidade com relação a qual uma coisa pode alterar-se, mas é também uma qualidade com relação a qual algo está visivelmente mudando.

No quarto sentido, as mudanças prejudiciais associadas a *páthos* referem-se aos infortúnios e as dores que acontecem em grande escala, como aqueles retratados na tragédia grega. “Incluído no segundo sentido de *páthos*, encontra-se especialmente os

<sup>3</sup> LIBERA, Alain. Arqueologia do Sujeito: nascimento do sujeito. Tradução de Fátima Conceição Murad. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013.

<sup>4</sup> BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicus* [1870]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955, p. 555-557.

<sup>5</sup> OLE, Marjolein. Heidegger's Reading of Aristotle's Concept of Páthos. *Philosophy*, n. 18, p. 01-26. 2012. Disponível em: <http://repository.usfca.edu/phil/18>. Acessado em 26 de fevereiro de 2024.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume I, II e III. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

movimentos e alterações prejudiciais, e desses, sobretudo, os prejuízos dolorosos. Enfim, denomina-se *páthē* os grandes e cruéis infortúnios" (Metafísica V, 21, 1022b, p. 27-28). Os *páthē*, segundo Judenice Costa (2015)<sup>8</sup>, não são apenas quaisquer sofrimentos, mas condizem a grandes aflições, avassaladoras e totalmente desproporcionais, como ser privado de filhos. Na quinta categoria, *páthos* é considerado como *animia perturbatio*, conforme discutido na Retórica de Aristóteles. Nessa interpretação final, *páthos* é entendido como um afeto doloroso ou prazeroso da alma, relacionado às fontes de mudança que influenciam os julgamentos das pessoas (Retórica II.1, 1378a20-21)<sup>9</sup>.

Em geral, pode-se resumir que o *páthos*, em Aristóteles, é uma qualidade contingente, uma marca de assimetria na proposição que define o sujeito. Na apreciação de Costa (2015), há uma afinidade entre os sentidos apresentados na Metafísica, como movimentos prejudiciais e dolorosos, e os sentidos retratados na Retórica, como sentimentos acompanhados de prazer e dor. Em ambas as obras, *páthos* está relacionado ao movimento e à alteração. No caso da Retórica, a abordagem de Aristóteles enumera diferentes tipos de paixões, circunscrevendo-as ao âmbito dos eventos psicológicos relacionados aos estados desiderativos, indicando que elas ocupam um papel central nas ações humanas.

Ou seja, o *páthos* é a disposição às manifestações da diferença irredutível e ontológica dos homens. É importante destacar que na filosofia aristotélica, as paixões constituem valor ambíguo, pois se por um lado são um sinal de uma diferença a ser superada na identidade do sujeito, por outro lado, elas representam a expressão da liberdade e ação, o que impede o sujeito de ser reduzido a apenas um predicado. Essa dualidade demonstra a complexidade do papel do *páthos* na construção da identidade, pois este introduz uma ordem proposicional. De acordo com a visão aristotélica, portanto, a natureza do sujeito é um processo de devir autofinalizado, e o *páthos* desempenha um papel na atualização e conhecimento dessa natureza.

Para Meyers (2000),<sup>10</sup> as mais diversas paixões são o lugar do humano, da contingência e da alternativa, associada ao campo do humano e de suas prioridades específicas, que se desdobram no desenvolvimento natural. Desse modo, Aristóteles descreve as paixões como um obstáculo que enfrenta a ética, pois a moral está vinculada a uma escolha justa capaz de transformar a paixão em virtude (*areté*). Além disso, as paixões são o lugar do outro, da alteridade que introduz a possibilidade de algo diferente do que somos - verdadeiro palco do drama humano. Como escreveu Aristóteles na Retórica:

As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudanças nas pessoas, fazem variar seus julgamentos e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários. Devem-se distinguir, relativamente a cada uma, três pontos de vista, quero dizer, a respeito da cólera, por exemplo, em que estado estão as pessoas em cólera, contra quem habitualmente se encolerizam e por quais motivos. De fato, se conhecêssemos apenas um ou dois desses pontos de vista, mas não todos, seria impossível inspirar a cólera; o mesmo acontece com as outras paixões. Assim, pois, como demos as premissas relativas às matérias, o mesmo no caso das paixões, distinguindo-as segundo a maneira referida (Retórica, II. I, 1378a 21-22)

Para o estagirita, as paixões deveriam ser apreendidas como a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com os outros. É importante destacar que no livro II da Retórica, Aristóteles listou quatorze paixões, sendo elas: cólera, calma, temor, segurança (confiança, audácia), inveja, vergonha, impudência (falta de pudor, de

<sup>8</sup> COSTA, Judenice. *O conceito e a caracterização de páthos na Retórica de Aristóteles*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). 159 f. Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Livro II da Retórica. Prefácio de Michael Meyers. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>10</sup> MEYERS, Michael. Prefácio: Aristóteles ou a retórica das paixões. In: ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Livro II da Retórica. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

vergonha), amor, ódio, compaixão, favor (obsequiosidade), indignação, desprezo e emulação. Aristóteles as reflexiona dentro do caráter de reciprocidade das relações humanas, como paixões-respostas a imagem que os outros produzem de nós. Afinal, é na dinâmica de uma comunidade, por meio da reciprocidade e da interação entre os indivíduos que se estabelece o terreno fértil para o surgimento das paixões. Mesmo diante das diferenças individuais, os seres humanos compartilham uma preocupação coletiva em busca de um Bem definido como a ordem pública. Dentro desse contexto comum, a liberdade é exercida, e as expressões das diferenças tornam-se essenciais para a identidade da *pólis*.

Nesse sentido, em Aristóteles, as paixões, embora contingentes, revelam algo intrínseco ao sujeito, integrando-se à sua individualidade. Simultaneamente, conduzem à exclusividade e à possibilidade de ser, representando a substancialidade da existência humana. Assim, as paixões desempenham um papel crucial na classificação dos indivíduos, revelando-se como um reservatório de expressões espirituosas onde o particular se mescla a uma forma de universalidade, caracterizada pelo bom senso e pelo senso comum. Ou seja, as paixões são estados de alma dinâmicos e reversíveis, refletindo a identidade que se expressa continuamente na interação com os outros, contribuindo para o equilíbrio social e garantindo constância na variedade de papéis que o outro assume na sociedade. Por outro lado, Aristóteles destacou na *Retórica* que as paixões não deveriam ser simplesmente aceitas como são; ao contrário, elas representam respostas às complexidades da identidade e da alteridade, devendo ser negociadas em prol do bem-comum, evitando-se provocar desequilíbrios. Assim, para Aristóteles, as paixões se revelam como respostas intrincadas às nuances das relações humanas na comunidade.

## 2. Os significados fundamentais do *páthos* segundo Heidegger

Heidegger aborda especificamente a temática do *páthos* em Aristóteles nos seminários de verão ministrados durante 1924, em Marburg. Em geral, em sua análise, Heidegger destacou uma ampla variedade de significados, distinguindo, no entanto, três significados fundamentais (*Grundbedeutungen*). Esses três sentidos são: a) o significado imediato do *páthos* como qualidade mutável; b) o significado ontológico de *páthos* como “ser afetado” (*paschein*); e (3) o significado de *páthos* como qualidade mutável do mundo da vida, que Heidegger traduziu por *Leidenschaft* (Heidegger, GA 18, 2002/2009, p. 114). Nesta última interpretação, *páthos* é compreendido por Heidegger como uma paixão potente.

Marjolein Oele (2012) observa que Heidegger condensou as cinco esferas de significado de Bonitz em três, omitindo as esferas de significado do *páthos* como atributo e sofrimento doloroso. Segundo Oele (2012), na classificação tripartida de Heidegger, há uma ênfase hierárquica, na qual o sentido de *páthos* como uma emoção poderosa é primordial em relação aos outros significados. Isso remete ao fato de que Heidegger buscou denotar que *páthos*, como *Leidenschaft* encontra-se fundamentado em um contexto muito mais amplo que o estreito domínio da psicologia, se estendendo no domínio mais amplo do ser e da estrutura ontológica do *Dasein*.

Para tanto, Heidegger (GA 18, 2002) argumentou que o movimento dinâmico expresso pelo *páthos* não é incidental para a existência humana, mas sim é o “como” pelo qual o ser se realiza. Para fundamentar essa perspectiva, Heidegger registrou que o significado de *páthos* está diretamente ligado ao fato de ser “aquilo que advém” na alma, nos termos de Aristóteles, ser “*ginomai*”. Ou seja, “o *páthos* pertence àquilo que emerge na alma” (Heidegger, GA 18, 2002/2009, p. 246). Desse modo, Heidegger sugeriu que o *páthos* é uma forma de “tornar-se da alma” e, por extensão, do ser. Assim, o *páthos* não é apenas uma maneira de se tornar, mas uma das formas do tornar-se do ser, de modo que Heidegger conclui que o *páthos* é uma determinação-de-ser (*Bestimmung des Seins*), uma maneira do próprio ser, pois em sua relação com *paschein* significa “ser no sentido de ser movido” (Heidegger, GA 18, 2002/2009, p. 246).

A natureza mutável do *páthos*, que emerge nos textos de Aristóteles, perpassando desde mudanças cotidianas até eventos dramáticos que alteram a vida, revela, segundo Heidegger, a genuína relação do *páthos* ao ser-dos-seres-vivos (*das Sein des Lebenden*), e especialmente ao seu “estar disposto de uma certa maneira” (*Je-und-je-sich-so-Befinden*). Portanto, de acordo com Heidegger (GA 18, 2002/2009, p. 246), o *páthos* acomete alguém por haver uma prévia disposição ontológica de ser afetado (*Befindlichkeit*).

Para Oele (2012), ao enfatizar a relação entre *páthos* como movimento e disposição subjacente, Heidegger tomou uma posição clara em sua interpretação de não interpretar o *páthos* como um evento isolado, mas de encarar a mudança como uma condição originária do ser, ontologicamente receptivo a tal mudança. Dessa forma, Heidegger destacou a relação entre as paixões e a disposição subjacente que torna essas paixões possíveis, seja de uma maneira obstrutiva ou facilitadora. Por esse motivo, Heidegger escreveu que o *páthos* não é uma mudança que tem seu curso definido para si mesmo, mas um modo de estar disposto (*Sichbefinden*) no mundo que, ao mesmo tempo, se coloca em uma relação possível com a disposição, cujo conceito aproximado em Aristóteles é *hexis* (Heidegger, GA 18/2002, p. 171). Dito de outra forma, Heidegger concluiu que há uma correlação fundamental entre a disposição ontológica do *Dasein* e as paixões mundanas. Assim como as paixões são características de todo o nosso ser e de nossa disposição (*Befindlichkeit*) ao mundo (Heidegger, GA 18/2002, 192), de maneira semelhante, a *hexis* só pode encontrar expressão por meio e no próprio caminho real que a afecção nos acomete.

### 3. As Tonalidades Afetivas na ontologia do *Dasein*: o medo e a angústia

Michel Inwood (2001, p. 07) observa que a língua alemã possui uma variedade de palavras na área da emoção: *Leidenschaft* (paixão), *Affekt* (afeto, emoção), *Gefühl* (sentimento) e *Stimmung* (humor/tonalidade afetiva). Em geral, Heidegger utiliza esses termos de modos muito específicos: uma *Leidenschaft*, para o filósofo, é uma disposição ontológica, enquanto um *Affekt* é efêmero e esporádico. *Gefühl* e *Stimmung* são, basicamente, sinônimos: condizem com a forma como uma paixão envolve e sintoniza o corpo em uma tonalidade afetiva.

Para abordar o modo como o *Dasein* se comporta matizado pelos afetos em sua ontologia, Heidegger (GA 2, 1977/2009) construiu uma análise fenomenológica através da imbricação dos complexos conceitos alemães *Befindlichkeit* (disposição) e *Stimmung* (tonalidade afetiva). Para o filósofo, estar disposto é ontologicamente ser em uma tonalidade afetiva. As tonalidades afetivas tratadas pelo filósofo em *Ser* e *Tempo*, a saber, o medo e a angústia, não constituem meras expressões psicológicas, e cabe enfatizar que Heidegger buscou esquivar-se de qualquer análise que desembocasse em uma abordagem psicologizante que acarretaria a ideia de sujeito cartesiano, como mencionado anteriormente. A questão para o autor foi entendê-las como existenciais fundamentais que possuem uma estrutura do “como” (*wie*), pois, afinal, a tonalidade afetiva deixa manifesto como alguém está e como anda. Nesse “como está”, o ser da tonalidade afetiva leva o ser a seu ‘aí’. Nos termos de Heidegger: “O que indicamos ontologicamente com o termo encontrar-se (*Befindlichkeit*) é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, a tonalidade afetiva (*Stimmung*), o estar-afetado (*das Gestimmtheit*)” (Heidegger, GA 2, 1977/2009, p. 89).

Conforme o filósofo, nossa existência cotidiana é permeada por uma infinidade de experiências afetivas, desde uma serenidade imperturbável a um mau-humor na ocupação cotidiana. Nesse sentido, o conceito *Befindlichkeit* designa a abertura aos afetos, sendo complementado pelo termo *Stimmung*, que por sua vez, remete ao significado de “afinação” ou “entonação”, logo que a palavra vem da raiz *Stimme* que significa voz. *Stimmung*, portanto, indica a afinação da existência, uma tonalidade (no sentido musical) que dá o tom à existência: “Vem de *Stimme*, “voz”, “voto”. Esta palavra deu origem a *stimmen*, originalmente (a) “deixar ouvir a voz de alguém, gritar”, (b) “fixar, nomear”, (c) “tornar harmônico, idêntico” (Inwood, 2001, p. 93).

Conforme Heidegger, muitas vezes o *Dasein* tenta se esquivar de uma tonalidade afetiva e isso significa que “naquilo de que a tonalidade afetiva faz pouco caso, o *Dasein* se desvenda a seu entregar-se a responsabilidade do ‘aí’” (Heidegger, GA 2, 1977/2009, §29). O “aí” do *Dasein* também é aberto na esquivar-se, o que nos permite considerar que mesmo quando tentamos fugir do medo ou da angústia, também nos abrimos para um determinado modo de existência. É interessante denotar que o *Dasein* não busca, em um sentido intencional, estar-afetado, mas do contrário, o *Dasein* está sempre em um movimento de esquivar-se ou de enviar-se, sem que ele mesmo o perceba. O caráter do *Dasein* de estar-lançado (*Geworfenheit*) explica o movimento despercebido, pois o *Dasein* lançado existe sob uma facticidade da entrega a responsabilidade (Heidegger, GA 2, 1977/2009, §29). Ou seja, não somos necessariamente árbitros daquilo que nos afeta, mas sofremos as injunções das facticidades cotidianas.

Conforme Heidegger (GA 2, 1977), o *Dasein* não se vê enquanto disposição, mas ele se percebe disposto em determinada tonalidade afetiva. E a partir dessa tonalidade afetiva ele pode se assenhorar de outra tonalidade, mas jamais consegue excluir-se delas. Em outras linhas, a tonalidade afetiva é uma disposição existencial que se dá ou no desvio ou na entrega, mas que nunca é dissociada do existir. Em seus próprios termos: “O mero humor abre o *Dasein* de modo mais originário, embora o feche de modo ainda mais obstinado do que qualquer não percepção” (Heidegger, GA 2, 1977/2009, p. 191).

Como primeiro exemplo, Heidegger aborda o mau-humor. Quando estamos dentro de um mau-humor, “nossa existência se cega, o mundo circundante da ocupação se vela, a circunvisão da ocupação se descaminha. A tonalidade afetiva ataca de repente” (Heidegger, GA 2, 1977/2009, p. 191). Nesse sentido, explica o filósofo, a tonalidade afetiva não é um processo de dentro para fora, e nem o contrário, mas cresce como um modo de ser-no-mundo. Longe de ser algo negativo, as tonalidades afetivas são disposições de abertura, pois é por seu intermédio que somos capazes de direcionar nossa existência. A abertura é uma condição originária do *Dasein* como ser-no-mundo e se não houvesse esta abertura primária para que as coisas venham de encontro a nós, não haveria as paixões. “Os sentidos só podem ser estimulados e ter sensibilidade para, de maneira que o estimulante se mostre na paixão, porque eles pertencem, do ponto de vista ontológico, a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo” (Heidegger, GA 2, 1977/2009, p. 192).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger abordou duas tonalidades afetivas na analítica do *Dasein*: temor e angústia. Enquanto o temor depende de uma relação do *Dasein* com um ente intramundano que lhe provoca uma ameaça, a angústia tem uma ligação direta com o *Dasein* na sua constituição existencial de poder-ser. Nesse sentido, é patente que a angústia tem uma prevalência ontológica sobre o medo, de modo que podemos afirmar que angústia é a tonalidade mais fundamental do estar-predisposto para se experimentar afetivamente o mundo. Como argumentou Elpidorou & Freeman (2015),<sup>11</sup> que o *Dasein* apenas se encontra no estado de medo porque a angústia já é uma possibilidade anterior para si mesmo.

No parágrafo §30 de *Ser e Tempo*, Heidegger analisou o temor a partir de três perspectivas: o diante do que se teme (*Wörfur*), o temer (*Fürchten*) e o porquê se teme (*Worum*). Com isso, o filósofo trouxe luz à estrutura da própria disposição. Segundo Heidegger, o que se teme é sempre um ente que vem de encontro no mundo do *Dasein*, possuindo o modus de ser manual ou ainda de se apresentar como co-presença. Ou seja, o que se teme depende da relação do *Dasein* com um ente ou situação intramundana.

Acerca do temor, Heidegger (GA 2, 1977/2009, §30) pontuou algumas premissas sobre o que se teme: aquilo que diante tememos possui modo conjuntural de dano e esse dano tem um dano específico. Aquilo que nos ameaça provém de um lugar conhecido e esse danoso não se acha numa proximidade dominável, mas sua ameaça cresce no aproximar. É na proximidade que o danoso ameaça, não precisando necessariamente

<sup>11</sup> ELPIDOROU, A., & FREEMAN, L. Affectivity in Heidegger I: Moods and Emotions in Being and Time. *Philosophy Compass*, 10, 2015, p. 661–671.

alcançar aquele que teme. Como pontuou Heidegger (GA 2, 1977/2009, §30) “(...) Ao se aproximar na proximidade, o dano traz consigo a possibilidade desvelada de ausentar-se e passar ao largo, o que não diminui nem resolve o temor, ao contrário, o constitui”.

O temer, segundo Heidegger, libera o *páthos* da ameaça que se deixa e faz tocar a si mesma. O temer se deixa descobrir a partir do temendo, isto é, quando sentimos medo é quando podemos esclarecer o temível. Em relação ao que se teme, o próprio ente que teme é aquilo pelo que se teme. Afinal, ainda que temamos perder um carro, uma casa ou um filho, o fato de nos ocuparmos com esses entes em nossa relação de *Dasein* como ser-no-mundo já perfaz aquilo que foi dito anteriormente que sempre tememos por nós mesmos. “O temor vela, ao mesmo tempo, o estar e ser-em perigo na medida em que deixa de ver o perigo a ponto de o *Dasein* precisar se recompor depois que ele passa” (Heidegger, GA 2, 1977/2009 §30, p. 196). O temor produz, segundo Heidegger, uma relação originária entre a possibilidade de ameaçar e o ser-em no tocante ao fato de estar ameaçado, denotando seu caráter de disposição.

No entanto, o medo, para Heidegger, é um modo não-autêntico de disposição do *Dasein*, pois o desviar que está presente no medo (e é justamente o desviar que torna o medo possível) é um tipo de fuga. No medo, o *Dasein* desvia-se de si mesmo e falha em enfrentar a própria existência. Em outras palavras, o medo só é possível porque já “caímos” no mundo do cotidiano. Afinal, temer pela própria vida ainda é temer por alguma entidade mundana com a qual se identifica e não é, no sentido de Heidegger, temer a morte. Ou seja, no medo, não se depara com a possibilidade de não mais ser capaz de estar lá (Heidegger, GA 2, 1977/2009).

É no parágrafo §39 de *Ser e Tempo*, ao abordar a preocupação (*Sorge*) como caráter-de-ser do *Dasein*, que Heidegger se aprofunda na tonalidade afetiva da angústia. Para o autor, a angústia se encontra na totalidade originária do ser; embora o ser que está lançado possua suas próprias possibilidades de ser-no-mundo e, portanto, se projete a partir delas, o que Heidegger denotou em *Ser e Tempo* é que haveria uma unidade ontológica da existencialidade e da facticidade. Justamente para fundamentar esta preposição, a fim de evidenciar o essencial das estruturas do *Dasein*, é que Heidegger se voltou para a angústia.

Conforme o filósofo, o fenômeno da angústia foi colocado a base de análise como uma disposição suficiente que atende tais exigências metodológicas (Heidegger, GA 2, 1977/2009, §39). A angústia oferece, ao ver do filósofo, o solo fenomenal para apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein*, desentranhando-se como preocupação (*Sorge*). A preocupação é o caráter mais próprio do *Dasein*, que nos permite nos compreender como seres de projeto e de realização. Afinal, sem a preocupação, não poderíamos desejar ou querer, pois é ela que nos faz antecipar ao próprio ser em nosso campo de possibilidades para nossa realização no mundo.

No parágrafo §40, Heidegger explicou que, para que haja o desentranhar da preocupação, é necessário que haja o descortinar do horizonte ôntico do *Dasein*. É neste ponto que Heidegger denotou a angústia como uma disposição privilegiada que coloca o ser diante de si mesmo a partir do próprio ser. Diferente do medo, cujo temer se localiza na relação com um ente intramundano, aquilo que se angustia é inteiramente indeterminado. O que caracteriza o referente da angústia é o fato de o ameaçador não se encontrar em lugar algum; portanto, aquilo que produz angústia é o “nada” que não se revela em nenhum lugar” (Heidegger, GA 2, 1977/2009, §40). Deste modo, pode-se concluir que a angústia se angustia com o mundo como tal, isto é, com o ser-no-mundo. Heidegger explica que a angústia é tanto “um se angustiar com algo” como um “se angustiar por algo”. Ambos se apresentam como um retirar da possibilidade do *Dasein* de se compreender a partir do mundo ou de uma interpretação pública. Neste sentido, a tonalidade afetiva da angústia nos faz compreender nossa existência a partir de seu próprio poder-ser-no-mundo. Diz Heidegger: “A angústia singulariza o *Dasein* em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para as possibilidades” (Heidegger, GA 2, 1977/2009, §40).

#### 4. A Virada: Facticidade e afeto no horizonte histórico do seer

A partir de 1930, Heidegger assumiu uma nova postura metodológica frente ao questionamento do ser. A respectiva virada (*Kehre*) de pensamento é mormente considerada um divisor de águas na carreira do filósofo, sendo seus escritos a partir de 1930 considerados pertencentes a um “segundo Heidegger”. O seer com duplo “e” (*Seyn*) passou a designar a forma mais originária do *Dasein*; o elemento primordial que singularizou esses novos escritos foi a radicalização da historicidade, o que ficou conhecido como pensamento onto-historial. Essa viragem filosófica demandou uma nova articulação sobre a analítica do ser em Heidegger, que passou a ser orientada não mais pelo sentido, mas pela verdade (*Aletheia*) do seer.

É importante destacar que a virada não é uma mera curiosidade biográfica ou uma excentricidade da filosofia de Heidegger. Quando compreendida junto ao seu programa filosófico, a virada deve ser reflexionada como uma forma de pensar sintonizada com o seer, que proporciona e permite a circunspeção sobre a história do seer e orienta todo o seu entendimento. Virar, segundo o próprio Heidegger, é deixar ir (*Gelassenheit*) e permanecer em silêncio, ou seja: é ir contra o enfoque predominante nos entes e no ego, permitindo, em vez disso, que o ser se desdobre, floresça e revele ou se oculte, à medida que revela ou oculta os entes.

É no contexto de transição de seu pensamento que surgiu o tédio (*Langeweile*) na fenomenologia heideggeriana. O tédio não aparece em *Ser e Tempo*, mas é desenvolvido na preleção de 1929/30 denominada *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*). Como pontuou Marco Casanova (2021)<sup>12</sup>, a preleção ocupa um lugar singular na obra de Heidegger, marcando a transição entre sua filosofia da década de 1920 e a mudança de direção a partir de 1930. Na obra, Heidegger (GA 29/30, 1983/2011), identifica o tédio profundo como uma tonalidade afetiva essencial em nosso filosofar contemporâneo, não apenas como uma possibilidade existencial, mas como um reflexo do contexto histórico em que vivemos. Em geral, Heidegger critica a busca da filosofia por um novo lugar para o ser humano, sugerindo que essa busca evidencia mais o caráter estrutural de nosso tempo do que fornece soluções; desse modo, a liberdade proposta por Heidegger não pode ser dissociada da realidade histórica, e a conexão entre o tédio profundo, a medida de nossa época e a técnica se torna central. Isso porque o tédio não é uma tonalidade afetiva de matriz ontológica, como são a angústia e o medo, mas consiste em uma tonalidade de origem fática, ligada ao descerramento do ente na totalidade. Cabe observar que o termo *Langeweile*, em alemão, significa literalmente “tempo longo”, de modo que se pode sugerir que o tédio é o *páthos* do tempo (Casanova, 2021).

A discussão que subjaz a abordagem do tédio não é meramente um aprofundamento da análise dos afetos, mas é um retirar de toda a subjetividade possível do *páthos*, deslocando-o para um sentido mais originário do que aquele abordado em *Ser e Tempo*. O tédio da era moderna, segundo Heidegger, é resultante da redução do existir à razão calculadora, da angústia e do medo, que se ligam à insegurança essencial da existência como um todo. O horizonte prescritivo da técnica moderna surge de uma radicalização da ideia moderna de ser como posição, levando à absorção da subjetividade humana dentro de um contexto relacional específico e, embora os indivíduos possam se considerar agentes de controle e domínio, estão, na verdade, posicionados de forma contingente em suas ações. Assim, o ser humano se vê absorvido em um mundo específico, onde não existe um conceito metafísico universal, mas um mundo concreto que molda suas tradições e comportamentos (Heidegger, GA 29/30, 1983/2011).

Essa dinâmica técnica implica uma total submissão a decisões ontológicas que determinam as possibilidades de ser. Na metafísica da técnica, tudo que surge é rapidamente redefinido, levando a uma “subjetividade incondicionada” que não se

<sup>12</sup> CASANOVA, Marco. *Tédio e Tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

compromete com configurações específicas. Essa autonomia da técnica resulta em um duplo esvaziamento: a subjetividade egoica é reduzida a mero elemento posicionado, fazendo com que o ser humano perca a capacidade de ser autêntico, existindo apenas em resposta às condições estabelecidas pela dinâmica técnica. Assim, a técnica, ao romper o vínculo entre o *Dasein* e seu contexto, transforma o indivíduo em um mero elemento relacional, sem lugar definido, sujeito a constantes mudanças. Essa situação gera uma sensação de estagnação e despersonalização, resultando em tédio profundo; o tédio reflete a alienação do ser humano em um mundo onde a temporalidade existencial é subjugada ao ritmo frenético das composições técnicas, dificultando a realização plena de suas potencialidades e a conexão significativa com o mundo e os outros (Casanova, 2021).

Nesse sentido, na preleção, Heidegger buscou compreender as tonalidades afetivas situadas no campo fático da existência. Para tanto, o filósofo faz o uso do predicado “fundamental” para distinguir essas tonalidades daquelas trabalhadas anteriormente. Segundo Casanova:

Tonalidades afetivas fundamentais são tonalidades afetivas que promovem um tipo muito particular de descerramento. Tal como as tonalidades afetivas cotidianas (impróprias), elas são responsáveis por um modo determinado de estruturação do espaço existencial, em meio ao qual o ser-aí se encontra de uma maneira ou de outra disposta. Diferentemente dessas tonalidades, porém, elas não atenuam o peso de ser, o peso de ter de ser seus modos de ser, sem que nenhum desses modos de ser possam ser estabelecidos de maneira natural, na medida em que promovem uma absorção no mundo fático sedimentado (Casanova, 2021, p. 31).

Na preleção de 1929, no parágrafo §19 do segundo capítulo, Heidegger destacou que o tédio profundo deveria ser questionado para que houvesse seu despertar. Conforme o filósofo, a atitude habitual do *Dasein* é de tentar se evadir do tédio, alcançando uma má-consciência que, embora nos aquiete, esconde nossa total ignorância em relação a origem dessa tonalidade afetiva. Em sua esquivança do tédio, o *Dasein* não consegue nadificá-lo, apenas consegue fazê-lo adormecer, ainda carregando certa consciência dessa paixão que fica presente em seu “aí”. Afinal, “[...] ele que já está desperto e de olhos abertos – mesmo que sob distância – insere o olhar em nosso *Dasein*, e, com este olhar, já nos transpassa e nos corta afinadoramente” (Heidegger, GA 29/30, 1983/2011, §19).<sup>13</sup>

Mas se o tédio já está desperto, por que Heidegger nos diz que precisamos questioná-lo para seu despertar? Porque, explica o filósofo, esse despertar consiste em uma permissividade: é deixá-lo estar acordado e protegê-lo frente ao adormecimento. Parece-nos estranho dizer que precisamos do tédio, uma vez que constantemente relacionamos esse humor a um mero aborrecimento cotidiano, a uma vontade de fuga de alguma situação morosa. Mas o tédio, enquanto tonalidade afetiva fundamental, se apresenta como uma paixão poderosa, um descerramento de mundo que é constitutivo da nossa facticidade. Para Heidegger (GA29/30, 1983/2011), a afinação dessa tonalidade afetiva permitiria ao *Dasein* evitar aquele estado de saída-do-ser que surge quando somos absorvidos na medianidade da vida fática, e que nos requisita a seguir de maneira automática as orientações normativas dos campos sedimentados no qual agimos cotidianamente.

Como explicam Costa & Feijóo (2020),<sup>14</sup> Heidegger explora o “tedio profundo” como uma experiência que revela o modo de ser de nossa época em que o *Dasein* se sente completamente vazio. Esse tédio não é vinculado a uma situação específica, mas à

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Winter semester 1929/30). (GA 29-30). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica* – Mundo – Finitude – Solidão. Tradução de Marco Casanova. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

<sup>14</sup> COSTA, P.; FEIJOO, A. *Daseinsanálise e a tonalidade afetiva do tédio: diálogos entre Psicologia e Filosofia*. *Phenomenological Studies: Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 16, nº 3, 2020, p. 317-328.

totalidade da existência, uma afecção que ocasiona uma indiferença geral. Nas formas mais brandas de tédio, o *Dasein* busca fugir ou ignorar esse sentimento; no entanto, no tédio profundo, não há possibilidade de fuga, o que força o *Dasein* a encarar o vazio inevitavelmente. Essa experiência é marcada pela recusa do tempo, em que o *Dasein* é deixado "à deriva", afinal o tempo não flui ou desacelera, mas se retira completamente, desarticulando sua relação com o mundo.

Heidegger relacionou o tédio profundo com a dificuldade do *Dasein* contemporâneo em experimentar plenamente sua própria temporalidade: o vazio do tédio impede o *Dasein*, em um sentido coletivo e epocal, de acessar o sentido da existência, levando-o a buscar passatempos que, paradoxalmente, o aprisionam ainda mais nesse vazio (Costa & Feijóo, 2020). No entanto, através da experiência originária do pensamento e da compreensão do tempo não como uma entidade cronológica, mas como algo que viabiliza a possibilidade de ser do *Dasein*, a circunspecção ontológica sobre o tédio profundo serviria, ao ver de Heidegger, como uma via histórica de confrontação com o próprio domínio da técnica moderna que essencia as formas de ser vigentes.

É importante destacar que a discussão sobre a possibilidade de descerramento dos entes das prescrições históricas do mundo em que estamos lançados acompanha Heidegger por toda a virada. O debate ganha vulto na obra *Contribuições à Filosofia: Do acontecimento apropriador*<sup>15</sup>, composto por Heidegger entre os anos de 1936 e 1938. Notavelmente, a obra apresenta um estilo totalmente diferenciado daquele vislumbrado em *Ser e Tempo* e consuma seu projeto tardio de um "outro início" da história do pensamento filosófico. No livro, Heidegger concebe a história mundial em termos de decisão e de crise a partir da análise do "*Ereignis*", conceito traduzido por "acontecimento apropriador" ou "acontecimento essencial do ser". Em geral, o que buscava Heidegger (GA 65, 2003/2015) foi descrever a possibilidade de um radical descerramento do horizonte prescritivo da técnica moderna a fim da superação do pensamento calculador.

Nas *Contribuições*, Heidegger (GA 65, 2003/2015) defendeu um projeto de transição que acarretaria um outro modo de filosofar desassociado da metafísica tradicional, o que produziria não somente uma nova filosofia, mas um novo mundo histórico. Neste outro início, levado a pensar de um modo mais originário a própria existência, o *Dasein*, em sentido coletivo, esquivar-se-ia da mobilização total da essência da técnica moderna, a saber, a armação (*Gestell*). Para esse descerramento, todavia, seria necessário retornar ao primeiro início, aquele começado com os gregos, a fim de buscar não um "novo início" (pois o "novo" pressupõe uma relação dialética com o "antigo"), mas um "outro início" (*Anfang*).

Todo início, para Heidegger, é uma fundação da verdade, é "o elemento antecipado que funda a si mesmo; se fundando no fundamento por ele aberto de maneira fundante; antecipando como fundante e, por isto, inexcedível" (Heidegger, GA65, 2003/2015, §6). Depois da fundação de um início, a história se desenvolve sempre em consonância com esse início, de modo que a fundação de um outro início é a fundação de outro mundo histórico. A fundação de um outro mundo histórico demanda o fim daquele primeiro mundo que, segundo Heidegger, é o mundo do esquecimento do ser. O fim desse mundo pressupõe uma metafísica da ausência, onde a maquinção, a técnica, o fundamento e o niilismo estão arrolados.

Nessa discussão, três preocupações específicas ressoam no segundo Heidegger, atreladas ao horizonte histórico do ser. A primeira, e mais evidente, é a preocupação com a era da maquinção e a maneira como o mundo histórico da técnica moderna aliena o ser e é, ainda, seu próprio acontecimento apropriador (*Ereignis*). Outra preocupação, advinda da influência do poeta Friedrich Hölderlin, é a fundação de uma nova *poiesis* ontológica, sendo a arte para Heidegger o abrigo da verdade do ser do ente criado como obra. A

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (GA 65). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

terceira preocupação de Heidegger, e que se volta as duas anteriores, é sobre o filosofar. Para Heidegger, no berço da técnica moderna, a filosofia perdeu o seu caráter de indigência. Em contraposição à era da maquinção, o filósofo se voltou para a crítica das visões de mundo que condicionam o filosofar em um pensamento calculador (*das rechnende Denken*).

Sob tais considerações, Heidegger considerou o debate sobre a tonalidade afetiva fundamental como um ponto de partida essencial para a discussão do outro início da filosofia. No parágrafo §05 das *Contribuições*, o filósofo identificou três tonalidades afetivas que permeiam o outro início: o espanto, a retenção e o pudor. Embora o termo “disposição” (*Befindlichkeit*) não seja explicitamente mencionado no livro, isso não implica que Heidegger tenha descartado o conceito. Pelo contrário, há uma radicalidade na afinação das tonalidades afetivas neste trabalho, considerando-as como produtos do acontecimento do seer, uma concepção mais fundamental do que a apresentada em *Ser e Tempo*. Aqui, a tonalidade afetiva é vista como uma resposta do *Dasein* ao seu ser-lançado original, o seer.

No contexto do outro início, as tonalidades afetivas não são meramente modos de relação e expressão pública; elas articulam como *Dasein* se permite ser tocado e transformado pelo seer. Como argumentou Heidegger (GA 65, 2003/2015, §06), a tonalidade afetiva é a pulverização do estremecimento do ser como acontecimento apropriador no *Dasein*, ou seja, ela representa a ressonância emotiva da dinâmica do ser, alternando entre o retraimento e a doação, dinâmica impressa no *Dasein*.

Mas qual seria a diferença entre as tonalidades afetivas e as tonalidades afetivas fundamentais? A diferença consiste no caráter epocal da segunda para a primeira, e o fato de que a tonalidade afetiva fundamental tem abrangência dominante do ente na totalidade, enquanto as tonalidades afetivas como medo e angústia possuem um caráter relacional com o *Dasein* individual. Conforme Heidegger (GA 65, 2003/2015, §06), o acontecimento da tonalidade afetiva fundamental está enraizado na história do seer, estando à mercê dos envios do seer, mudando de época para época e exprimindo uma afinação dominante em determinado recorte histórico.

No caso da época da transição para o outro início, Heidegger indica a retenção (*Verhaltenheit*) como a tonalidade afetiva fundamental que afina o *Dasein*, consistindo em uma disposição receptiva e não-impositiva pela qual o homem capta e acolhe o acontecimento do ser que ressoa debilmente em nossa época. No parágrafo §5 das *Contribuições*, ao falar que o outro início seria uma tarefa de poucos e raros, Heidegger destacou: § 5“*A tonalidade afetiva fundamental do pensar no outro início oscila nas tonalidades afetivas, que à distância só se deixam nomear como...*”. A partir dessa brecha na escrita, Heidegger traz um breve esquema que reproduzimos abaixo:

FIGURA 01. TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL DO OUTRO INÍCIO

*A tonalidade afetiva fundamental do pensar no outro  
início oscila nas tonalidades afetivas, que à distância só  
se deixam nomear como  
o espanto*

*a retenção* (cf. Visão prévia, 13. A retenção) } o pressen-  
timento  
*o pudor* (cf. Visão prévia, 6. A tonalidade afetiva fundamental).  
A ligação interna entre elas só é experimentada em

Fonte: Heidegger (GA 65, 2003/2014, §06).

O fato de o “Espanto” e o “Pudor” não ocuparem um lugar dentro da chave nos parece proposital: eles realizam a custódia da “Retenção”, como guardas que ocupam o início e o fim de um caminho meditativo, caminho este chamado por Heidegger de “*Ahnung*”, o pressentimento sobre a verdade do seer. Antes de falarmos da retenção, que é de fato a afetividade fundamental do outro início, cabe explanarmos sobre o espanto e o pudor, os quais possuem uma ligação interna, pois caracterizam aquilo que originalmente pertence à retenção.

O espanto (*Erschrecken*), conforme Heidegger (GA 65, 2003/2015), é uma contraposição a tonalidade afetiva do primeiro início, aquele iniciado com os filósofos pré-socráticos, no caso a admiração. O espanto, para o filósofo, é um retorno a abertura do acometimento do que se encobre e, portanto, o espantar é essencial para a filosofia do outro início, no sentido de que é no espanto que o *Dasein* se volta, de fato, ao que o ente é, ou seja, se volta para o seer, antes que fosse abandonado pela tradição filosófica que o esqueceu. O correlato grego de espanto é *Thalmazein*, mencionado no livro I da *Metafísica* de Aristóteles: “(...) Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar” (*Metafísica*, I. 982b). Ao que Heidegger adicionou: “àquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha”. No parágrafo §06 de *Contribuições*, Heidegger elucida que o espanto não é um “recuar” nem um “abdicar da vontade”, essa última chamada por ele de retenção, mas o espanto é a conservação dessa vontade mais própria.

Todavia, esse espanto não é nenhum mero recuo, nem tampouco a abdicação perplexa da vontade, mas, como nele precisamente o encobrir-se do seer se abre e o ente mesmo e a referência a ele se veem inclinados a serem conservados, se associa com esse espanto a partir dele mesmo a vontade que lhe é mais própria, e essa é aquilo que se denomina aqui a retenção. (Heidegger, GA 65 2003/2015, §05, 19-20).

O pudor (*Scheu*), para Heidegger, manifesta-se na medida em que ocorre a realização da essencialização do seer, quando o ente se faz aparecer. O pudor não deve ser confundido com timidez; como esclarece o filósofo, trata-se de um silenciamento necessário. Nesse silêncio, estabelece-se uma afinação fundamental: o deixar-se afinar pelo acontecimento apropriador. Entre esses dois polos — o instante em que o *Dasein* estremece diante da verdade do seer e o momento em que essa verdade é revelada, levando o *Dasein* a silenciar para permitir a afinação por tal acontecimento — ocorre uma essencialização fundamental. A retenção, portanto, configura-se como o caminho que liga o espanto ao pudor. Para Heidegger, a retenção é a tonalidade afetiva na qual a afecção do espanto não é superada ou excluída, mas resguardada e conservada por meio do pudor. Assim, a retenção torna-se a tonalidade afetiva fundamental que liga o *Dasein* ao seer, representando o páthos de um novo início no filosofar.

Como poderíamos traduzir essa tríade espanto-retenção-pudor? Na era da maquinção, Heidegger argumentou que a filosofia perdeu o caráter originário do assombro, matizada pela tonalidade afetiva fundamental do tédio profundo. O *Dasein*, diante do pensamento calculador, não se espanta e não se retrai, na medida em que a facilidade de acesso às informações e a mitigação dessas informações em múltiplos dados produz visões de mundo (*Weltanschauungen*) que se apropriad das massas e subtraem qualquer indício de assombro. Na medida em que o espanto não existe, nada é retido. Coletivamente, o *Dasein* segue pelo caminho do pressentimento sem qualquer retenção. E, por isso, não consegue aceder a verdade enquanto desvelamento (*Aletheia*), logo que está alijado, acomodado na realidade a qual seu ser foi apropriado. Não há silêncio, não meditação, mas há falatório, há discursos que sobrepõem discursos, mas que não fogem da prescrição normativa da medianidade e dos próprios horizontes históricos previamente sedimentados.

## Considerações Finais

Por toda a ontologia heideggeriana, o estar-afetado remete às possibilidades de realização do *Dasein* no mundo da vida. Para Heidegger, os afetos não são meros estados anímicos, mas disposições fundamentais que moldam a existência em sua relação temporal e histórica com o mundo. Em *Ser e Tempo*, o medo e a angústia foram abordadas como modos ontológicos que revelam a estrutura do estar-lançado no horizonte de suas possibilidades mais próprias. As tonalidades afetivas foram, nesse sentido, interpretadas no paradigma aristotélico de movimento e alternância, sendo *krisis* na formação do *Dasein*, pois, ao acometerem o existente, articulam suas preocupações e suas possibilidades de projeção como ser-para-a-morte.

Portanto, a partir de suas leituras de Aristóteles, Heidegger reconheceu o *páthos* como a base de sua hermenêutica. Para o filósofo, o *páthos* é o solo originário do *logos*, matizando e dinamizando o *Dasein* em sua existência intramundana e histórica, proporcionando um campo contextual para suas referências cotidianas. As tonalidades afetivas como o medo e a angústia não são, nesse sentido, meros apêndices de eventos psicológicos, mas constituem o solo fértil no qual a linguagem se desenvolve e ao qual as expressões retornam.

Na fase tardia de seu pensamento, porém, Heidegger aprofundou a compreensão de que estar disponível aos afetos não é apenas um estado cotidiano, mas sim um encontro mais fundamental na ressonância emotiva da dinâmica originária do ser mais originário, o *seer* (*Seyn*), que alterna entre o retraimento e a doação do ser ao *seer*. Nesse sentido, Heidegger trouxe a discussão do estar-afetado para um campo mais originário, analisando a estrutura da atmosfera existencial em que o *seer* é historicamente afinado por uma tonalidade afetiva fundamental (como, por exemplo, o tédio profundo que caracteriza a era da maquinção) e aberto como horizonte de manifestabilidade dos entes. Heidegger compreendeu, então, que, embora tonalidades afetivas como a angústia e o tédio alterem o modo de descerramento do ser, elas também podem obscurecer o campo descerrado ao absorver o *Dasein* no cotidiano. Desse modo, no âmbito do pensamento onto-histórial, o filósofo destacou a preponderância dos afetos do outro início como o espanto, a retenção e o pudor, que não apenas descerram o mundo, mas também possibilitariam a manutenção desse descerramento no horizonte do *seer* e da circunspecção sobre a experiência dos entes na totalidade.

## Referências

- ARISTÓTELES. Da Alma. Livros I-III. Tradução de Lucas Angioni. Coleção textos didáticos, n.38. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília (UNB), 1985.
- ARISTÓTELES. Física. Traducción y notas Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. Metafísica. Volume I, II e III. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. Retórica das Paixões. Livro II da Retórica. Prefácio de Michael Meyers. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BONITZ, Hermann. Index Aristotelicus [1870]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 555-557, 1955.
- CASANOVA, Marco. Tédio e Tempo. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- COSTA, Judenice. O conceito e a caracterização de páthos na Retórica de Aristóteles. Dissertação (Mestrado em Filosofia). 159 f. Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.

- GROSS, Daniel M. Introduction: Being-Moved: The Páthos of Heidegger's Rhetorical Ontology. In: GROSS, Daniel M. & KEMMAN, Ansgar (Eds.). *Heidegger e Rhetoric*. New York: State University Press, p. 01-47, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* (GA 2). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Translated by Robert Metcalf Mark Tanzer. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (GA 65). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Winter semester 1929/30). (GA 29-30). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Summer semester 1924). (GA 18). Mark Michalski (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica – Mundo – Finitude – Solidão*. Tradução de Marco Casanova. 2<sup>a</sup> Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de M. S. Cavalcante. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.
- LOPES, Marcelo. *Sobre la distinción entre Stimmung y sentimientos existenciales: la relevancia de los casos psiquiátricos*. *Topicos del Seminario*, v. 1, p. 35-52, 2023.
- MADRID MENESSES, Raúl. *Del páthos a la befindlichkeit: Recepción y apropiación de los Páthe aristotélicos en la analítica existencial del Dasein*. *Byzantion nea hellás*, Santiago, n. 34, p. 19-45, 2015.
- MEYERS, Michael. Prefácio: Aristóteles ou a retórica das paixões. In: ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Livro II da Retórica. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- OELE, Marjolein. *Heidegger's Reading of Aristotle's Concept of Páthos*. *Philosophy*, n. 18, p. 01-26. 2012. Disponível em: <http://repository.usfca.edu/phil/18>. Acessado em 26 de fevereiro de 2024.
- PÖGGEKER, Otto. *A Via do pensamento de Heidegger*. Tradução J. T. de Menezes. São Paulo: Instituto Piaget, 2001.
- POGGÉLER, Otto. *Heidegger's Restricted Conception of Rhetoric*. In: GROSS, Daniel M. & KEMMAN, Ansgar (Eds.). *Heidegger e Rhetoric*. New York: State University Press, p. 161-177, 2005.

---

Doutoranda em Filosofia (PPG Filosofia UERJ)  
E-mail: [nath.arierom@gmail.com](mailto:nath.arierom@gmail.com)

Doutor em Filosofia (UERJ)  
Professor Adjunto, Curso de Filosofia (UFMS)  
e-mail: [fabricio.almeida@ufms.br](mailto:fabricio.almeida@ufms.br)