
UMA NOVA DISPOSIÇÃO FUNDAMENTAL HEIDEGGER E AS CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA

M. Reus Engler

Resumo

Este artigo expõe algumas das características da nova disposição fundamental (*Grundstimmung*) que emerge na obra *Contribuições à Filosofia (Beiträge zur Philosophie)*, de Martin Heidegger. Neste livro, Heidegger iniciou a transição de uma filosofia centrada na análise do ser-aí para outra que visa escutar ou lembrar os modos como o Seer (*Sein*) se manifestou ao longo da História. Ele mesmo admite ressonâncias do primeiro modo de filosofar no segundo. Destarte, faz-se breve apresentação de como o tema das disposições é ventilado em *Ser e Tempo*, a fim de se entender a disposição fundamental, a angústia; e em seguida, delineando ligeiramente o horizonte filosófico das *Contribuições*, analisa-se o tratamento dispensado à nova disposição, a retenção. A conclusão geral é de que Heidegger mantém compreensão similar das disposições em ambas as obras, apesar das diferenças específicas que subsistem entre cada uma dessas tonalidades afetivas.

Palavras-chave

Heidegger, disposição fundamental, angústia, retenção

“Não se resume o pensamento de
Heidegger. Sequer se pode expô-lo”.
Jean Beaufret¹.

As disposições em *Ser e Tempo*

Lançado em 1927, *Ser e Tempo* trouxe uma série de questões relevantes para a filosofia e uma perspectiva teórica radical que o fizeram alcançar, em pouco tempo, todo o prestígio e o respeito dignos de um clássico seminal do pensamento. Sem o horizonte aberto por essa obra, grande parte do movimento existencialista seria simplesmente impensável, assim como uma parcela substancial da reformulação da Hermenêutica proposta por um dos discípulos de Heidegger, Hans G. Gadamer. Os defensores da singularidade das ciências humanas diante das naturais também encontraram nesse tratado, principalmente na ideia de ser-no-mundo, valioso embasamento conceitual para defender sua posição. E mesmo a psicologia, duramente atacada pelo filósofo, na esteira de críticas similares às que Husserl já endereçara a essa “ciência”, soube se aproveitar dos frutos ali prodigamente esbanjados para fundar um ramo promissor de trabalho no interior de seu campo, a *Daseinsanalyse*. Dono de estilo vigoroso, repleto de requintes linguísticos e de neologismos que arrancavam à língua alemã expressividade antes oculta², Heidegger não só demonstrou invejável virtuosismo na forma de recolocar os antigos problemas da filosofia, como também soube mesclar harmoniosamente preocupações que haurira em diversas áreas do conhecimento, desde a teologia e os estudos clássicos até – há quem o diga – as controvérsias mais concretas da sociologia e do debate político (BOURDIEU, 1989, pg. 66). Segundo Ernildo Stein, as teses centrais de *Ser e Tempo* seriam seis, podendo ser resumidas assim (STEIN, 1990, pg. 10-11):

- a) a questão fundamental da ontologia: a pergunta pelo sentido do ser (*die Frage nach dem Sinn von Sein*).
- b) a clarificação desta questão através do recurso ao único ente que se põe tal questão e que a compreende, isto é, o ser-aí (*Dasein*).
- c) a definição do ser-aí como ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*).
- d) a compreensão do ser-aí como cura (*Sorge*).
- e) a compreensão da temporalidade (*Zeitlichkeit*) da cura.
- f) a compreensão da temporalidade da cura como temporalidade ecstática que se distingue do tempo linear, objetivado.

¹ BEAUFRET, 1978, pg. 158 (grifo do autor). Somos grato aos comentários da Prof^ª. Cláudia Drucker e, especialmente, ao Prof. Luiz Hebeche, para cuja disciplina foi este artigo originalmente escrito.

² Este autor assim relata, em forma de pergunta, sua primeira impressão do estilo de Heidegger: “Que utilização peculiar, completamente nova para nós outrora, de locuções e termos alemães completamente expressivos em vista de finalidades conceituais?” (GADAMER, 2007, pg. 10).

Cada um desses pontos tem importância decisiva ao longo da obra, e se dispõem de maneira que se referem uns aos outros, dentro de certa estrutura intencionalmente circular. A análise das disposições – nosso tema em apreço – visa proporcionar um solo fenomenal a partir do que, no capítulo sexto, a angústia se instaura como disposição privilegiada, que permite abarcar a totalidade estrutural do ser-aí, enfeixada no conceito de cura (*Sorge*). A própria cura é depois entendida como temporalidade³. Sendo assim, a apresentação que faremos das disposições e da angústia se coloca em posição imediatamente anterior à quarta tese central do tratado.

Na seção vinte e nove de *Ser e Tempo*, com efeito, Heidegger afirma que a disposição (*Stimmung*) é existencial fundamental do ser-aí (HEIDEGGER, 2005, pg. 188). No início da obra, ele definira os caracteres ontológicos do ser-aí como existenciais, porque derivados da existencialidade, e os diferenciara das categorias, que são determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser próprio do *Dasein* (HEIDEGGER, 2005, pg. 80). A disposição, portanto, é uma determinação ontológica que se restringe àquele ente cuja essência consiste na própria existência. Heidegger argumenta que esse termo se presta como equivalente ontológico daquilo que, no plano ôntico, é conhecido pelo nome de humor. Ele quer dizer com isso que as variações de humor que vivenciamos em nosso dia-a-dia – o tédio, a insipidez, a alegria, etc. – possuem contraparte ontológica muito importante e não são um mero “nada”, algo que nos sobrevém sem que nos determine ou caracterize. Em verdade, o fato corriqueiro de nos ocorrerem essas mudanças “sentimentais”, que alteram nossa relação com o mundo, só vem a provar que o ser-aí já está sempre “humorado”, isto é, que viver, existir ou estar no mundo significa sempre dispor-se de alguma maneira. Mesmo a intelectualidade pura da teoria, a clareza da racionalidade, a frieza cirúrgica do cálculo lógico-matemático, comportamentos esses geralmente considerados isentos de influências humorais, são na verdade gêneros de humor, e exprimem uma maneira de nos abriremos para o mundo e nos relacionarmos com ele. Até o assenhorear-se de um humor através do saber e da vontade – como quando alguém, por exemplo, domina e contém o medo ou a impaciência que sente – nada mais é que o lançamento de outro humor sobre o primeiro⁴. Não há uma instância

³³ “E *Sein und Zeit* é inteiramente consagrado à procura deste ser do sendo que nós somos, e chega a esta conclusão que nós somos essencialmente preocupação; da idéia de preocupação podemos chegar à idéia da temporalidade; nós somos essencialmente temporalidade” (WAHL, 1962, pg. 56).

⁴ Como Nietzsche já afirmara: “A vontade de superar um afeto é, em última instância, tão-somente a vontade de outro ou vários outros afetos” (NIETZSCHE, 2005, pg. 67).

superior em que existimos sem que sejamos acometidos por esses “sentimentos”, e, como ele dirá nas seções seguintes, toda a compreensão possui sua disposição e vice-versa⁵.

Com a análise das disposições, Heidegger visa tirar do limbo aquilo que, sob o nome de afeto (*πάθος*, *affectus*), fora enxotado da filosofia desde o tempo dos estóicos até a Idade Média⁶. Segundo ele, é através da Fenomenologia que os problemas em torno desse assunto podem receber nova luz. Ele elenca três caracteres ontológicos das disposições, que esclarecem bastante o que elas são. Em primeiro lugar, a disposição abre o ser-aí em seu *estar-lançado* (*Geworfenheit*), na maior parte das vezes conforme um modo de desvio que se esquiva (HEIDEGGER, 2005, pg. 190). Isto significa que, por estar sempre disposto de alguma maneira, o ser-aí compreende que ele só é à medida que já se projetou e continua a se projetar em diversos ambientes (histórico, social, ôntico, etc.), e que seu ser se compõe de possibilidades. O desvio que se esquiva refere-se à decadência (*Verfallen*), o expediente pelo qual o ser-aí busca familiaridade no mundo e no convívio social, escapando de si mesmo e da angústia que o assola⁷. Em segundo lugar, a disposição se revela como modo de ser-no-mundo, sendo por isso uma maneira pela qual se dá a abertura originária do mundo, da existência e da co-presença (*Mitsein*)⁸. Isto quer dizer que o humor não tem que ver com um estado anímico ou psíquico, que ao se exteriorizar conferiria como que uma coloração aos fenômenos do mundo; ao contrário, o humor não vem de fora nem de dentro, e, por ser um modo de ser-no-mundo em sua totalidade, pode velar ou desvelar o mundo circundante, assim como os outros entes que têm o modo de ser do ser-aí (co-presença). Por fim, o último caráter ontológico da disposição diz respeito ao fato de possibilitar que o ser-aí seja tocado pelos entes intramundanos: é através de um humor que esse gênero de entes, no bojo de certa circunvisão (*Umsicht*), podem nos parecer ameaçadores, inúteis, benéficos, etc.

⁵ Em outro livro, onde é analisada a tonalidade do tédio, deparamo-nos com a seguinte afirmação: “*A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva*. A compreensão filosófica funda-se em um ser tomado por e este em uma tonalidade afetiva” (HEIDEGGER, 2003, pg. 9, grifo do autor).

⁶ ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλλοτος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα (ARNIM, 1978-79, pg. 50). “De acordo com Zenão, o próprio afeto é o movimento da alma, irracional e contra a natureza, ou então um impulso transbordante”. Cícero traduziu tal vocábulo grego pelo termo *perturbatio*, definido por ele como “*aversa a ratione contra naturam animi commotio*”. Dentro do racionalismo estoico, isto revela acentuado traço pejorativo. Cf. SORABJI, 2000, pg. 182; VALENTE, 1984, pg. 233.

⁷ A decadência se divide em três partes ou momentos: o falatório, a ambiguidade e a curiosidade. Ela domina o modo como o ser-aí se porta em público: “O ser-aí é e sempre está aí de modo ambíguo, aí na abertura pública da convivência, onde o falatório mais intenso e a curiosidade mais aguda controlam o “negócio”, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece” (HEIDEGGER, 2005, pg. 235).

⁸ Para este termo, *Mitsein*, mantivemos a opção da tradutora brasileira de *Ser e Tempo*, diferentemente do que fizemos com a palavra *Dasein*, para o qual reservamos o familiar “ser-aí”, ao invés de “pre-sença”.

Todas essas considerações são bastante profundas e podem ser atestadas através da compreensão de como vivemos o cotidiano. O último caráter ontológico da disposição, por exemplo, faz-se presente toda a vez que lidamos com entes intramundanos: é em sua atmosfera que, digamos, pode nos parecer perigoso nadar numa lagoa, ou então inútil, para nossas ocupações, carregar certo livro em nossa pasta. Todas as nossas práticas são matizadas por algum tom dispositivo, que pode nos fazer atentos para certas coisas e cegos para outras; há sempre um ritmo regendo nossas ações mais banais, e por isso não é de todo casual que a palavra humor, em sentido etimológico, possua um significado que se relaciona com a idéia de fluidez ($\chi\acute{\epsilon}\omega > \chi\upsilon\mu\acute{o}\varsigma > humor$). No exemplo supradito do livro, pois, o que nos leva a deixá-lo em casa é como que a “recomendação” de evitar esforços baldados. Nem sempre atentamos para tal recomendação. Pode ocorrer que, em alguma circunstância, por nos sentirmos mais vigorosos, animados ou expansivos, dispomo-nos de tal modo no mundo que já não nos parece cansativo carregar mais um livro em nossa pasta, ainda que não haveremos de utilizá-lo ao longo do dia. Ora, o que nos põe em diferente relação com o livro é a aura de uma disposição ou de um conjunto delas: isso faz com que ele venha ao nosso encontro ora sob a designação de esforço inútil, ora como algo indiferente. Do ponto de vista ôntico, em ambos os modos estamos sob o influxo de humores, e, na esfera ontológica, estamos abertos e dispostos de tal maneira que o livro atrai nossa atenção e nos toca. Seria um equívoco dizer que, quando deliberamos por não transportar o livro, levando em conta argumentos racionais, não somos tomados por ondas e demais torrentes humorais; o agir racional, como já foi ressaltado, é também a recomendação ou a abertura para certas coisas, e a cegueira ou o fechamento para outras⁹.

Heidegger adensa sua análise destrinchando a disposição específica do temor (*Furcht*), que, segundo ele assevera, costuma ser confundida com a da angústia (*Angst*). O temor se deixa mostrar através de três perspectivas: há o que se teme, o temer e pelo quê se teme (HEIDEGGER, 2005, pg. 195). Aquilo que o *Dasein* teme é sempre um ente que lhe aparece dentro do mundo, podendo ser um manual, um ser simplesmente dado ou ainda alguma co-presença. Este ente que causa temor tem o modo conjuntural do dano e pode se manifestar assim como se ausentar, figurando como uma ameaça; ele aparece como um “ainda não, mas a qualquer momento sim”. O próprio temer, por sua vez, é o que permite que a circunvisão

⁹ Usamos a palavra “recomendação” e dissemos que o livro nos aparece sob a “designação” de algo. Trata-se obviamente de força de expressão, já que o ser-aí se dispõe no mundo de maneira não temática, isto é, o uso que faz do livro lhe aparece dentro de certa circunvisão e de certo modo de lidar, sem que ele conheça sua estrutura de maneira teórica (HEIDEGGER, 2005, pg. 110).

abarque algum ente da maneira acima descrita, isto é, o temível somente se apresenta se o ser-aí já estiver na tonalidade afetiva do temor. E, por fim, o *pele quê* se refere ao próprio ente capaz de temer, o ser-aí: é somente este ente que pode ser aberto em seu “aí” através de uma disposição temerosa, o que significa que a temibilidade é uma de suas possibilidades existenciais. Heidegger ainda admite que possa haver variações no fenômeno do temor: o acanhamento, o pavor, o terror, etc., são diferentes possibilidades de ele se manifestar.

As disposições, assim, abrem o ser-aí em seu ‘aí’. Elas o caracterizam ontologicamente no seu modo de estar-lançado, de tal maneira que ele possa se compreender enquanto possibilidade. Por ser disposto, o ser-aí sempre já caiu em determinadas possibilidades e já deixou passar a outras, ainda que as continue doando para si mesmo, que as recuse ou aceite (HEIDEGGER, 2005, pg. 199). Visto que a possibilidade é sua determinação ontológica mais originária, as disposições têm todas o mérito de proporcionar a abertura para o entendimento de seu todo estrutural, expresso no conceito de cura.

Todavia, nem todas elas fazem isso da mesma maneira. Enquanto umas franqueiam o ‘aí’ do ser-aí, dando-lhe a perceber o contexto situacional em que ele se encontra, a angústia abre o mundo como mundo (HEIDEGGER, 2005, pg. 251). A angústia é a disposição fundamental (*Grundstimmung*) porque não se refere a nada do que as outras disposições fazem referência, isto é, ela não se reporta a um ente intramundano, a uma co-presença ou a um manual; ao contrário, a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo, isto é, com o simples fato de existirmos. Heidegger enfatiza como essas referências citadas se perdem e se apagam na angústia: nem o mundo, nem a co-presença são capazes de oferecer alguma coisa a quem se angustia, o que significa, em termos ônticos, que nos sentimos estranhos em relação às coisas que nos rodeiam e àqueles com quem vivemos. A estranheza (*Unheimlichkeit*) que a angústia faz irromper baseia-se na perda da familiaridade com o que nos é correntio, a ponto de não nos sentirmos em casa e de tentarmos resgatar essa familiaridade imergindo, através da decadência, nos entes intramundanos ou na co-presença (HEIDEGGER, 2005, pg. 253). Além disso, essa estranheza faz com que o ser-aí se singularize e se afaste do impessoal (*Das Man*), de modo que a propriedade (*Eigenlichkeit*) e a improriedade (*Uneigenlichkeit*) são-lhe reveladas como possibilidades originárias do seu ser, ou seja, é-lhe dado o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. Na conferência “*Que é metafísica?*”, de 1929, Heidegger expressou esse acontecimento nadificador da angústia com as seguintes palavras:

Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante do que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido

de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum” (HEIDEGGER, 1979a, pg. 39)¹⁰.

A angústia diferencia-se das demais disposições, portanto, por não se dirigir a nada de preciso e por nos afastar do impessoal. O primeiro fato é o que lhe confere caráter fundamental, pois através dele se dá a coincidência (*Selbigkeit*) existencial do abrir (o ser-aí) e do aberto (o mundo). O segundo, pois, é o que livra o ser-aí do encobrimento rotineiro de si mesmo, ocasionado pela interpretação pública da decadência, dando ocasião para que se interrogue autenticamente e, assim, venha a filosofar. Mais do que todas as outras tonalidade afetivas, ela nos atinge no âmago de nosso ser, como que abalando, em sua totalidade, a ingenuidade e a naturalidade com que existimos.

Pode-se dizer que Heidegger, em *Ser e Tempo*, confere à angústia a função de origem imperante (ἀρχή) da filosofia, no mesmo sentido em que se falava do espanto (τὸ θαυμάζειν) na Antiguidade, ou da dúvida (*dubitatio*) nos Tempos Modernos. Pois em todos esses momentos fazia-se necessária a experiência de certa disposição privilegiada que desenredava o filósofo daquilo que supostamente já fora alcançado, criando-lhe como que uma posição anterior a tal segurança da opinião corrente. Sócrates realizava tal movimento através da criação do estado aporético em si e em seus ouvintes, o que culminava no espanto; Descartes lançava as tenazes da dúvida sobre tudo o que julgava conhecer até chegar a uma certeza; e Heidegger, por fim, afastava-se da impessoalidade da convivência com o auxílio do efeito nadificador da angústia e interrogava o ser de maneira radical¹¹. Todos esses fenômenos podem ser compreendidos como certa quebra com a *natürliche Einstellung* a cujo interior, por ser tomada como resolvida, a filosofia se recusa a comparecer; e são também forma de inspiração para o filósofo, dotando de certo ritmo “emocional” aquilo que ele investiga¹².

¹⁰ Cumpre notar que, nesta conferência, ao definir o ser-aí, Heidegger faz menção explícita do Nada que caracteriza a angústia: “Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada”. (HEIDEGGER, 1979a, pg. 41). Na *Carta sobre o Humanismo*, ele também afirma que o próprio ser nadifica como ser, e que pensá-lo é a mesma coisa que pensar o nada (HEIDEGGER, 1979c, pg. 173).

¹¹ Sem mencionar a angústia, Hannah Arendt escreve: “Na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição central que, em todos os séculos anteriores, cabia ao *thaumazein* dos gregos, o assombro diante de tudo o que é como é” (ARENDDT, 1997, pg. 286). Ernildo Stein também expressa algo semelhante, empregando a palavra melancolia em vez de angústia: “Afirmo, entretanto, que a melancolia representa, na esfera existencial, um papel análogo ao da admiração na origem do filosofar” (STEIN, 1976, pg. 12). A identificação do espanto com a dúvida é de Heidegger. Cf. HEIDEGGER, 1979b, pg. 22.

¹² Jean Wahl entende a angústia – e concordamos com ele – como espécie de condição para a filosofia: “Em primeiro lugar, Heidegger dá mais nítida evidência ao papel que pode desempenhar a angústia para um filósofo. ‘É necessário, diz ele, um fenômeno que nos abra o ser’. Deve haver no homem – isto é um postulado – qualquer coisa que lhe abra o próprio real (...)” (WAHL, 1962, pg. 153).

Contribuições à filosofia

Comentando a relação de seu mestre com os pensadores gregos, principalmente os pré-socráticos, Gadamer afirmou que foi a partir da reflexão sobre o significado do começo do pensar filosófico que Heidegger, por volta dos anos 30 do século passado, formulou um programa para outro começo da filosofia (GADAMER, 2007, pg. 56). Todo um projeto de confronto com o início da tradição filosófica foi delineado nesses anos decisivos em que o filósofo se engajou ativamente com a política de sua pátria. Ele buscava reencontrar o fundamento olvidado sobre o qual se arrimou a Metafísica, e por isso os livros posteriores que escreveu consistem, em grande parte, numa retomada de certos pensadores e na interpretação das teses centrais de que foram porta-vozes (PÖGGELER, 2001, pg. 183). A meditação sobre o início da Metafísica e a atenção especial conferida aos pré-socráticos nasciam de dupla motivação: por um lado, Heidegger via que a sua época representava o fim daquilo iniciado com os gregos, o que batizou com a expressão “a indigência do pensar”; por outro, acreditava que, à semelhança do que ocorreu com os helenos, cabia agora ao povo alemão concretizar sua tarefa espiritual. Era com palavras enfáticas que ele o anunciava aos seus ouvintes, quando assumiu entusiasticamente o cargo de reitor, no ano de 1933: “*Mas nós queremos que o nosso povo cumpra a sua história*” (HEIDEGGER, 1997, pg.103). Assim, as “*Contribuições à Filosofia*”, tal como o “*Discurso de Reitorado*” e outros textos coevos, estão perpassados pelo clima histórico e político que Heidegger vivenciava, ao mesmo tempo em que dão mostras do que ele planejava levar a cabo na esfera do pensamento. Para seus contemporâneos, uma coisa era tão indistinguível da outra, que a única conclusão que lhes parecia restar era a perplexidade resumida por Karl Löwith:

O ‘serviço do trabalho’ e o ‘serviço das armas’ coincidem com o ‘serviço do saber’ de sorte que, no fim da conferência, o ouvinte não sabe se deve abrir os ‘pré-socráticos’ de Diels ou se alistar nas fileiras da S.A. Devido a isso não podemos nos limitar a julgar esse discurso [Discurso de Reitorado] segundo um ponto de vista, ou puramente filosófico, ou puramente político (BOURDIEU, 1989, pg. 16)¹³.

Que se anunciava de tão insólito, então, nessas contribuições? Convém que façamos breve apresentação desse cenário a fim de entender a necessidade e as características da nova disposição. O subtítulo desse livro, “Acerca do evento”, é esclarecedor para tanto. Por via

¹³Safranski nota o fato curioso de que as *Contribuições* não foram escritas com intenção de serem publicadas ou divulgadas em seminários e palestras. Elas são antes espécie de diário filosófico pelo qual o pensador tenta se alçar a *terrae ignotae*, ou então ser removido para além de si mesmo. Não admira muito assim, pois, que os contemporâneos não compreendessem a linguagem cifrada de que Heidegger se valia publicamente (SAFRANSKI, 2000, pg. 363).

dessa palavra Heidegger faz a passagem da pergunta pela verdade do Ser (*Sein*), centrada no ser-aí, para a pergunta pela verdade do Seer (*Seyn*), que ele escreve conforme a grafia antiga e variável do alemão. Trata-se de uma reviravolta algo copernicana a partir de um pensar existencial para um historial, em que a própria analítica de *Ser e Tempo* é vista na perspectiva da história de como o Seer se desvelou, e todo o “impensado” da tradição metafísica entra para o âmbito da meditação (PÖGGELER, 2001, pg. 142). Ao invés da existência daquele ente que, ao existir e ao se pôr em jogo, faz a pergunta pelo sentido do ser, a História (*Geschichte*) passa a ser considerada como o que suscita e obtém o perguntar pensante e como o lugar de suas decisões, e o evento-apropriador (*Ereignis*), pois, como a maneira pela qual o Seer se essencializa nesse lugar (HEIDEGGER, 2006, pg. 22). O evento-apropriador é o que abre as diferentes clareiras do Seer na qual o homem, de modo privilegiado, pode existir. Embora se fale de história, não se deve cair na ilusão de que a verdade do Seer que se instaura nesses eventos é causada por algo ou vem a causar alguma coisa; isto porque, dado que o Seer só seja apreendido à medida que se dá como evento, ele não é passível de explicações causais (HEBECHE, 2009, pg. 58). Heidegger afirma que foram várias as essencializações do Seer ao longo da História, cada uma das quais caracteriza épocas inteiras da filosofia, e que o evento da nossa época não seria apenas mais uma. Em verdade, a diferença da nossa época, em que vige a indigência do pensar, em relação às essencializações passadas, reside no fato de que o evento que aconteceu e que agora acontece possibilita a passagem para um novo começo (HEBECHE, 2009, pg. 64). Esta transição precisa enfrentar o primeiro começo supracitado, que nela ainda ressoa, e reunir a reminiscência de sua essência a fim de se concretizar (HEIDEGGER, 2006, pg. 22). Assim, as *Contribuições* são uma tentativa de articular novo estilo de pensamento que se coadune a essa exigência. Isto suscita uma série de questões.

Em primeiro lugar, este pensamento historial que agora se põe em marcha não se pode valer daquilo que já se fossilizou com o esgotamento da Metafísica; ele não pode, por consequência, ser um sistema e nem ao menos uma doutrina (HEIDEGGER, 2006, pg. 22). O acabamento dos sistemas simplesmente não lhe convém porque contradiz seu caráter transitivo; e a cristalização conceitual, própria das doutrinas, também lhe serve de empecilho porque lhe enfraquece o vigor da interrogação e não permite que esta avance em direção ao insuperado, isto é, à pergunta pela verdade do Seer (HEIDEGGER, 2006, pg. 26). Este novo *estilo* de pensar tem de ser curso-pensante, sempre em movimento. Em segundo lugar, como o pensamento que se inicia não é o que passou, nem ainda o que há de vir, ele possui caráter abissal e só pode ser realizado por poucos e insólitos. Os poucos e os insólitos são aqueles que, de tempos em tempos, se desenredam de respostas prontas a fim de perguntar pela

verdade do Seer, pensar sua nobreza e dizer sua singularidade (HEIDEGGER, 2006, pg. 28). Tais pensadores agora se encontram em terrível solidão, pois por um lado não têm como buscar auxílio em seus precursores e, por outro, rumam para um porvir que lhes é desconhecido. É essa solidão e essa experiência do desconhecido que darão sentido à nova disposição e farão dela uma necessidade. A única sombra de ajuda que os insólitos podem receber vem daqueles pensadores que, ocasionalmente, experimentaram o fim e o nada. São esses filósofos que Heidegger denomina os fundadores de abismos. Por fim, como o começo primevo ainda se faz presente na passagem, esta pode ser caracterizada pelos seguintes itens: a ressonância, a passagem, o salto, a fundação, os futuros e o último deus (HEIDEGGER, 2006, pg. 23). Os dois primeiros termos já foram brevemente elucidados acima em sua referência ao primeiro começo. O salto e a fundação, para dizê-lo de modo resumido, referem-se ao tom abissal e ainda inexperimentado da passagem, que se encaminha a horizontes ignotos. E os dois últimos termos, por sua vez, reportam-se à preparação necessária para o despontar daquilo que é completamente novo, havendo proeminência orientadora na idéia do último deus (HEBECHÉ, 2009, pg. 63)¹⁴.

Todas essas modificações na essência do pensamento – aqui brevemente resumidas – exigem uma nova tonalidade afetiva capaz de lhes dar vazão e, por outro lado, elas mesmas já inauguraram tal tonalidade ou vieram à tona por causa dela¹⁵. A angústia tem de ceder seu lugar, entre outras coisas, porque ainda se ancorava no ser-aí e não o predispunha, por exemplo, à espera do último deus, mas antes lhe franqueava a possibilidade de se escolher a si mesmo ou então de se abrir originariamente ao mundo. Ele ainda não se revestia de laivos de futuridade de forma tão aguda, embora se relacionasse aos êxtases temporais e à especial predileção do ser-aí pelo futuro. Todavia, algumas características dessa disposição fundamental, pela ressonância, ainda estão presentes neste momento de trânsito. Um exemplo disso é o fato de o poder disponente da nova *Grundstimmung* não ser liberado segundo nossa vontade, mas continuar a ser, ainda, algo casual (*Zufall*). Assim como acontecia com a

¹⁴ Sobre esta proeminência, Safranski possui um juízo algo exagerado: “As *Contribuições* são um laboratório para a invenção de uma nova maneira de falar de Deus. Heidegger faz experiências consigo mesmo, para descobrir se isso é possível: fundar uma religião sem uma doutrina positiva (SAFRANSKI, 2000, pg. 364)”. Otto Pöggeler, embora mais circunspecto, também concorda com idéia de que o pensamento de Deus é central nas *Contribuições*, pondo a ressalva de que já não se trata do moribundo Deus da Metafísica, mas de um novo “Deus divino”, já anunciado por Hölderlin (PÖGgeler, 2001, pg. 249). Aliás, convém notar que não demos a devida importância ao papel que Hölderlin desempenha nessa fase do pensamento de Heidegger. Isto certamente exigiria outro artigo.

¹⁵ Em verdade, tais modificações são já uma tentativa de se atender ao ser. “*Philosophia* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo” (HEIDEGGER, 1979b, pg. 20).

angústia, Heidegger assinala que aqui também a disposição fundamental não é vivência nem qualquer coisa de psíquico, sendo que o seu desencadeamento não se deve àquele que a experimenta. Nem uma análise poderia desfraldar a disposição; o máximo que podemos fazer é meditar sobre ela a fim de nos prepararmos para sua incidência casual¹⁶, e todo o pensamento deve ser extraído dessa fonte para que se não torne reles tagarelice desenfreada (HEIDEGGER, 2006, pg. 36). Além disso, o modo como a disposição fundamental é tratada, em *Ser e Tempo*, ainda reverbera nesta passagem para outra verdade porque, a despeito das especificidades de agora, a disposição continua a cair sobre o ser-aí. A sua queda sobre o ser-aí assume a forma do estremeamento:

La disposición es el chispeo del estremeamiento del ser [Seyn] como evento en el ser-ahí. Chispeo: no como un mero desaparecer y borramiento, sino viceversa: como conservación de la chispa en el sentido del claro del ahí, conforme al pleno quiebre del ser [Seyn] (HEIDEGGER, 2006, pg. 35).

Contudo, uma das diferenças estruturais em relação a *Ser e Tempo* está em que a disposição do novo começo exhibe certa multiplicidade de denominação, já que se faz dos seguintes elementos: temor (*Scheu*), espanto (*Das Erschrecken*), retenção (*Verhaltenheit*) e pressentimento (*Ahnung*). Esta multiplicidade de nomes e momentos não deve, entretanto, esconder a simplicidade de que ela se compõe, a despeito de não haver uma palavra que a exprima (HEIDEGGER, 2006, pg. 30). Em verdade, a retenção é o rasgo fundamental dessa disposição e constitui o centro predisponente para o temor e o espanto, dado que apronte o ser-aí para a calma no interior da qual assomará o último deus. É ela que dá forças para que o ser-aí resista em meio ao abismo da indigência do pensar e do porvir que se anuncia (HEBECHE, 2009, pg. 70), motivo por que não é meramente passiva:

A retenção é a disposição fundamental porque nela estão em jogo o evento e os fundamentos do ser-aí. A fortaleza da disposição, porém, está na delicadeza com que recebe no ser-aí o evento-apropriador. Essa recepção, porém, não é uma mera passividade, pois o ser-aí e a retenção são basicamente projetar-se ou arremeter-se. Esse arremeter-se atribulado procura a calma (HEBECHE, 2009, pg. 71).

A retenção unifica o temor e o espanto e predispõe o ser-aí, portanto, para a calma em que o último deus pode se apresentar. Se a angústia, anteriormente, liberava o ser-aí para a escolha de si mesmo e o afastava da decadência no impessoal, agora a disposição fundamental

¹⁶ Safranski comenta este fato dizendo que, em ordem a preparar-se para a ocasionalidade da disposição, evento raro e de todo alheio à nossa vontade, Heidegger assume muitas vezes tom similar ao das ladainhas religiosas, escrevendo inúmeras frases apenas com o pretexto de manter-se pronto para receber sobre si a cadência (*Zufall*) dispositiva (SAFRANSKI, 2000, pg. 365).

como que o torna capaz de esperar pela emergência daquilo que é mais distante, fazendo com que ele se conserve à beira dos precipícios vindouros.

As demais componentes da disposição fundamental, posto que subordinadas à retenção, possuem ainda assim suas especificidades. Em primeiro lugar, vale notar que o temor em apreço é muito diferente daquele analisado em *Ser e Tempo*, o qual, além de não possuir fundamentalidade dispositiva, resumia-se no fundo a um modo impróprio da angústia, que prorrompe quando estamos entregues à decadência do mundo (HEIDEGGER, 2005, pg. 254). O temor de agora faz surgir a necessidade do silêncio, e permite que a essencialização do Seer como evento-apropriador aconteça. Ele não se confunde com o medo ou a timidez; antes é o modo de acercar-se e permanecer na proximidade do mais distante, ou seja, na circunvizinhança do último deus (HEIDEGGER, 2006, pg. 31). O temor nasce para a filosofia pela consideração do desconhecido que se mostra enquanto futuridade; ele é, portanto, a previsão de uma essencialização vindoura do Seer, recordando um dos “sentimentos” que os gregos possuíam perante seus deuses, o αἰδώς (PÖGGELER, 2001, pg. 169). Por sua vez, o espanto consiste num retrocesso diante daquilo que nos é mais usual para uma posição anterior a isto, algo similar à ruptura com a atitude natural de que falamos acima. O mais usual, como Heidegger assinala, é o abandono do ser, de sorte que o espanto nos faz voltar a um momento em que constatamos, em primeiro lugar, que o ente é, e, em segundo, que o Seer o abandonou e a ele se subtraiu (HEIDEGGER, 2006, pg. 30). Heidegger admite que este momento da nova disposição possa ser aclarado pela ressonância do primeiro começo, tempo em que a disposição fundamental era o admirar-se diante do fato de que há o ente e não o nada. Todavia, isto é apenas uma maneira de se compreender o espanto, e a comparação não pode ser levada muito adiante, já que os gregos só faziam a primeira experiência de retrocesso aí existente, e não chegavam a se assombrar ante o abandono do ente¹⁷. Por fim, essas variações da disposição fundamental se completam com o pressentimento. É ele que se contrapõe de maneira radical com a tonalidade do primeiro começo, dando o acento de futuridade desconhecida que transpassa tudo o que foi dito acima. Donde Heidegger escrever: “*En el primer comienzo: el asombrarse. En el otro comienzo: el presentir* (HEIDEGGER, 2006, pg. 35)”.

Destarte, vemos o ser-aí acolhendo em si, sob forma de estremecimento, o evento atual que instaura o abandono do ser e que, à medida que possibilita outro começo, fomenta as

¹⁷ “Se os Gregos estavam sintonizados com o Ser em espanto, o espanto hoje é que nós não nos espantemos. Esta experiência de que o ser parece ter nos abandonado (*Seinsverlassenheit*), de que fomos abandonados, é obra do próprio ser e o *nosso caminho para o Ser*” (CAPUTO, 1993, pg. 41 grifo do autor).

forças e as condições necessárias ao salto para a nova essencialização. O ser-aí tem de se reter e de resistir em meio ao abismo a fim de voltar os olhos para frente e acalantar o sentimento em relação ao desconhecido vindouro; quando se retém e se concentra, deixando-se tomar pelo estremeamento, corresponde ao apelo do Seer. Assim pode ele temer pela proximidade daquilo que só foi antevisto e anunciado por poucos, e que somente por poucos será suportado e retido. Defronte a um golfo tartáreo que se lhe abre aos pés, o ser-aí teme ante a essencialização vindoura do Seer como último deus. Este temor se intensifica tanto mais porque é enovelado pelo espanto ante a indigência do presente: é espantável que o Seer tenha deixado o ente em desamparo, e só não é desesperador porque, se o ser-aí puder comportar em si (*verhalten*) tal espanto atemorizado, poderá pressentir o advento da próxima essencialização. Por conseguinte, se no primeiro começo a disposição se voltava para o presente, assombrando-se diante do milagre do ser, agora ela tem tons de futuridade e lança seus olhares para o porvir, pressentindo a proximidade do que é mais distante e contendo-se firmemente na espera de sua emergência. Através de uma gama de tonalidades afetivas, por trás das quais se oculta a simplicidade inominada de uma só disposição, o pensamento atinge nova concordância ontológica que se harmoniza com a passagem para a superação da Metafísica.

Conclusão

Por maiores que sejam as diferenças apresentadas nessa tentativa de um novo começo para a filosofia, pode-se perceber como elas ainda dependem de quanto fora obtido através do trabalho de *Ser e Tempo*. Apesar de Heidegger querer ultrapassar sua filosofia prévia, e vê-la como se fora mais um capítulo da história do Seer, ele necessita dela para fazê-lo. No que toca ao tema das disposições, isso se evidencia particularmente pelo fato de continuar a ocasionalidade dispositiva a incidir sobre o ser-aí. Os apanágios com que Heidegger dotara tais determinações ontológicas ainda ressoam neste momento: a disposição é ainda casual; ela cai sobre o ser-aí e não pode ser liberada por ele *ad libitum*; os pensamentos têm de ser extraídos dela para que sejam autênticos e radicais; ela carrega com “emoção” o curso interrogativo que o filósofo empreende. Tudo isso já estava em *Ser e Tempo* e é agora reutilizado dentro de novo horizonte. Contudo, apesar dessa reminiscência ressonante, as diferenças particulares entre as disposições são bastante evidentes, não só porque o mundo circundante mudou, mas também porque mudou o que é requerido ao ser-aí. Antes, por assim dizer, a finalidade da analítica existencial resumia-se na elaboração da pergunta pelo sentido

do ser (*Seinsfrage*) através daquele ente que, possuindo o primado ôntico e o ontológico, fazia para si mesmo tal questionamento e nele se punha em jogo. A angústia fazia então as vezes de disposição fundamental, porque descortinava o âmbito da totalidade e da autenticidade, em que tal pergunta podia ser colocada de maneira essencial. Agora, sendo o palco dos pensamentos a História, a tarefa se condensa na tentativa de lembrar, por um lado, os modos como o Seer se manifestou em suas diversas essencializações, e de, por outro, preparar-se para receber uma nova essencialização marcada pelo último deus. A disposição fundamental, que se manifesta através de várias disposições, é de modo geral a retenção que congrega o temor ante o futuro, o espanto ante o abandono do ente e o pressentimento da vinda do último deus. Ela se reveste de acento de futuridade e de luta ativa na passividade da espera; é, pois, um novo estilo de se pensar a disposição.

De resto, no cenário filosófico das *Contribuições à filosofia*, como ressaltamos, a essencialização do Seer se dá como evento-apropriador, o qual, quando se precipita sobre o ser-aí, assume a forma de estremecimento. No estremecimento atua então a série de disposições que permitem ao ser-aí entrar em correspondência com o Seer. Sendo assim, podemos concluir que aquilo que é propriamente ontológico se doa de maneira primordial ao ôntico através das disposições, já que elas, não podendo ser ontificadas, são a forma como o Seer se desvela ao ente. A espécie de passividade que apresentamos diante das disposições, passividade essa que nos arrebatava e nos abre para o mundo, mostra que não podemos dominar completamente este algo ontológico que se nos revela. A ocasionalidade dispositiva (*Zufall*), por conseguinte, deve ser entendida como uma manifestação do próprio Ser. Isso também ocorre tanto no caso de *Ser e Tempo* quanto no das *Contribuições*.

É possível notar claramente, por fim, como os acontecimentos do plano histórico invadem as reflexões ontológicas de Heidegger e lhe requestam a reflexão: o seu ser-aí (pois a todo ser-aí deve-se acrescentar um pronome possessivo) é chamado a olhar para o futuro e a meditar, através da confrontação com o primeiro começo, como o Seer solicitará novamente a correspondência do ente. Em 1956, quando essas reflexões já estiverem sazoadas, Heidegger mencionará mais uma vez o tema das *Stimmungen* e perguntará qual seria a disposição do pensamento atual. As disposições são usadas, como já ficou dito, para caracterizar e distinguir períodos inteiros da filosofia. A sua resposta é algo desalentadora e aponta para o fato de que diversas tonalidades afetivas compõem a filosofia do século XX: de um lado, dúvida e desespero, de outro, cega possessão de princípios não submetidos a exame (HEIDEGGER, 1979b, pg. 22). Parece que ele resume com essa sentença as disparidades entre a filosofia continental e a analítica ou anglo-saxônica. De nossa parte, cumpriria indagar sob o influxo de

que tonalidade tentamos, nos dias de hoje, responder ao apelo do ser. Acaso permanecemos ainda nesse emaranhado, hesitantes entre dois modos diversos de filosofar, ou já temos algo de novo? Motivados por que tonalidade, premidos por que humor nos lançamos ao heroísmo intelectual, que é e sempre foi a filosofia? A solução dessa pergunta é sem dúvida difícil e exigiria enorme discussão e trabalho. Apesar disso, podemos sugerir que, por diversas que sejam as disposições que regem a sinfonia da reflexão filosófica hodierna, todos tangenciam o fenômeno da produção intelectual incentivada por instituições, que parece ser o elo comum e onipresente nas mais díspares formas de filosofia que conhecemos, bem como nas áreas em que elas se subdividem – na ética, na lógica, na epistemologia, na história dos conceitos, etc. Será que, à lista de tonalidades históricas – o espanto, a dúvida, a angústia, etc. – coube-nos o mérito de acrescentar o produtivismo universitário?

Referências

- ARENDDT, H. *A Condição Humana*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- ARNIM, Hans F. A. von (Hrsg.). *Stoicorum veterum fragmenta*. Stutgardiae, B. G. Teubneri, 1978-79 (Vol I. Zeno et Zenonis discipuli).
- BEAUFRET, J. *O poema de Parmênides*. In: *Os Pré- Socráticos*. (org. José Cavalcante de Souza). São Paulo, Abril Cultural (os Pensadores), 1978.
- BOURDIEU, Pierre. *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Campinas - São Paulo: Papyrus, 1989.
- CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- GADAMER, Hans Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva (Vol. I): Heidegger em Retrospectiva*. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- HEBECHE, Luiz. *A Metafísica como Terra do Nunca*. Florianópolis: UFSC, 2009, mimeo.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 14ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Que é Metafísica?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural (os Pensadores), 1979a.
- _____. *Que é isto – a filosofia?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural (os Pensadores), 1979b.
- _____. *Sobre o “Humanismo”*. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural (os Pensadores), 1979c.
- _____. *Discurso de Reitorado: A Universidade Alemã frente a tudo e contra tudo ela mesma*. In: *Escritos Políticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- NIEZTSCHÉ, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford University Press, 2000.
- STEIN, Ernildo. *Seis Estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- _____. *Melancolia*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1976.
- VALENTE, Pe. Milton (S. J.), *A Ética Estóica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.
- WAHL, Jean. *As Filosofias da Existência*. Lisboa: Publicação Europa-América (Coleção Saber), 1962.