



Fabio Guimarães Rocha

**Sobre a Disposição Afetiva em Heidegger:
De Agostinho à leitura singular do pathos em Aristóteles**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Rio de Janeiro
Agosto de 2022



Fabio Guimarães Rocha

**Sobre a Disposição Afetiva em Heidegger:
De Agostinho à leitura singular do pathos em Aristóteles**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto
Orientador
Departamento de filosofia – PUC-Rio

Prof. Pedro Duarte de Andrade
Departamento de filosofia – PUC-Rio

Profa. Irene Filomena Borges-Duarte
Universidade de Évora

Rio de Janeiro, 29 de agosto de 2022

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Fabio Guimarães Rocha

Graduado em Ciências Econômicas pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em 1999. Mestre em Ciências Econômicas pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em 2004.

Ficha Catalográfica

Rocha, Fabio Guimarães

Sobre a disposição afetiva em Heidegger : de Agostinho à leitura singular do pathos em Aristóteles / Fabio Guimarães Rocha ; orientador: Edgar de Brito Lyra Netto. – 2022.
142 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2022.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Disposição afetiva. 3. Heidegger. 4. Aristóteles. 5. Santo Agostinho. I. Netto, Edgar de Brito Lyra. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

“Fui em busca de mim mesmo”
Heráclito
Fragmento XXVIII (D.101, M.15)

Dedicado à minha mãe
(*in memoriam*)

Agradecimentos

Ao meu orientador Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto, pelo apoio e aprendizado.

À Prof^a. Dra. Irene Borges-Duarte, ao Prof. Dr. Pedro Duarte de Andrade e ao Prof. Dr. Tito Marques Palmeiro pelas participações e contribuições nesse momento da minha vida.

Ao meu pai e à minha mãe pelo carinho e incentivo aos estudos.

À minha família, em especial a Carolina, minha companheira, e a Joana, minha filha, pela compreensão e pela ajuda.

À Veruska, minha irmã de sangue e de existência.

Ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio por ter me proporcionado essa oportunidade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Rocha, Fabio Guimarães; Lyra Netto, Edgar. **Sobre a Disposição afetiva em Heidegger: De Agostinho à leitura singular do pathos em Aristóteles**. Rio de Janeiro, 2022. 142 p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esse estudo pretende investigar o conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) em Martin Heidegger em sua relação com os pensamentos de Santo Agostinho e de Aristóteles. Para atingir esse objetivo, analisamos as obras do filósofo alemão com ênfase em seus escritos dos anos 1920 até a sua obra magna *Ser e Tempo*, de 1927, indicando suas interpretações do filósofo grego e do bispo de Hipona. As escolhas de Agostinho e de Aristóteles são justificadas pois, conforme ressaltado por intérpretes de Heidegger como Franco Volpi, Otto Pöggeler e Theodore Kisiel, esses dois filósofos foram, em diferentes aspectos, determinantes não somente para a elaboração da ontologia fundamental, mas para todo o pensamento de Martin Heidegger. A disposição afetiva é fundamento ontológico que abre o *Dasein* (ser-aí) ao mundo e reciprocamente o mundo ao *Dasein*. Ela estrutura, junto à compreensão e ao discurso, as significatividades das coisas que vêm ao encontro desse ser-no-mundo, trazendo as possibilidades de vir-a-ser em sua existência finita. A disposição afetiva é portanto, para Heidegger, determinante para o sentido do ser. Nosso objetivo é indicar que Agostinho e Aristóteles foram centrais para a origem e a consumação final do conceito de disposição afetiva em *Ser e Tempo*. A tese se desdobra em dois eixos interrelacionados. O primeiro é que o filósofo alemão irá apreender de cada um desses pensadores tópicos fundamentais, mas irá elaborar, em sua ontologia fundamental, conceito próprio e original relativo à afetividade do *Dasein*. O segundo é que a sedimentação final do conceito terá como lastro principal a leitura do *pathos* (paixão) em Aristóteles. Dada a pluralidade e a riqueza das obras desses

três pensadores, a pesquisa ressalta ainda a atualidade e o aspecto promissor da análise da questão da afetividade para a interpretação de fenômenos do contemporâneo.

Palavras-chave

Disposição afetiva; Heidegger; Aristóteles; Santo Agostinho.

Abstract

Rocha, Fabio Guimarães; Lyra Netto, Edgar (Advisor). **Heidegger on *Befindlichkeit*: from Augustine to the singular reading of pathos in Aristotle.** Rio de Janeiro, 2022. 142 p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research investigate the concept of disposedness (*Befindlichkeit*) in Martin Heidegger in relationship with the thoughts of Saint Augustine and Aristotle. For achieve this goal we analyze the works of the German philosopher with emphasis on his writings from the 1920s to his *magnum opus* Being and Time (1927), indicating his interpretations of the Greek philosopher and the bishop of Hippo. The choices of Augustine and Aristotle are justified because, as highlighted by interpreters of Heidegger such as Franco Volpi, Otto Pöggeler and Theodore Kisiel, these two philosophers were relevants for the elaboration of the fundamental ontology and the entire Martin Heidegger's thought. The disposedness is the ontological foundation that opens the *Dasein* (being-there) to the world and reciprocally the world to *Dasein*. It structures, together with understanding and discourse, the meanings of the things that come to meet this being-in-the-world bringing the possibilities of becoming in its finite existence. Disposedness is therefore, for Heidegger, crucial for the meaning of being. Our goal is to indicate that Augustine and Aristotle were central to the concept of disposedness in Being and Time. The thesis unfolds in two interrelated axes. Firstly, Heidegger will learn from each of these thinkers fundamental topics, but he will elaborate, in its fundamental ontology, its own and original concept concerning the *Dasein*' affectivity. Secondly, the final meaning of the concept of disposedness will be related with his reading of the *pathos* (passion) in Aristotle. Given the plurality and the richness of the works of

these three thinkers the research also highlights the current and promising aspects of affectivity for the interpretation of contemporary phenomena.

Key Words

Befindlichkeit; Heidegger; Aristotle; Augustine.

Sumário

1. Introdução	12
1.1. Aristóteles em Heidegger.....	12
1.2. O problema do Ser	17
1.3. O percurso do conceito de disposição afetiva em Heidegger.....	26
1.4. O método de investigação.....	34
2. A experiência fática da vida.....	36
2.1. O ponto de partida da filosofia para Heidegger	36
2.2. Heidegger e a experiência da faticidade cristã em Santo Agostinho. 43	
2.2.1. As <i>Confissões</i> como uma história do coração de Agostinho.....	44
2.2.2. A memória e o enigma da faticidade da vida.....	48
2.2.3. O <i>curare</i> como preocupação pela vida.....	51
2.2.4. O tempo do espírito: o aparecimento do conceito da <i>Befindlichkeit</i>	55
2.3. A crítica de Heidegger: o neoplatonismo de Agostinho	59
3. As paixões em Aristóteles	63
3.1. Aristóteles como referência	63
3.2. Conceitos fundamentais na ontologia das paixões (πάθη).....	74
3.2.1. Considerações preliminares.....	74
3.2.2. A disposição permanente (ἔξις) e a disposição (διάθεσις).....	75
3.2.3. A potência (δύναμις), a atividade (ἐνέργεια) e a atualidade (ἐντελέχεια)	80
3.2.4. O movimento (κίνησις).....	86
3.3. As paixões (πάθη) em Aristóteles na leitura singular de Heidegger..	94

3.3.1. Considerações preliminares	94
3.3.2. Os significados das paixões em Aristóteles: Determinações Iniciais	99
3.3.3. A leitura singular de Heidegger das paixões em Aristóteles.....	101
3.4. A crítica de Heidegger: O tempo em Aristóteles.....	112
4. A disposição afetiva em Heidegger.....	114
4.1. Agostinho, Aristóteles e o primado ontológico da disposição afetiva	114
4.2. A disposição afetiva: Os fundamentos ontológicos	119
4.3. A abertura do Ser	123
4.4. A relação entre o estar-lançado (<i>Geworfenheit</i>) e o projeto (<i>Entwurf</i>).....	126
4.5. O cuidado	128
4.6. A disposição afetiva e o enigma da vida	130
Considerações Finais	132
Bibliografia.....	136

1.

Introdução

1.1.

Aristóteles em Heidegger

Em seu título este estudo estabelece uma relação entre os pensamentos de Martin Heidegger, de Santo Agostinho e de Aristóteles. Referimo-nos a um conceito central na ontologia fundamental do filósofo alemão, o de disposição afetiva (*Befindlichkeit*)¹. E indicamos que a sua elaboração esteve associada à interpretação de Heidegger de obras do bispo de Hipona e à sua leitura singular do conceito das paixões (*πάθη*) em Aristóteles. Analisaremos, de forma detalhada, as contribuições de Agostinho e do estagirita nos capítulos II e III desse estudo. Nesse tópico inicial, a finalidade é destacar a influência de Aristóteles para todo o pensamento de Heidegger. O pensador alemão e Aristóteles viveram em períodos distanciados por mais de vinte séculos e foram filósofos reconhecidos pelas originalidades de suas reflexões em suas vastas e plurais obras. O que se quer dizer, então, com a afirmação “Aristóteles em Heidegger”?

Ao dizermos Aristóteles em Heidegger indicamos dois sentidos. O primeiro é que Heidegger leu e se apropriou do legado do pensador grego. O segundo é que, apesar da alteração de intensidade no percorrer histórico, as remissões à obra do estagirita foram recorrentes e permanentes. Pretende-se indicar uma relação de subordinação de Heidegger à Aristóteles? Afirma-se uma assimilação passiva, pelo filósofo alemão, do pensamento aristotélico? Sustenta-se que o retorno de Heidegger à filosofia da Grécia Antiga teve o objetivo de concluir um percurso já delineado e que deveria ser finalizado? As respostas são negativas. O que se pretende dizer, afinal, com a afirmação supracitada?

A nossa tese é a de que a leitura heideggeriana de Aristóteles apresenta direcionamento tríplice, sendo caracterizada pela: 1) ausência de subordinação, ocorrendo apropriação original da obra do filósofo grego em sua ontologia; 2)

¹ Nesta introdução não se pretende discutir as principais traduções do termo *Befindlichkeit*. Este tópico será abordado no capítulo IV.

posição ativa de “radicalidade” interpretativa²; e 3) retomada do pensamento grego antigo, em especial de Aristóteles, não para elaborar um adendo à história da filosofia e decretar um ponto final, mas para reabrir uma questão essencial, a questão do ser.

Diversos estudiosos corroboram a influência do pensamento de Aristóteles em Heidegger³. Franco Volpi escreve que o pensar de Heidegger “foi um dos momentos mais densos da incidência de Aristóteles”⁴ no século XX. Otto Pöggeler destaca que a questão condutora do pensamento de Heidegger, “a questão do ser”⁵, decorre de sua leitura da tese de doutorado de Franz Brentano sobre o filósofo grego. Theodore Kisiel indica que os estudos e os seminários dedicados a Aristóteles, desde o início dos anos 1920, serviram como pano de fundo para a consumação do projeto de *Ser e Tempo*, de 1927⁶. De forma enfática, Kisiel diz que Heidegger imergiu, em definitivo e sem escapatória, no pensamento do estagirita.

Três passagens de obras de Heidegger, espaçadas por mais de quatro décadas, validam o argumento de Kisiel da permanência do filósofo grego no pensamento do aluno de Husserl. Em uma passagem de seu curso sobre os conceitos básicos em Aristóteles, ministrado na Universidade de Marburg no semestre de verão de 1924, Heidegger diz que “*Aristóteles*, em particular, tem efetivamente algo a dizer; sendo por esta razão é que, precisamente, Aristóteles foi selecionado, e não *Platão*, *Kant* ou *Hegel*”⁷. Já na década de 1950, Heidegger, ao término de uma conferência, solicita uma reflexão aos ouvintes. Pede apenas para pensarem “no que Aristóteles diz: ‘o sendo-ser torna-se, de múltiplos modos, fenômeno’”⁸. E, em meados da década de 1960, Heidegger, com quase 80 anos, indica a potência que Aristóteles exerceu em seu percurso analítico ao tecer o seguinte comentário:

O impulso de todo o meu pensamento remonta a uma sentença aristotélica, na qual se diz que o ente se enuncia de muitas maneiras. Esta sentença foi propriamente o

² Um exemplo é o curso que Heidegger ministrou, em 1924, no qual analisa conceitos fundamentais da filosofia aristotélica.

³ Podem ser citados KISIEL, T. (1993); MCNEILL, W. (1999); PÖGgeler, O. (2001); BROGAN, W. (2005); VOLPI, F. (2013) e SHEEHAN, T. (2015).

⁴ VOLPI, F. *Heidegger e Aristóteles*, 2013, p. 22.

⁵ PÖGgeler, O. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, 2001, p. 21.

⁶ KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 1993, p. 227.

⁷ Texto em inglês: “*Aristotle* in particular actually has something to say; that for this reason it is precisely Aristotle and not *Plato*, *Kant*, or *Hegel* who is selected” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 5) [GA 18:5]

⁸ HEIDEGGER, M. “Que é isto – A filosofia?”. In: *Heidegger*, 1983, p. 24. [GA 11:26]

raio que desencadeou a questão: qual é, afinal, a unidade desses múltiplos significados de ser, o que significa em geral ser?⁹

Nos anos 1920, período em destaque no presente estudo, Heidegger dedicou três estudos exclusivos ao pensador grego¹⁰. E uma pesquisa em sua produção acadêmica realizada entre os anos 1920 e 1929 indica contínuas remissões ao pensamento do estagirita¹¹. Em *Ser e Tempo*, obra central do pensamento de Heidegger, Aristóteles é o filósofo com o maior número de referências, seguido por Kant, Descartes, Husserl, Hegel, Platão e Agostinho de Hipona¹². Dada a influência do pensamento do filósofo grego em Heidegger, cabe, portanto, questão adicional: Como Heidegger *se encontrou* em Aristóteles?¹³

A análise a ser realizada pretende demonstrar que foi exatamente na passagem dos anos 1910 para os anos 1920 que Heidegger se aprofunda no legado aristotélico. Já neste período Aristóteles exercia uma força no pensamento de Heidegger da qual ele não conseguiria mais se desvencilhar. Isto se depreende de suas próprias palavras em uma reflexão sobre o seu caminho intelectual:

[Eu, entretanto,] menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos, quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos. Na verdade, não conseguia abranger, de imediato, que consequências decisivas traria o repetido retorno a Aristóteles¹⁴.

O pensador alemão estava à procura de uma filosofia que buscasse “uma confrontação com as coisas elas mesmas”¹⁵, uma filosofia distanciada de um pensamento objetivo, de um manejo técnico. E, em seu percurso de pensamento, via em Aristóteles um companheiro, um pensador que empregou uma abordagem proto-

⁹ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 802. [GA 89:155]

¹⁰ Os três estudos presentes na *Gesamtausgabe* são: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* [GA 61]; *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* [GA 62] e *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [GA 18].

¹¹ A *Gesamtausgabe* de Heidegger está disponível em: <https://www.beyng.com/gaapp/fetchbands>.

¹² De acordo com o índice onomástico de *Ser e Tempo* (2012).

¹³ KISIEL, T. (1993) elabora a seguinte questão: O que Heidegger encontrou em Aristóteles? A pergunta elaborada em nosso estudo busca evidenciar o caminho analítico do pensador alemão.

¹⁴ HEIDEGGER, M. *Meu Caminho para a Fenomenologia*, 1983, p. 299. [GA 14:97-8]

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 101. [GA 2:27]

fenomenológica à filosofia¹⁶. Aplicando as suas leituras interpretativas às obras do filósofo grego, Heidegger “ilumina os textos de Aristóteles de uma maneira original, deixando-os brilhar de forma inesperada e imprevisível”¹⁷. Este brilho se mostra radiante nos anos 1920, quando Heidegger lida com o pensamento aristotélico como ponto de apoio às suas especulações. Dentre outras obras, ele mergulha de forma decisiva nas interpretações de *Ética a Nicômaco*, da *Retórica*, de *Da alma*, da *Física* e da *Metafísica* com o intuito de construir o seu próprio pensamento.

Cabe ressaltar que Heidegger *se encontra* com e em Aristóteles em seu percurso analítico. Encontra o estagirita e se encontra a si mesmo. Heidegger convida o filósofo grego a ser testemunha¹⁸ de seu próprio caminhar. Um percurso que permanecerá em aberto e que irá se desdobrar em um plexo de significados e de confrontos sem um fim determinado previamente. Ou melhor, sem um final. E é desta constatação que retomamos, então, à nossa tese inicial de que a leitura heideggeriana de Aristóteles apresenta direcionamento tríplice.

Como já enfatizado, a assimilação do pensamento de Aristóteles por Heidegger é original, sendo a sua interpretação direcionada à resolução de questões relativas à elaboração de uma ontologia diversa à tradicional. Em sua busca pela questão do sentido do ser, o pensador alemão irá elaborar uma leitura singular de conceitos aristotélicos como os de potência (δύναμις), de movimento (κίνησις), de disposição permanente (ἔξις), do discurso (λόγος) e das paixões (πάθη)¹⁹. Estes e outros conceitos assimilados em sua leitura de Aristóteles se encontram em distintos momentos do seu percurso analítico e irão estar presentes, mediante interpretações ou terminologias próprias, em *Ser e Tempo*.

Mas não se trata de um caminho interpretativo pacífico ou passivo. Neste diálogo de pensamentos, a posição ativa de Heidegger na leitura de Aristóteles

¹⁶ A palavra fenomenologia apresenta diferentes concepções. Neste estudo, seguimos a análise elaborada no §7 de *Ser e Tempo*: “A expressão ‘fenomenologia’ pode ser formulada em grego: λέγειν τὰ φαινόμενα: λέγειν significa, porém, ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologia diz, então, ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra. Esse é o sentido formal da pesquisa que a si mesmo se denomina fenomenologia” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 119) [GA 2:35]

¹⁷ Texto original: “illuminate Aristotle’s own texts in an original manner, letting them shine in unforeseen and unforeseeable ways” (MCNEILL, W. *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, 1999, p. X)

¹⁸ Texto em inglês: “For the demarcation of the manner and mode in which we are treating philosophy here, I would like to call Aristotle himself as witness” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 5) [GA 18:6]

¹⁹ O capítulo III deste estudo irá se dedicar à interpretação de Heidegger de conceitos aristotélicos relevantes para a elaboração do seu conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*).

aparecerá, em determinados momentos, em posição de confronto. Cumpre destacar um exemplo relevante deste embate para o nosso estudo. Em uma análise crítica do livro IV da *Física*, de Aristóteles, Heidegger irá se voltar contra o pensamento do estagirita de que o tempo seria “o número pertencente à mudança segundo o anterior e o posterior”²⁰. Uma noção de que o “tempo só existe como consequência dos acontecimentos que nele se desenrolam”²¹. Uma compreensão do tempo como sendo de caráter ôntico. Para Heidegger, Aristóteles apreende apenas o tempo da natureza, uma “compreensão vulgar” de um “tempo infinito” inacessível à temporalidade do ser humano²². Em palavras de ruptura com a tese de Aristóteles, Heidegger se contrapõe e diz que, para a compreensão do tempo para o ser humano, “a temporalidade estático-horizontal se temporaliza *primariamente* a partir do *futuro*. O entendimento vulgar do tempo vê, ao oposto, o fenômeno fundamental do tempo no *agora* e mesmo no puro *agora*”²³. A destruição da noção de tempo como “presença” do agora em Aristóteles será determinante para o projeto heideggeriano.

Como último aspecto do direcionamento tríplice devemos destacar que, além de alusões recorrentes a Aristóteles, em seu caminho de pensamento Heidegger faz referências a outros pensadores gregos. Em suas investigações, ele compreende a necessidade de uma imersão profunda no pensamento grego original. Este ponto fica explicitado quando, no semestre de verão de 1926, às vésperas da publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger oferece um curso dedicado apenas à filosofia antiga²⁴. Nas leituras, o pensador alemão tratou de conceitos fundamentais relativos ao problema do ser que foram abordados pelos principais filósofos da Antiguidade. Indo de Tales de Mileto a Aristóteles, passando por Heráclito, Parmênides e Platão, Heidegger discute conceitos centrais como os de natureza (φύσις), de atividade (ἐνέργεια), de substância (οὐσία) e da verdade (ἀλήθεια). O propósito das leituras era “uma compreensão dos conceitos científicos básicos, que não apenas determinaram - de forma decisiva – toda a filosofia que se sucedeu, mas que

²⁰ ARISTÓTELES. *Física*, IV, 219b1. Texto em inglês: “a number belonging to change with respect to the before and after” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p.77). Os trechos citados dos livros III, IV, V e VIII da *Física* serão sempre traduções nossas do texto em inglês de C. D. C. Reeve (ARISTOTLE, 2018).

²¹ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, 2008, p. 25. [GA 64:3]

²² As passagens entre aspas correspondem a termos utilizados no §81 de *Ser e Tempo*.

²³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 1151. [GA 2:426]

²⁴ Trata-se do curso constante na [GA 22], realizado na Universidade de Marburg. De acordo com o posfácio do editor da obra, Heidegger teria elaborado estas leituras concomitante ao envio à edição da primeira parte de *Ser e Tempo*. Em função de estar trabalhando na segunda parte de sua obra magna, esse curso não teria o mesmo rigor de elaboração de outros cursos.

tornaram possível a ciência ocidental, e que, ainda hoje, providenciam a ela os seus fundamentos”²⁵.

Ponto relevante a ser destacado é que, na análise de Heidegger, após a Antiguidade os conceitos originais foram, gradativamente, sendo distorcidos pelo próprio percurso filosófico. A filosofia foi impregnada por interpretações em que “os conceitos básicos perderam as suas funções primordiais de expressão”²⁶. O retorno às raízes do pensamento grego era, portanto, reivindicada. O terreno filosófico tinha que ser reaberto para se ter uma nova fundação. O recuo histórico não ocorreu, portanto, para uma continuidade de algo interrompido e para se determinar um final. Heidegger volta ao passado com o intuito de se reapropriar dos conceitos originários para cumprir uma tarefa imprescindível, a de reabrir a interrogação da filosofia que foi esquecida: a pergunta pelo ser.

1.2.

O problema do Ser

A questão do ser se faz presente na história da filosofia desde a sua origem. Na Antiguidade Grega, o ser do ente era compreendido como o que emergia a partir de si mesmo ou o que era produzido pelos seres humanos. No medievo, a influência da teologia determinou o ser do ente como *creatio* (criação). Com o distanciamento de uma filosofia lastreada na visão cristã, a Modernidade, sob a influência do pensamento cartesiano, compreendeu o ser do ente como a determinação do objeto por um sujeito²⁷. Cumpre, então, levantar a seguinte interrogação: se a questão do ser já foi elaborada anteriormente, qual seria o motivo para retomar a pergunta pelo ser?

Heidegger entende ser necessária a reabertura da questão em função do modo como o ser foi compreendido no percurso filosófico. Seja na Antiguidade Grega, na

²⁵ Texto em inglês: “a penetrating understanding of the basic scientific concepts, ones which not only have determined – decisively determined- all subsequent philosophy but which have also made possible Western Science as a whole and today still provide that science its foundations” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 1) [GA 22:1]

²⁶ Texto em inglês: “The basic concepts have lost their primordial functions of expression” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 370) [GA 62:19]

²⁷ Este breve resumo foi lastreado nas interpretações do §10 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012) e em passagens de *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, 2021, pp. 795-803).

Idade Média ou na Modernidade, o questionado sempre foi o ente em vistas do seu ser. Ou seja, a pergunta foi sempre dirigida ao ente, analisado de tal e tal maneira em seu ser. Em função deste modo de questionamento, na cotidianidade mediana a palavra “ser” foi trazida à fala como algo evidente em si: diz-se que o Nilton *é* homem, que a natureza *é* bela, que a Joana *é* filha de Carolina e Fabio, que o encontro relevante *será* amanhã, que a casa do João *é* logo ali após a esquina, que a Nina *é* feliz, sem que se reflita sobre o que quer dizer “ser”. A consequência desta postura é que o ser passou a ser entendido como algo autônomo, como algo com vida própria. Esta pseudocompreensão, atrelada à tradição filosófica, eliminou a inquietação sobre o ser que existia na Antiguidade Grega.

Cabe, então, indicar o motivo principal dado por Heidegger para a retomada da questão relativa ao ser. De forma diversa ao entendimento da tradição, a pergunta pelo ser, para Heidegger, deve estar direcionada ao próprio ser, e não ao ente. Uma interrogação que não é objetiva e que tem o caráter de busca permanente. O ser nos escapa e talvez esse aspecto seja um dos motivos para, após estar presente no pensamento grego original, a interrogação tenha sido deixada de lado por uma filosofia que privilegiou os estratos teóricos. O que sabemos, de início, é que o ser é um enigma, algo obscuro.

Aristóteles, no livro Z de sua *Metafísica*, já indicava a complexidade da questão ao dizer “que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: “que é o ser?”²⁸. Tal como indicado por Aristóteles, a questão já pressupõe a sua dificuldade: o problema do ser. Pierre Aubenque, leitor e comentador de Heidegger e Aristóteles, traz uma reflexão que nos ajuda a compreender a complexidade que envolve a questão:

O problema do ser é o mais problemático dos problemas, não somente no sentido de que ele não será talvez jamais inteiramente respondido, mas no sentido de que é já um problema de saber por que nós nos questionamos acerca desse problema²⁹.

²⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 1, 1028b2 et seq. O texto da *Metafísica* será sempre citado de acordo com a tradução do texto grego de Giovanni Reale, traduzido para o português por Marcelo Perine (ARISTÓTELES, 2014).

²⁹ AUBENQUE, P. *O Problema do Ser em Aristóteles: Ensaio sobre a Problemática Aristotélica*, 2012, p. 22.

Cumpra refletir sobre este comentário de Aubenque. A procura pelo entendimento do ser se aproxima de uma trama que se encontra emaranhada e que deve ser desfeita, com o devido cuidado, ponto a ponto. Uma problemática que, em si, tem uma problematidade. Aubenque nos diz que o ser é motivo de indagação filosófica, mas de uma investigação que traz uma possível aporia.

Até agora sabemos do problema e do levantamento, por Heidegger, da necessidade de se retomar a pergunta pelo ser. Mas diante da complexidade da questão, de que modo Heidegger buscou acessar o ser para tentar desvendar a sua trama e compreender o seu sentido? Sem sermos exaustivos, iremos buscar pistas para a resposta desta interrogação tomando como base *Ser e Tempo*, além de outras obras do pensador alemão.

Em leitura próxima à publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger diz que a filosofia teria como atribuição fundamental apreender o ser nos entes e diferenciar o ser dos entes, a “tarefa mais radical e mais difícil à compreensão. Uma tarefa que nunca foi suscitada em seu ‘estado puro’ e que hoje é, talvez, ainda mais incompreendida”³⁰. Este ponto será retomado em sua obra magna de 1927 quando Heidegger justifica a necessária elaboração de uma ontologia lastreada na analítica existencial do *Dasein*³¹, o ente que cada um de nós somos no mundo. O ente que sendo, antes de qualquer teoria, coloca em jogo seu próprio ser.

Este ente é privilegiado pois é aquele que se compreende a si mesmo em sua existência, entendida como a possibilidade, apreendida ou perdida, do *Dasein* ser a cada momento. Heidegger denomina a estrutura dessa existência, o conjunto de seus constituintes em suas interligações, de existencialidade. A partir dela é que se dá a analítica existencial, de cunho ontológico, pela qual o *Dasein*, o ente, é interrogado em seu ser³². Ou seja, o ente, o *Dasein*, é acessado para que seja feita uma investigação direcionada ao seu ser. Essa diferença ontológica, ou seja, a diferenciação entre o ente (*Dasein*) e o ser, acarreta modos distintos de acesso interpretativo. O *Dasein* é, então, o interrogado e o ser é o questionado na pergunta fundamental sobre o seu sentido. A diferença entre o ser e o ente é um passo decisivo

³⁰ Texto em inglês: “the most radical and most difficult task facing human knowledge. It is a task that has never yet been brought to its pure state and today is more misunderstood than perhaps ever before” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 9) [GA 22:11]

³¹ Neste estudo, adotaremos, preferencialmente, o termo *Dasein*, utilizado por Fausto Castilho em sua tradução de *Ser e Tempo*.

³² Termos em alemão: Existência (*Existenz*), Existencialidade (*Existenzialität*) e Existencial (*Existenzial*).

na analítica heideggeriana pois, caso contrário, Heidegger ficaria preso na trama anteriormente citada ao ter que explicar o inexplicável: a diferença entre o ser e o ente, sendo ambos caracterizados como entes.

Essa diferenciação é um passo relevante, mas a reabertura da questão do ser solicita, para Heidegger, ir além. Conforme já destacado, a incompreensão relativa à diferenciação entre ser e ente decorreu da forma em que foram tratados, pela filosofia e as ciências, os conceitos da Antiguidade Grega relativos ao ser. Em suas palavras, Heidegger indica que o “vago entendimento do ser pode estar permeado por teorias tradicionais e opiniões”³³. Sendo leitor de Heráclito, ele parece dizer algo similar ao já pensado pelo filósofo grego: “a maioria dos homens não pensa as coisas como as encontra e nem reconhece o que experimenta, mas acredita em suas próprias opiniões”³⁴. Relacionado a este ponto, cabe procurarmos compreender o que Heidegger quis dizer sobre a relação entre a filosofia, as ciências e o pensamento grego original, sempre tendo em vista a pergunta sobre o ser.

Para o pensador alemão, a filosofia é o alicerce de todas as ciências e o que permanece vivo em todas elas. As ciências particulares, como a matemática, tratam de seus objetos de estudo. Caso um matemático pretenda falar sobre a matemática, e não apenas apresentar teoremas, equações diferenciais ou cálculos com múltiplas variáveis, ele terá que “saltar” da matemática e adentrar no terreno da filosofia posto que não existe conceito matemático sobre a matemática. Este princípio se aplica a todas as ciências positivas, como a física, a química e a biologia, pois estas tratam do que se encontra disponível, elas falam sobre os entes. Já a função crítica da filosofia é, para Heidegger, como já ressaltado, separar e diferenciar o que seja o ente e o que seja o ser, sendo as vias de acesso ao ente e ao ser diversas.

Cumprido destacar que Heidegger alude a um ponto fundamental: apesar de estarem relacionadas, a filosofia e as ciências particulares apresentam temas distintos. Este mesmo argumento foi indicado por Aristóteles ao dizer que, em oposição às ciências particulares, “existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”³⁵. Esta ciência “não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte

³³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 43. [GA 2:6]

³⁴ KAHN, C. *A Arte e o Pensamento de Heráclito*, 2009, Fragmento IV, p. 60.

³⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Γ, 1, 1003a20 et seq.

dele, cada uma estuda as características dessa parte”³⁶. Heidegger diz que enquanto os conceitos das ciências particulares são “determinados através da ordenação num contexto e tanto mais determinados quanto mais notável for o contexto. Os conceitos filosóficos, ao contrário, são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes”³⁷.

Das análises de Heidegger e de Aristóteles se depreende a impossibilidade da prática científica? Não, apenas que a filosofia e as ciências apresentam temas centrais distintos. E isto, para Heidegger, determinará uma relação de precedência. Para Heidegger, as ciências avançam as suas análises mediante o estabelecimento de domínios de atuação relativos aos objetos. Para o pensador alemão, “o perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas”³⁸. A ontologia, o entendimento do ser, precede, assim, ao pensamento ôntico das ciências. Esta é a segunda pista relevante da busca, por Heidegger, do desvelamento da trama do ser.

Uma terceira pista se relaciona ao que já foi indicado: a força atuante dos conceitos da Antiguidade Grega nas trajetórias da filosofia e das ciências. Para Heidegger, a tradição encobriu o *Dasein* de tal forma que diante do viés direcionado ao ente de forma objetiva ele “já não entende as condições mais elementares que possibilitam um único retorno positivo ao passado, no sentido de uma apropriação produtiva”³⁹. Ocorreu uma espécie de soterramento do sítio onde se encontram os conceitos gregos originários impedindo que estes sejam acessados. As construções filosóficas posteriores ao pensado na Antiguidade Grega, que ainda compreendia o *Dasein* como um ser-no-mundo, criaram distorções de interpretações dos significados, promoveram o esquecimento do ser e jogaram a pá de cal sobre a pergunta fundamental sobre o ser.

A deturpação dos conceitos originais se fez presente em diferentes fases da história. Não é intenção, aqui, analisar estas fases, mas apenas levantar casos citados por Heidegger, como a interpretação cristã da vida humana da escolástica, o idealismo alemão, Descartes e o seu método. Em suas distintas e múltiplas linhas de interpretação, a ontologia tradicional deixou de ter o ser como questão primária e se direcionou a determinações de âmbitos do ser, tais como “sujeito”, “indivíduo” e

³⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Γ, 1, 1003a22 et seq.

³⁷ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 9. [GA 60:1]

³⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 57. [GA 2:11]

³⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 85. [GA 2:21]

“espírito”. A distorção do pensamento original atinge o seu cume na Modernidade, período caracterizado pela prioridade dada à subjetivação e a ideia de que o homem é um “animal racional”, sendo a razão compreendida como instrumento de planejamento, de objetividade e de representação:

No grego e no pensamento medieval não há ainda o conceito de objeto e da objetualidade. Esse é um conceito moderno e é equivalente com objetividade. *Objetualidade* é uma determinada *modificação da presentidade das coisas*. O que por si mesmo se apresenta de uma coisa é compreendido aí como representabilidade. A presentidade não é mais tomada como o que é dado por si, mas tal como algo que se contrapõe a mim enquanto o sujeito pensante, tal como ele é objetivado em direção ao meu interior. Esse tipo de experiência do ente há desde Descartes, isto é, desde que o levante do ser humano em direção ao sujeito foi levado a termo⁴⁰.

Cumpramos pensar no que diz Heidegger. De início ele indica que a objetualidade é uma construção da Modernidade dado que nos pensamentos grego e medieval não se tinha, ainda, o conceito de objeto. Com a objetualidade da Modernidade, o que se mostra, o que se apresenta, passa a ser entendido como algo a ser representado. Uma representação que decorre de um confronto entre um “eu pensante” e um “ente externo”, como se existissem dois mundos distintos (o interior e o exterior). Por fim, diz que Descartes foi o responsável pela consumação de um longo projeto de direcionamento das construções filosóficas à priorização do “sujeito pensante” em detrimento à questão do ser.

É em relação a este projeto da ontologia tradicional do reforço do “eu” que Heidegger, com o intuito de “dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram”⁴¹, irá se voltar contra. Para essa finalidade, Heidegger indica a necessidade do retorno ao passado grego, mas não para assimilar o que foi dito e, sim, para se reapropriar dos conceitos originais e destacar os seus limites. Destacaremos, agora, alguns limites e reapropriações originais, por Heidegger, de temas centrais à reabertura da questão sobre o sentido do ser. Cabe ressaltar que a elaboração do seu conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*), peça chave em sua ontologia fundamental e tema central desse estudo, teve, tal como

⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 777. [GA 89:129]

⁴¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 87. [GA 2:22]

iremos ilustrar ainda nessa introdução, relação direta com esse projeto do pensador alemão da retomada da pergunta pelo ser.

Um primeiro limite: a compreensão do tempo no pensamento filosófico desde a Antiguidade. Em oposição à tradição e em confronto aberto com o pensamento de Aristóteles, Heidegger diz que o filósofo grego teve uma compreensão vulgar do tempo, uma compreensão do tempo da “natureza”, ao distinguir, mediante critério ôntico, um ente temporal (processos históricos, por exemplo) de um ente intemporal (relações entre números, por exemplo)⁴². Para o pensador alemão o tempo é de caráter ontológico, devendo ser compreendido como o “horizonte de todo entendimento do ser e de toda interpretação do ser”⁴³. A cada momento de sua existência, e em cada modo de ser, é no tempo que o *Dasein* se compreende, abrindo ou fechando as suas possibilidades de ser. Para o pensador alemão, o *Dasein* “não é no tempo, ele é mesmo o tempo”⁴⁴. Desta forma, a elaboração da ontologia fundamental de Heidegger pressupõe uma reapropriação do conceito de tempo posto que o ser se caracteriza, fundamentalmente, pela temporalidade.

Diante da problemática da compreensão vulgar do tempo, surge uma segunda limitação das ontologias que antecedem Heidegger. Como anteriormente ressaltado, na Antiguidade o entendimento do ser foi obtido com vistas à noção de tempo da “natureza”. Para designar um ente específico, o pensamento grego se servia de uma palavra fundamental, o substantivo οὐσία. A οὐσία tinha “em vista o ente, mas naturalmente não um ente qualquer, mas um ente tal que ele se mostra de certo modo como *distinto em seu ser*, aquele ente que *pertence* a alguém”⁴⁵. A οὐσία significava, então, algo como uma propriedade e trazia, para Heidegger, um caráter ontológico e temporal da presença posto que o ente era apreendido, em seu ser, como algo presente. A crítica de Heidegger é que esta “interpretação Grega do ser se efetua sem qualquer saber expresso acerca do que nela exerce a função de fio condutor, sem conhecimento e mesmo entendimento da *função ontológica fundamental do tempo*”⁴⁶. Heidegger irá, portanto, em sua analítica existencial, reinterpretar esse termo grego fundamental de acordo com o caráter de

⁴² Cf.: ARISTÓTELES. *Física*, IV.

⁴³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 75. [GA 2:17]

⁴⁴ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, 2008, p. 51. [GA 64:14]

⁴⁵ HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*, 2012, p. 70. [GA 31:51]

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 97. [GA 2:26]

temporalidade do *Dasein*. As duas limitações destacadas apresentam, portanto, relação com a compreensão vulgar do tempo.

Cabe agora destacar uma reapropriação: a do conceito de verdade (ἀλήθεια) na Antiguidade Grega. Traduzida por Tomas de Aquino em sua interpretação de Aristóteles como *veritas*⁴⁷, no sentido de adequação, o termo foi compreendido na Modernidade como relacionado a um entendimento judicativo. Para Heidegger, em seu significado original a verdade não exibiria a estrutura de uma concordância estabelecida entre um sujeito e um objeto. O termo ἀλήθεια teria, para o pensador alemão, o sentido principal de desvelamento, de trazer à luz algo que se revela. Em relação ao ente privilegiado, o *Dasein*, esse termo indica um sentido de abertura em sua existência como ser-no-mundo à compreensão dos significados das coisas que são encontradas em sua lida diária. Heidegger, ao enfatizar a questão do desvelamento implícito à ἀλήθεια, sinaliza que a apreensão da verdade, que se encontra oculta nos entes, é violenta, devendo ser arrancada do ente pois ele é retirado à força da ocultação. A dificuldade do desvelamento de algo que se oculta é ressaltada por Heidegger na seguinte indagação: “É um acaso que os gregos, para dizer a essência da verdade, a enunciassem com uma expressão *privativa* (ἀ-λήθεια)?”⁴⁸. Esse dizer dos gregos no termo ἀλήθεια indica, para Heidegger, que a “verdade” e a “não verdade” coexistem na condição ontológica existencial e na constituição de ser do *Dasein* que se caracteriza como *projeto lançado* (*geworfenen Entwurf*)⁴⁹. Este último ponto será analisado em maiores detalhes neste estudo pois tem relação direta com a análise da disposição afetiva.

A verdade tem, na análise heideggeriana, relação direta com outro conceito grego, o do discurso (λόγος). Este é um termo fundamental não somente na sua ontologia fundamental, mas em todo o percurso de pensamento de Heidegger. Trata-se de uma palavra que apresenta vários possíveis significados, o que permitiu que fosse entendida, após a antiguidade grega, como razão, conceito, definição. Dada a sua polissemia, estes entendimentos são, de fato, possíveis, mas para Heidegger o λόγος tinha outro significado fundamental para os gregos: o tornar algo manifesto, o enunciar de algo, o possibilitar que algo se torne acessível enquanto tal. Ao

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *As Questões Fundamentais da Filosofia: “Problemas” Seletos da “Lógica”*, 2017, p. 133. [GA 45:106]

⁴⁸ HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, 2012, p. 615. [GA 2:222]

⁴⁹ Fausto Castilho traduz a expressão em alemão como “projeto dejectado”. (HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, 2012, §44).

interpretar a expressão grega ζῷον λόγος ἔχον, compreendida no senso comum como “animal dotado de *razão*”, Heidegger diz que na filosofia grega o “λόγος nunca quer dizer ‘razão’, mas fala, conversa. Portanto, o homem é o ente que tem seu mundo no modo do que é falado”⁵⁰. Ter o dom da linguagem indicaria, portanto, a capacidade que o *Dasein*, o ser-no-mundo, tem de criar sentidos em sua existência, de dar sentido ao seu ser a cada momento. Sendo assim, a relação do λόγος com a verdade (ἀλήθεια) é direta: sendo um “fazer ver algo”, o λόγος retira o ente do encobrimento promovendo o seu desvelamento (ἀλήθεια), que pode se mostrar, tal como comentado anteriormente, como “verdade” ou “não verdade”.

Esses limites e essas reapropriações não exaurem o dito por Heidegger. Primeiro, em função de Heidegger ser um pensador original, com obras vastas e interpretações plurais, sendo que a tentativa de esgotar a análise traz a única certeza de que seriam cometidos erros e omissões. Segundo, em decorrência do tema central de nosso estudo: o conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) elaborado por Heidegger guarda relação direta com a sua proposta de reabertura da questão do sentido do ser. De forma diversa ao pensamento predominante na modernidade e na tradição filosófica, para Heidegger a afetividade não é um mero sentimento. Ela é de caráter ontológico e está relacionada à orientação do *Dasein* em relação ao mundo. Ela é, assim, constituinte da estrutura do ser em sua existência, e não um dado afeto de caráter genérico, como uma sensação de alegria ou de tristeza.

Para Heidegger, a disposição afetiva indica a abertura inicial do *Dasein* e reflete a potencialidade do próprio ser em seu vir-a-ser. Sendo assim, ela não é algo meramente passivo, mas de fundamental relevância para a compreensão do ser do *Dasein*, em seu agir, em sua mobilidade no mundo. Sendo assim, na elaboração de Heidegger a disposição afetiva caminha em direção contrária a quaisquer representações ou objetivações científicas, tal como foi tratada na história da filosofia.

Em Heidegger, portanto, a disposição afetiva não é algo exógeno, uma afetividade passageira que decorre da díade sujeito-objeto e de uma objetivação perante as coisas e os demais entes. Para o pensador alemão, a disposição afetiva é de cunho existencial, e não, como visto pela tradição, afetos ou sentimentos momentâneos, externos e turbulentos. Para Heidegger, as paixões não são

⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, pp. 28-9. [GA 63:21]

classificadas mediante critérios de valor, sendo positivas ou negativas. A disposição afetiva é, para o filósofo alemão, estrutural e determinante para a mobilidade (ou imobilidade) do *Dasein*. Desta forma, a disposição afetiva será, em Heidegger, peça central em sua proposta de reabertura da questão do sentido do ser e determinante em sua ontologia fundamental.

Antes de prosseguirmos a análise, e para o nosso objetivo pretendido, cumpre, agora, relembrar os pontos centrais da análise elaborada. O pano de fundo é a colocação, por Heidegger, da necessidade da pergunta pelo ser⁵¹, uma questão que inquietou a Antiguidade Grega e que foi esquecida no percurso posterior. Heidegger procura reabrir a questão mediante: 1) *a diferença ontológica*, com a separação e diferenciação do que seja o ente e do que seja o ser, sendo as vias de acesso ao ente e ao ser diversas; 2) *O caráter de precedência*, com a ontologia precedendo às interrogações ônticas; e 3) *O necessário retorno à filosofia da Antiguidade Grega*, com o intuito de estabelecer os seus limites e promover as reapropriações de seus conceitos originais.

Cumpre destacar que na reabertura da questão pelo sentido do ser proposta por Heidegger a sua análise da disposição afetiva foi ponto central para a elaboração de sua ontologia fundamental. A afetividade será, assim, peça chave para a sua tentativa de elucidação da pergunta pelo ser, que foi esquecida pela tradição filosófica. Nesse sentido, cabe relembrar o que disse Pierre Aubenque: “O problema do ser é o mais problemático dos problemas”⁵².

1.3.

O percurso do conceito de disposição afetiva em Heidegger

A compreensão do ser foi o tema da investigação de Heidegger nos anos 1920. Para a elaboração de sua ontologia fundamental, o pensador alemão, mediante uma abordagem fenomenológica, propôs que o *Dasein*, o ente privilegiado, fosse interrogado sendo o ser questionado em seu *sentido*. Através da distinção entre o ser e o ente, da determinação do primado ontológico e do retorno à Antiguidade Grega,

⁵¹ “O que importa é o ser, ou seja, que ‘é’, *sentido do ser*, que ‘é’ ser”. (HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 70). [GA 61:61]

⁵² AUBENQUE, P. *O Problema do Ser em Aristóteles: Ensaio sobre a Problemática Aristotélica*, 2012, p. 22.

Heidegger trilhou o seu caminho de investigação que seria consumado em *Ser e Tempo*, de 1927.

Até agora fizemos apenas breve levantamento sobre a questão da afetividade⁵³ em sua relação com a proposta de Heidegger da reabertura da questão do sentido do ser. Mas já dissemos, no início desse estudo, que o tema central era o entendimento do papel atribuído à disposição afetiva (*Befindlichkeit*) em sua ontologia fundamental, sendo a sua concepção final do conceito relacionada à leitura singular de Heidegger da paixão (πάθος) em Aristóteles. Nesse sentido, cabe esclarecer, de forma ainda preliminar, o que motivou Heidegger a ver no tratamento concedido por Aristóteles às paixões (πάθη) um pensamento original e seminal para o projeto de reabertura da questão do ser.

Heidegger viu em Aristóteles um precursor da abordagem fenomenológica. Em sua leitura do estagirita, o filósofo alemão interpretou que a paixão seria de caráter ontológico e, portanto, determinante para o sentido do ser. Ou seja, a paixão não seria de caráter psicológico ou antropológico e, sim, eixo central para a mobilidade e a atualização da vida concreta dos seres humanos. É nesse sentido que Aristóteles diz, na *Física*, que “podemos chamar o movimento relativo à qualidade de alteração”⁵⁴, sendo que “por qualidade entendo não o que está na substância (pois a diferença também é uma qualidade), mas a *qualidade afetiva* em virtude da qual se diz que uma coisa é suscetível de ser ou não afetada”⁵⁵. A afetividade, portanto, indica um poder vir a ser. Algo similar é dito pelo pensador grego em sua *Metafísica* quando destaca que a “afecção (πάθος) significa a atuação dessas alterações, isto é, as alterações que estão em ato”⁵⁶. As paixões (πάθη) seriam, portanto, de caráter existencial, e indicariam potencial de mobilidade e de atualização do ser em seu existir.

Em sua leitura de Aristóteles, Heidegger frisa que o ser que está aí no mundo sempre se encontra em uma determinada situação afetiva. Ou seja, a afetividade não é algo exógeno ao ser vivo como no pensamento cartesiano. Para o pensador alemão,

⁵³ Neste estudo, a palavra “afetividade” será utilizada para se falar, em termos gerais, das paixões (πάθη), conceito utilizado por Aristóteles, e da disposição afetiva (*Befindlichkeit*), conceito elaborado por Heidegger.

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Física*, V, 226a25. Texto em inglês: “Movement with respect to quality we may call alteration” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 91)

⁵⁵ ARISTÓTELES. *Física*, V, 226a27 et seq. Texto em inglês: “by quality I mean not what is in the substance (for even the differentia is a quality), but the affective quality in virtue of which a thing is said to be capable of being affected or to be unaffectable” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 91)

⁵⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 21, 1022b18 et seq.

o ser humano pode estar até maldisposto em sua lida diária, mas sempre se encontra previamente em uma disposição. E é por intermédio dessa disposição afetiva, que é a cada momento sua, que o ser que se encontra no mundo se abre (ou se tranca) em sua lida diária com as coisas e os demais entes. Ou seja, a afetividade é de caráter existencial e determinante para um posicionamento do ser humano perante as coisas que se apresentam. Assim, as paixões se referem ao fenômeno da vida concreta que é relacionado à abertura (ou fechamento) de um ser que já se encontra de antemão lançado no mundo (*Geworfenheit*). Tal como frisado por Aristóteles, “dizer que a alma se irrita é como dizer que a alma tece ou edifica. Talvez seja melhor dizer não que a alma se apieda ou apreende ou raciocina, mas que o homem o faz com a alma”⁵⁷. Ou seja, a disposição afetiva tem relação com um ser humano “de corpo e alma” que tem que assumir a sua responsabilidade por vir a ser.

As paixões não são, portanto, fenômenos passageiros que aparecem em função de sermos afetados de forma passiva por fatores externos. Não são, para Heidegger, sentimentos que “distorcem” a nossa “razão”. Pelo contrário, a disposição afetiva e a compreensão são fenômenos cooriginários e determinantes para o sentido do ser. Em seu curso de 1924 sobre os conceitos básicos da filosofia aristotélica, Heidegger ilustra essa interpretação ao dizer que:

Essas πάθη, “afetos”, não são estados pertencentes a “coisas com alma” ou a “propriedades da alma”, mas estão relacionados à disposição (*Befindlichkeit*) dos seres vivos no mundo, no modo desse ser vivo se posicionar em relação a algo, permitindo que algum assunto importe a ele. Os afetos desempenham, portanto, um papel fundamental na determinação de ser-no-mundo, no ser-com-e-para-os-outros⁵⁸.

A leitura de Heidegger das paixões em Aristóteles trouxe uma nova abordagem para a relevância da afetividade na compreensão do sentido do ser. A sua interpretação foi em direção contrária ao pensamento predominante na modernidade que via ela como meros “sentimentos”. Tal como já dito, ao invés da

⁵⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2012, I, 408b11 et seq. O texto de *De Anima* será sempre citado de acordo com a tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (ARISTÓTELES, 2012).

⁵⁸ Texto em inglês: “These πάθη, ‘affects’ are not states pertaining to ensouled things, but are concerned with a disposition of living things in their world, in the mode of being positioned toward something, allowing a matter to matter to it. The affects play a fundamental role in the determination of being-in-the-world, of being-with-and-toward-others” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 83) [GA 18:122]

díade sujeito-objeto, Heidegger interpreta as paixões como uma disposição existencial do ser-no-mundo. De forma diversa ao tratamento dado pela tradição, o pensador alemão ressalta que a disposição afetiva é ontológica e designa a forma que nos encontramos a nós mesmos e os demais entes em nossa relação perante as coisas no mundo.

Com a finalidade de elucidarmos a distinção do pensamento de Heidegger e ressaltarmos a importância da disposição afetiva na sua proposta de reabertura da questão do sentido do ser, destacaremos três concepções distintas sobre a afetividade na história do pensamento filosófico-científico. As escolhas não foram aleatórias, pelo contrário, sendo definidas em função de suas relações com o conceito de disposição afetiva em Heidegger. Começaremos por René Descartes que, em seu último texto filosófico⁵⁹, publicado em 1649, diz:

Após ter considerado em que as paixões da alma diferem de todos seus outros pensamentos, parece-me que podemos defini-las em geral: percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que relacionamos especificamente com ela e que são causadas, alimentadas e fortalecidas por algum *movimento dos espíritos...a utilidade de todas as paixões* consiste unicamente em que elas dispõem a alma a querer as coisas que a natureza estipula que nos são úteis e a persistir nessa vontade⁶⁰.

Ao continuar a sua análise, indica que:

Quando a paixão persuade a aceitar apenas coisas cuja execução sofre algum atraso, é preciso abster-se de fazer no momento qualquer julgamento a esse respeito e distrair-se com outros pensamentos, até que o tempo e a tranquilidade tenham acalmado inteiramente a emoção que está no sangue. E, por fim, quando ela incita a ações com relação às quais é necessário tomar uma resolução imediatamente, é preciso que a vontade se aplique principalmente em considerar e em *seguir as razões que são contrárias às que a paixão representa*⁶¹.

⁵⁹ Trata-se do texto *As Paixões da Alma*, livro encomendado pela princesa Elizabeth, filha de Frederico V, rei da Boêmia por um curto período (1619-20). Ao perder o seu reinado, Frederico se refugiou na Holanda com a família. Elizabeth foi a sua primeira filha. Ela manteve uma série de correspondências com René Descartes.

⁶⁰ DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*, 2005, pp. 47 e 68.

⁶¹ DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*, 2005, p. 173.

Descartes diz que as paixões seriam causadas por uma inquietação, de caráter objetivo e utilitário, do “espírito” de um indivíduo. Presentes “no sangue”, as paixões seriam potenciais causadoras de atribulações nesse sujeito cartesiano exilado de mundo e do mundo. As paixões “afetariam” negativamente a compreensão. Tal como um antídoto virtuoso, Descartes indica, então, que por intermédio da vontade do indivíduo a razão deve prevalecer e controlar o que é representado nas paixões. Descartes nada fala sobre a relação entre as paixões e a abertura ao mundo, a mobilidade ou a possibilidade existencial de vir a ser. Muito menos de uma cooriginariedade entre a compreensão e a afetividade. A afetividade, em Descartes, é vista tal como um objeto passível de julgamento ou de “representação”. Outro pensador expoente da modernidade e ícone de uma ciência particular, a biologia, fez no século XIX a seguinte descrição da fúria, estado de ânimo compreendido como acentuação do ódio:

A fúria se manifesta das mais variadas maneiras. O coração e a circulação sempre são atingidos; o rosto fica vermelho ou roxo, com as veias da testa e pescoço dilatadas. O enrubescimento foi observado entre os índios pele cor de cobre da América do Sul, e mesmo, como dizem, nas cicatrizes brancas de ferimentos antigos em negros (pois o rubor da cicatriz de uma negra é da mesma natureza que o enrubescimento). Os macacos também ficam vermelhos quando emocionados. Em um dos meus próprios bebês, com menos de quatro meses de idade, diversas vezes pude perceber que *o primeiro sinal de uma emoção era o aumento do fluxo de sangue para a sua cabeça pelada*. Por outro lado, o funcionamento do coração é de tal maneira acelerado pela fúria que o rosto fica pálido ou lívido, e não foram poucos os homens com doenças do coração que caíram mortos sob essa poderosa emoção⁶².

A descrição da fúria por Charles Darwin indica que essa paixão estaria relacionada a processos físicos, tais como a dilatação das veias da testa ou o rubor na pele. Para ele, macacos, índios, escravos e bebês quando enfurecidos apresentam os mesmos comportamentos e sintomas. Ou seja, as paixões seriam emoções genéricas. Em seu tratamento da questão, Darwin indica não existir distinções entre os seres vivos: o que vale para as paixões é uma lei geral de funcionamento da estrutura biológica determinada por princípios científicos. Para Darwin, o ser

⁶² DARWIN, C. *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais*, 2009, p. 204.

humano é passivo em relação às paixões. Tal como na interpretação de Descartes, em seu viés objetivo Darwin ilustra a afetividade como se esta fosse um “alerta” ao início de um “processo mecânico” no ser vivo que deve ser controlado mediante um conjunto de regras gerais. Charles Darwin interpreta, assim, a questão da afetividade como sendo uma “física das paixões”.

Nota-se, portanto, que Descartes e Darwin ilustram o pensamento da tradição filosófica, de cunho objetivo-científico. Cabe agora indicarmos o entendimento de Aristóteles. Recuperamos a sua obra *Retórica* em que, no livro II, ele trata da ira, da calma, do amor, do ódio, do medo, da confiança, da vergonha, do desdour, da benevolência, da compaixão, da indignação, da inveja e da emulação. Para o pensador grego, as paixões seriam:

As causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias⁶³.

Para compreendermos o tratamento que o pensador grego confere às paixões, cabe citar o que ele diz sobre o ódio de forma a que se evidencie um contraponto às interpretações anteriores de Descartes e de Darwin:

Quanto à inimizade e ao ódio há que estudá-los a partir de seus contrários. A cólera, o vexame e a calúnia são causas da inimizade. Ora, a cólera resulta de coisas que afetam diretamente uma pessoa, mas a hostilidade também pode resultar de coisas que nada têm de pessoal: basta supormos que uma pessoa tem tal ou tal caráter para a odiarmos. Por outro lado, a cólera refere-se sempre a um indivíduo particular; por exemplo a Cálias ou a Sócrates, mas o ódio abrange toda uma classe de pessoas: todo mundo odeia o ladrão e o sicofanta. *O tempo* pode curar a cólera, mas o ódio é incurável⁶⁴.

Cumprido destacar, primeiro, que para Aristóteles a afetividade e a compreensão são cooriginárias, com as paixões estando relacionadas às alterações

⁶³ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1378a20 et seq. O texto da *Retórica* será sempre citado de acordo com a tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena (ARISTÓTELES, 2012).

⁶⁴ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1382a1 et seq.

nos juízos. Segundo, as paixões não são explicadas por processos físicos, químicos ou biológicos, e não são “interiores” ao sujeito, mas advêm da relação que cada indivíduo estabelece com o mundo em sua lida diária como ser-no-mundo em sua vida concreta. Terceiro, as paixões não são guiadas por uma lei geral e, sim, apresentam caráter de temporalidade e dependem de uma abertura (ou fechamento) desse ser que se encontra “aí” no mundo. A retórica de Aristóteles se refere a um homem de carne e osso, ao ser vivo em sua vida concreta, ao ser humano em sua existência plural e gregária. E as paixões são, para Aristóteles, de fundamental relevância para a compreensão do sentido desse ser vivo. Em passagem de seu curso de 1924, ao interpretar a retórica de Aristóteles, Heidegger diz, assim, que a argumentação em Aristóteles está muito mais no coração do que no cérebro⁶⁵.

Diante do exposto, cabe a seguinte pergunta: Como Heidegger compreende, então, a questão da disposição afetiva? Uma primeira pista para essa compreensão é analisar o que ele diz em *Ser e Tempo*. Em duas passagens Heidegger evidencia a sua oposição aos pensamentos de Descartes e de Darwin ao dizer que “a disposição afetiva longe está de ser a constatação de um estado da alma. E longe também o caráter de uma apreensão reflexiva”⁶⁶. Compreender a afetividade do ponto de vista psíquico, diz Heidegger, é entendê-la como uma “terceira classe de fenômenos, ao lado do representar e do querer”⁶⁷.

Heidegger é, portanto, crítico ao pensamento dos afetos predominante na tradição filosófica. Em relação a esse ponto, cabe retomar a um intérprete de Heidegger e de Aristóteles já anteriormente citado, para quem “não é culpa da filosofia se vivemos com os outros em um mundo em que nos movimentamos. Não é culpa da filosofia o fato da contingência do mundo. E não é culpa da filosofia que o homem não é nem um animal nem um Deus”⁶⁸. Ou seja, a filosofia deve, tal como destacado por Heidegger, tentar compreender o ser em sua vida concreta, em seus desafios existenciais. É em relação, portanto, à pergunta pelo sentido do ser-no-mundo que deve ser pensada a questão da afetividade no pensamento de Heidegger.

⁶⁵ Cf.: HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 90. [GA 18:133]

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 391. [GA 2:137]

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 397. [GA 2:139]

⁶⁸ Texto em francês: “Mais les échecs d'Aristote nous en apprennent peut-être plus sur l'homme que la science conquérante de Descartes. Après tout, ce n'est pas la faute du Philosophe s'il vit dans un monde où il y a du mouvement et de la matière, c'est-à-dire de la contingence; et ce n'est pas non plus la faute du Philosophe, homme parmi les hommes, si l'homme n'est ni un animal ni un Dieu” (AUBENQUE, P. “Sur la définition aristotélicienne de la colère”. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1957, p. 317)

Em relação ao tema em estudo, cabe ressaltar que o primeiro aparecimento do conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) em Heidegger decorreu de sua tradução inovadora, na conferência *O Conceito de Tempo* de 1924, de trecho do Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho⁶⁹. Nessa leitura Heidegger traduz as *affectiones* do teólogo e filósofo da Idade Média pelo termo *Befindlichkeit*. Cabe ressaltar que em seu curso sobre Agostinho no semestre de verão de 1921 Heidegger traduziu esse termo utilizado por Agostinho como *Affektion*, para afetos corpóreos, e *Affekt*, para estados da alma.

No semestre de verão de 1924, mesmo ano do surgimento do termo *Befindlichkeit* (disposição afetiva), Heidegger proferiu, na Universidade de Marburg, curso relativo aos conceitos básicos da filosofia aristotélica. Nas leituras realizadas o pensador alemão tratou em detalhe de diversos conceitos de múltiplas obras do estagirita. Dentre as referências, Heidegger mergulhou na interpretação de *Ética a Nicômaco*, da *Retórica*, de *Da alma*, da *Física* e da *Metafísica* com o intuito de construir o seu próprio pensamento. Um dos conceitos fundamentais analisados e elaborados de modo minucioso por Heidegger foi o das paixões (*πάθη*). Em sua compreensão esse conceito teria, em Aristóteles, tal como anteriormente destacado, um plexo de significados relacionados a outros conceitos como os de movimento (*κίνησις*), de potência (*δύναμις*), de disposição permanente (*ἔξις*) e de discurso (*λόγος*). As paixões não seriam relativas a um estado da alma ou a eventos psíquicos, como Heidegger escreveria em *Ser e Tempo*, mas “dizem respeito a uma disposição afetiva (*Befindlichkeit*) dos seres vivos em seu mundo, ao modo deles se posicionarem em relação a algo permitindo que isso tenha significado para ele⁷⁰”.

Cumprе salientar que se é inegável que a origem do termo esteve relacionada à interpretação de Heidegger da obra de Agostinho, pensador central no percurso do filósofo alemão, a tese central de nosso estudo é que a concepção final do conceito de disposição afetiva na ontologia fundamental de Heidegger esteve relacionado às suas leituras de Aristóteles. Essa hipótese ganha força mediante uma segunda pista encontrada em passagem de *Ser e Tempo* situada no parágrafo em que Heidegger apresenta a disposição afetiva (*Befindlichkeit*):

⁶⁹ Analisaremos a origem do conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) no capítulo 2.

⁷⁰ Texto em inglês: “are concerned with a disposition (*Befindlichkeit*) of living things in their world, in the mode of being positioned toward something, allowing a matter to matter to it” (HEIDEGGER, M. *Basic concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 83) [GA 18:122]

Não é casual que a primeira interpretação das paixões sistematicamente levada a efeito e transmitida não tenha sido tratada no quadro da “psicologia”. Aristóteles estuda as *πάθη* no Segundo Livro de sua Retórica. Em oposição ao conceito tradicional da retórica como uma “disciplina” especial, a Retórica de Aristóteles deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da cotidianidade de ser-um-com-o-outro⁷¹.

Heidegger indica, portanto, que Aristóteles foi referência no tratamento da questão da disposição afetiva. Em seu percurso de pensamento, Heidegger se volta contra a compreensão predominante na Modernidade de que as paixões seriam de caráter reflexivo ou psicológico relacionadas a um sujeito em exílio do mundo. Em Agostinho, Heidegger vê no “encontrar-se a si mesmo” das *Confissões* um ponto de apoio fundamental para o surgimento do seu conceito de disposição afetiva. Mas Heidegger não irá parar em Agostinho. Ele irá prosseguir na elaboração do conceito que será consumado em sua ontologia fundamental em *Ser e Tempo*.

1.4.

O método de investigação

Concluída, nesse primeiro capítulo, a introdução ao nosso tema de estudo, na qual ressaltamos a centralidade, para Heidegger, da pergunta sobre o sentido do ser, em que indicamos a origem, em sua ontologia fundamental, do conceito da disposição afetiva (*Befindlichkeit*) relacionada à sua leitura de Santo Agostinho, e na qual procuramos destacar, ainda de forma tangencial, a relevância do pensamento de Aristóteles para a elaboração final desse conceito, o nosso plano de execução do trabalho contempla três capítulos adicionais.

No segundo capítulo iremos nos ocupar do pensamento de Heidegger em início dos anos 1920, sendo o fio condutor a questão relativa à experiência fática da vida. Com isso em vista, serão interpretadas leituras e preleções realizadas pelo pensador alemão, e analisadas obras de Santo Agostinho com o intuito de tentarmos compreender a influência que esse pensador exerceu na filosofia de Heidegger. O capítulo apresenta duas finalidades principais. A primeira é a análise de princípios da ontologia fundamental do pensador alemão. A segunda é a compreensão do

⁷¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 395. [GA 2:138]

surgimento do conceito de disposição afetiva. Direcionando o trabalho ao nosso tema central, iremos procurar ressaltar a relação que Heidegger estabeleceu com o pensamento do bispo de Hipona que, como indicado na introdução, foi o ponto de apoio de Heidegger para a concepção originária da *Befindlichkeit*.

O terceiro capítulo será central para a nossa hipótese de trabalho: a de que o conceito de disposição afetiva, em Heidegger, teve a sua consumação final decorrente de sua leitura singular das paixões (πάθη) em Aristóteles. Nesse capítulo iremos investigar a influência do filósofo grego em Heidegger através das leituras do filósofo alemão de obras do estagirita. Como se trata de um tema vasto e plural, com o intuito de não nos desviarmos do nosso assunto principal restringiremos o escopo de estudo aos conceitos fundamentais de Aristóteles relacionados ao conceito de disposição afetiva. A intenção principal desse capítulo é evidenciar, como dito, que a interpretação de Heidegger das paixões (πάθη) em Aristóteles condicionará a estrutura final da disposição afetiva na ontologia fundamental de *Ser e Tempo*.

No quarto e último capítulo analisaremos aspectos centrais do conceito de disposição afetiva. Trata-se de um capítulo de finalização do nosso estudo. Iremos trazer diferentes passagens de escritos de Martin Heidegger tendo como ponto de apoio principal a obra *Ser e Tempo*, de 1927, na qual o conceito de *Befindlichkeit* teve a sua elaboração consumada. Iremos tentar evidenciar tanto a originalidade do filósofo alemão como as significativas influências de Santo Agostinho e de Aristóteles nesse conceito central de sua ontologia fundamental. Esse último capítulo também tem o objetivo de indicar a pluralidade e a riqueza do conceito de disposição afetiva para a interpretação de fenômenos do contemporâneo.

2.

A experiência fática da vida

2.1.

O ponto de partida da filosofia para Heidegger

A publicação da obra *Ser e Tempo*, em 1927, representou o ápice do pensamento de Heidegger sobre a pergunta pelo ser em seu período da ontologia fundamental. Tal como indicado na introdução deste estudo, essa pergunta foi o eixo da analítica heideggeriana nos anos 1920. Uma interrogação que apareceu na Antiguidade Grega, mas que foi esquecida no percurso da história da filosofia. Uma questão que ficou aberta no tempo e que foi tamponada pela Modernidade com o seu viés de objetividade e de ênfase no sujeito. Sendo assim, a questão fundamental não era, para Heidegger, inovadora. Pelo contrário, o ponto de partida se dava pela pergunta mais antiga da Filosofia: O que é o ser?

Heidegger procurou reabrir a investigação, esquecida pela Modernidade, sobre o sentido do ser. Mas se a questão já tinha sido colocada por diversos pensadores na história da filosofia desde a Antiguidade Grega, como o pensador alemão iria se diferenciar no modo de investigar o ser? A resposta de Heidegger, tal como evidenciado na passagem a seguir, foi uma mudança da orientação, em seu ponto de partida, da interrogação sobre o ser:

De início, a questão (sobre o ser) é ambígua. Pode significar: o ser do ente, o que é o ente enquanto tal...ao se perguntar de tal maneira trata-se da pergunta pela qual a filosofia ocidental iniciou e na qual foram guiados o seu desenvolvimento e o seu fim...Mas a questão do ser também pode significar: a essência do ser em si mesmo, o que é o *ser* (e não o ente). Essa é a pergunta que, ao contrário da questão inicial, deve ser *colocada* em primeiro lugar como pergunta e experienciada em sua necessidade. Nela se busca a essência do ser mesmo, isso de onde e através do qual se *essencia* como ser. Essa pergunta é a pergunta fundamental para a qual se deve voltar a que foi, até hoje, a pergunta norteadora inicial, pois ela é a pergunta *própria* pelo ser⁷².

⁷² Texto em espanhol: “De entrada, la pregunta es ambigua; puede significar: el ser del ente; lo que el ente es como tal...si se pregunta de tal modo, ésa es la pregunta con la cual la filosofía occidental inició y mediante la cual fue guiado su desarrollo y su final...Pero la pregunta por el ser puede

Heidegger propõe, portanto, redirecionar a questão em um âmbito fora do contraponto sujeito e objeto. Assim, o primeiro passo para a compreensão e acesso ao ser passava pela reversão do procedimento filosófico adotado na Modernidade em que o ser foi visto como passível de representação e pelo qual a investigação foi dirigida ao ente. Para Heidegger, na tradição “o problema da autocompreensão da filosofia sempre foi assumido levianamente”⁷³ ao se questionar o ente enquanto tal, e não o ser em si mesmo.

Para retomar a pergunta pelo ser, Heidegger direciona a sua investigação para a vida fática. Para ele a “experiência fática da vida é fundamental. Com a definição da filosofia enquanto comportamento racional de conhecer, nada é dito em absoluto, mas submete-se ao ideal da ciência. A principal dificuldade tende a ficar justamente encoberta”⁷⁴. A existência não é definida por regras e, sim, é guiada pelo imponderável. Ela não é determinada por pressupostos, mas orientada pelo caráter do ser em seu existir. A existência não transcorre como um sistema físico de vasos comunicantes ou como um programa de computador, mas se dá na elaboração diária de significados em nossas relações com os demais entes. A questão primordial para Heidegger deveria ser direcionada à compreensão da estrutura existencial do ser que está aí no mundo em sua vida diária, ou seja, dirigida à elaboração de sua ontologia.

Em seu ponto de partida, Heidegger toma, portanto, o devido cuidado ao enfatizar que a faticidade da vida não se refere a um dizer científico. O ser humano não poderia ser definido como um “animal dotado de razão”. Para Heidegger, a vida deve ser compreendida em uma distância extrema ao conceito moderno de sujeito pois a sua faticidade tem como referência o ser humano em sua experiência no mundo: mundo (*Welt*) não como um objeto definido, mas como o que é experienciado por ele no cotidiano e, de início, sendo entendido como algo aberto e indefinido. Um mundo composto pelo mundo circundante (*Umwelt*), referente ao que nos vem ao encontro tais como objetos, pessoas, pensamentos, o cheiro de uma

significar también: la esencia del ser mismo, lo que es el *ser* (no el ente); es la pregunta que, a diferencia de la pregunta guía, debe ser *planteada* en primer lugar, como pregunta y hecha experimentable en su necesidad. En ella se busca la esencia del ser mismo; eso desde donde y mediante lo cual *esencia* como ser. Esta pregunta es *la* pregunta fundamental a la cual debe regresar lo que hasta hoy día fue la pregunta guía. Ella es la pregunta *propia* por el ser (HEIDEGGER, M. La pregunta por el ser, 2003, p. 7)

⁷³ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 13. [GA 60:8]

⁷⁴ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 13. [GA 60:8]

flor ou uma poesia escrita em um muro. Pelo mundo compartilhado (*Mitwelt*), em que nos apresentamos como um estudante de mestrado, um profissional de uma empresa, um professor de filosofia ou um avô que passeia com os seus netos nos finais de semana. E pelo mundo próprio (*Selbstwelt*) relativo ao *eu mesmo*. Esses mundos não são experienciados de forma sequencial e nem de uma forma objetiva, mas em um caráter de significância do próprio experimentar no cumprimento da vida fática, sendo a significância o *como* algo se apresenta a nós e o *como* do que vem ao nosso encontro é compreendido. Ou seja, a significância da vida fática não é uma categoria de um objeto, mas “um *como* do ser”⁷⁵ tendo a sua determinação encontrada “no caráter de *abertura* do significativo em cada caso”⁷⁶.

Ponto importante a destacar é que, para Heidegger, essa vida fática deve ser compreendida como um fenômeno histórico. Quando se diz “histórico” não se trata de uma consciência histórica objetiva, sendo a vida entendida como um fato ocorrido. Mas, no sentido de uma propriedade desse ser que está “aí” no mundo poder vir a mudar no tempo e de que, ao se ter, algo permaneça nele apesar de já ser “passado”⁷⁷. Sendo assim, a história e a filosofia não podem ser vistas como produtos culturais escritos em tratados, mas maneiras de ser desse ser humano que se encontra no mundo, “nas quais ele mesmo se encontra e à sua maneira encontra-se a si mesmo, quer dizer, toma posse de si, o que, contudo, quer dizer que se assegura a si mesmo”⁷⁸. Ponto fundamental a indicar é que o tratamento do histórico por Heidegger terá relação direta com o problema do tempo, questão central a ser tratada na elaboração de sua ontologia⁷⁹.

Para Heidegger, portanto, “o ponto de partida e o escopo da filosofia é a experiência fática da vida”⁸⁰. A faticidade da vida designa o caráter ontológico desse ser que se encontra lançado no mundo em suas possibilidades e mobilidades, devendo a questão fundamental da filosofia ser dirigida a esse caráter fático, pois é “onde estão os problemas, a partir da qual e para a qual esses problemas premem a uma solução”⁸¹. Mas posto que já sabemos de antemão sobre o problema da

⁷⁵ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 91. [GA 63:86]

⁷⁶ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 98. [GA 63:93]

⁷⁷ Tal como indicado na Introdução, Heidegger faz referência à memória no pensamento de Santo Agostinho. Trataremos desse tema no item 2.2.2.

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 70. [GA 63:65]

⁷⁹ Trataremos desse tema no item 2.2.4.

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 20. [GA 60:15]

⁸¹ HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 73. [GA 61:64]

obstrução da questão do ser, de que modo Heidegger procederá essa investigação? Para esse proceder, Heidegger propõe que a investigação do movimento da vida fática em suas estruturas existenciais seja feita por intermédio de uma hermenêutica fenomenológica⁸².

Heidegger é explícito ao dizer que em sua investigação “não é usado o título ‘hermenêutica’ como significado moderno, muito menos no sentido de uma teoria da interpretação”⁸³. Em sua concepção inovadora do termo, Heidegger compreende que a hermenêutica “tem como tarefa tornar acessível o ser-aí (*Dasein*) próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico” de forma que por intermédio dela “configura-se ao ser-aí (*Dasein*) como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e ser essa compreensão”⁸⁴. Ou seja, é o próprio *Dasein* que na vida diária de sua existência ocasional e em sua temporalidade deve se interpretar. É ele que sendo o ente privilegiado pode compreender o seu ser mediante uma analítica existencial. Por intermédio das relações que ele estabelece com os demais entes no seu existir no mundo ele põe em jogo o seu poder ser, que é sempre de caráter temporal e não calculável.

Cumprido salientar que esse aspecto distintivo da hermenêutica de Heidegger, já presente em início dos anos 1920, se manterá⁸⁵ e será decisivo para a elaboração de sua ontologia fundamental em *Ser e Tempo*. Distintos campos de conhecimento, como o da psicologia, o da história escrita e o da antropologia não propuseram uma analítica do *Dasein*. Para o pensador alemão, a compreensão da estrutura existencial do *Dasein* somente seria obtida mediante o direcionamento ao problema sem imposições coercitivas elaboradas de modo ontologicamente inconsiderado através de “‘categorias’ previamente delineadas a partir de uma tal ideia”⁸⁶. De forma diversa, para Heidegger “o modo de acesso e o modo de interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si

⁸² HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 209. [GA 61:188]

⁸³ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 21. [GA 63:15]

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 21. [GA 63:15]

⁸⁵ Em seu curso sobre Aristóteles, em 1924, Heidegger irá dizer que “a Retórica nada mais é do que a interpretação do ser-aí em sua concretude, a hermenêutica do próprio ser-aí (*Dasein*)”. Texto em inglês: “Rhetoric is nothing other than the interpretation of concrete being-there, the hermeneutic of being-there itself” (HEIDEGGER, M. *Basic concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 75) [GA 18:110]

⁸⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 73. [GA 2:16]

mesmo”⁸⁷. Mas qual seria, então, o modo de acesso ao ser por esse ente privilegiado, o *Dasein*?

Como anteriormente destacado, Heidegger, na transição entre os anos 1910 e 1920, sustenta que a filosofia não é uma ciência teórica-objetiva. A determinação formal do ente que decorria dessa visão não respondia à questão sobre o ser⁸⁸. Em uma passagem de sua leitura sobre Agostinho, Heidegger alerta ao dizer que na procura por esse outro direcionamento deve-se evitar, sobretudo, uma condução precipitada e não há por que pensar que o contrário do histórico-objetivo seja subjetivo, não científico, ou que repouse num ponto de vista subjetivo e numa combinação subjetiva de objetivos. Essa investigação que se contrapõe à histórico-objetiva deve “avistar propriamente a meta fundamental de modo filosófico-fenomenológico”⁸⁹. Para Heidegger, a pesquisa fenomenológica seria oposta à “filosofia científica”⁹⁰.

A vida é, portanto, para o pensador alemão, um fenômeno fundamental. Tal como o que ocorre em relação ao ser, no cotidiano se fala sobre ela, mas pouco se compreende. Dizem que “a vida passa rápido”, que “a vida dá sustos”, que “a vida irá melhorar” sem, no entanto, que se investigue o que é viver. Para Heidegger, a vida “não é uma mera palavra, não é um conceito formal”⁹¹. A vida é algo a que “somos constantemente impedidos de criar empecilhos à sua suposta fecundidade e questionar retrospectivamente por seu sentido fundamental e suas possibilidades de explicação”⁹². Em sua busca por uma pesquisa distinta da histórico-objetiva, Heidegger traz Aristóteles como exemplo de investigação genuína e concreta da vida no sentido de uma interpretação fenomenológica⁹³. Mas, tal como o termo hermenêutica, no que pensa Heidegger ao propor a “fenomenologia”?

⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 73. [GA 2:16]

⁸⁸ Esse aspecto é ressaltado em *Fenomenologia da Vida Religiosa* [GA 60] (semestre de inverno de 1920/21).

⁸⁹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 152. [GA 60:169]

⁹⁰ Esse ponto é ressaltado por Heidegger em seu curso de 1921 sobre Aristóteles (HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 53) [GA 61:45]

⁹¹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 287. [GA 60:297]

⁹² HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 93. [GA 61:81]

⁹³ Vide Parte III, capítulo 1, item D, de *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*. Esse ponto ganha relevância posto que o pensador grego será companhia assídua de Heidegger até a consumação de sua ontologia fundamental em *Ser e Tempo*.

A fenomenologia é, para Heidegger, a garantia dos fundamentos sólidos à elaboração da sua ontologia fundamental. A fenomenologia que ele propõe não se prende a axiomas, pressupostos teóricos ou a modelos prévios. Para Heidegger “a palavra *fenômeno* possui a sua origem no termo grego φαινόμενον que, por sua vez, deriva de φαίνεσθαι, significando o que se mostra. Fenômeno é, portanto, aquilo que se mostra como tal, em seu mostrar-se”⁹⁴. O fenômeno tem o significado de que a coisa mesma está aí como tal, não representada como quer que seja. O fenômeno é, assim, o que se enuncia, o que é manifesto.

Dada a compreensão do que seja fenômeno, Heidegger frisa que a interpretação do que seja a *fenomenologia* pressupõe uma correta assimilação do significado do termo complementar λόγος. Ao longo da história da filosofia esse conceito foi sendo entendido com significados tais como definição ou razão que, dada a pluralidade significativa da palavra grega λόγος, não seriam equivocados. Mas, para Heidegger, ela trazia o significado de “discurso” como algo que se enuncia, o que para Aristóteles era a ἀποφαίνεσθαι, o “declarado”⁹⁵, o declaratório⁹⁶. Sendo declaratório, o λόγος se apresenta como um “fazer ver” verdadeiro ou falso, sendo o verdadeiro compreendido por Heidegger como o que retira o ente de seu encobrimento (ἀλήθεια)⁹⁷.

A relação entre o fenômeno e o λόγος, a fenomenologia, indica, portanto, um enunciado ou uma declaração de algo a partir de si. Nas palavras de Heidegger, trata-se de um fazer “ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra. Esse é o sentido formal da pesquisa que a si mesma se denomina fenomenologia. Mas assim nada mais se exprime que a máxima já formulada: “às coisas elas mesmas”⁹⁸. A filosofia seria, portanto, ontologia fenomenológica ou fenomenologia ontológica, em que o interrogado é o *Dasein* em relação ao seu ser⁹⁹.

Cumpramos, neste momento, alguns pontos para que os fios da análise não fiquem soltos. Em seu percurso de pensamento Heidegger delinea princípios para a elaboração de sua ontologia fundamental. Primeiro, ele reabre a

⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 75. [GA 63:67]

⁹⁵ “A afirmação é a declaração de que alguma coisa se refere a alguma coisa e a negação é a declaração de que alguma coisa está fora da relação com alguma coisa” (ARISTÓTELES. *Da interpretação*, 2013, VI, 17a24 et seq.)

⁹⁶ Cf.: ARISTÓTELES. *Da interpretação*, 2013, IV.

⁹⁷ Cf.: ARISTÓTELES. *Da interpretação*, 2013, VI.

⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 119. [GA 2:34]

⁹⁹ HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 69. [GA 61:60]

interrogação sobre o ser ao próprio ser, e não ao ente enquanto tal. Segundo, determina como ponto de partida a experiência fática da vida, o que em seus escritos posteriores será denominado de *Dasein*. Terceiro, indica que a vida é um fenômeno histórico que não deve ser tratado como um conceito formal e analisado com viés objetivo e representativo. Quarto, Heidegger elabora uma compreensão própria da hermenêutica como modo de interrogar e acessar a faticidade da vida em seu caráter ontológico, sendo o *Dasein* o ente privilegiado que compreende e que se compreende. Quinto, Heidegger vê na fenomenologia, também interpretada em uma acepção própria, a possibilidade de se ver as coisas como elas se enunciam, como elas se declaram.

Todos esses pontos refletem o caráter singular do pensamento de Heidegger e denotam o seu contraponto à díade sujeito-objeto da metafísica moderna. Para Heidegger, o *Dasein* não é algo pré-determinado, objetivo. O seu privilégio não é ser pura “presença”, mas o fato de se compreender e de poder questionar o seu sentido de ser. O *Dasein* não é algo dado, mas um poder ser, na verdade não somente um poder ser, mas um ter de ser. Em sua vida prática, o *Dasein* é o ente que deve assumir a responsabilidade pela sua vida, pela sua existência. Ao ser lançado no mundo ele tem que fazer a sua vida que, a cada momento, exhibe tanto um peso latente como uma incerteza inerente¹⁰⁰.

É nesse sentido que Heidegger indica que o sentido relacional da vida é o cuidado (*Sorge*)¹⁰¹. Para ele, “o modo próprio de ser mesmo num mundo é o cuidado, seja dispondo, produzindo ou dando atenção aos negócios, seja tomando posse de algo, impedindo ou preservando de preconceitos e perdas”¹⁰². Ou seja, a vida fática se caracteriza no cuidado mediante o estabelecimento de significados relativos ao que se apresenta no mundo em sua lida diária. Heidegger diz que “é somente porque o *Dasein* em si é cuidado que o mundo é experienciado em seu caráter ameaçador, em sua significação”¹⁰³.

Cabe destacar que Heidegger enfatiza que esse cuidado decorrente de ser-no-mundo não pode ser compreendido como algo objetivo decorrente da razão. Ele se

¹⁰⁰ Trataremos desse tema no item 2.2.3.

¹⁰¹ HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 102. [GA 61:89]

¹⁰² HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 107. [GA 63:102]

¹⁰³ Texto em inglês: “it is only because *Dasein* itself is in itself care that the world is experienced in its threatening character, in its meaningfulness” (HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*, 1992, p. 254) [GA 20:351]

desdobra na ocupação (*Besorgen*) com as coisas com as quais ele se ocupa em seu existir (como no manuseio de um martelo para se pregar um quadro ou na utilização de uma mangueira para a rega das plantas) e na preocupação com os outros (*Fürsorge*) com os quais ele se depara.

Para Heidegger, o cuidado é a “totalidade-estrutural-originária, (e) reside existencialmente *a priori* ‘antes’, isto é, já sempre *em* cada ‘comportamento’ fatural e ‘situação’ do *Dasein*. Fenômeno, portanto, que de modo algum expressa uma precedência do comportamento ‘prático’ em relação ao teórico”¹⁰⁴. Trata-se, portanto, de um fenômeno, “indivisível em sua totalidade”¹⁰⁵, podendo o *Dasein* se encontrar até mesmo em um cuidado que é um descuido ou uma indiferença. Tal como indicado por Heidegger, “a indiferença no trato dos assuntos pode (e possivelmente será) a qualquer momento ser substituída pela inquietação e pelo mal-estar, ou, por outro lado, pela sensação de liberdade e deixando-se levar ao ponto de um frenesi crescente”¹⁰⁶.

Em nota de rodapé em *Ser e Tempo*, Heidegger diz que o seu direcionamento à questão do cuidado em sua análise existencial do *Dasein* decorreu “em conexão com as tentativas de uma interpretação da antropologia agostiniana - isto é, greco-cristã – referida aos fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles”¹⁰⁷. Cabe, então, tentarmos compreender a leitura que Heidegger elaborou da experiência da faticidade cristã em Santo Agostinho em sua relação com a questão da disposição afetiva, tema central de nosso estudo.

2.2.

Heidegger e a experiência da faticidade cristã em Santo Agostinho

A análise a seguir procurará compreender o percurso do pensamento de Heidegger no início dos anos 1920. Ela será direcionada à questão da vida fática e estará centrada na interpretação que o pensador alemão elaborou de Santo Agostinho, sendo as *Confissões* a obra de referência. Apesar dessa delimitação do

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 541. [GA 2:193]

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 541. [GA 2:193]

¹⁰⁶ Texto em inglês: “the indifference in handling matters can (and even will) at any time be replaced by restlessness and uneasiness, or in turn by the sense of being unencumbered and letting oneself go to the point of soaring frenzy” (HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*, 1992, p. 254) [GA 20:351]

¹⁰⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 555. [GA 2:199]

escopo de análise, tomaremos a liberdade de fazer referências a obras de outros autores. Como esse estudo tem como eixo a leitura singular de Heidegger do *pathos* em Aristóteles, o que justificaria a análise de Agostinho? Em outras palavras, em que a interpretação de Heidegger desse pensador nos ajudaria a compreender a questão da disposição afetiva?

Dois aspectos centrais justificam o convite à Agostinho. Primeiro, pelo surgimento do conceito de *Befindlichkeit* em Heidegger ter ocorrido em uma tradução de trecho do livro XI das *Confissões*, ou seja, por Agostinho ter sido a referência originária de Heidegger na elaboração de seu conceito de disposição afetiva. Devemos, portanto, tentar compreender o nascedouro do conceito. Segundo, pela relação pressuposta por Heidegger entre os pensamentos de Agostinho e de Aristóteles, quando diz, por exemplo, que “A teologia medieval repousa sobre Agostinho. A recepção de Aristóteles na Idade Média só teve realmente lugar - quando o teve – em intensa discussão com as linhas agostinianas de pensamento”¹⁰⁸. Façamos, então, um chamamento a Agostinho de Hipona.

2.2.1.

As *Confissões* como uma história do coração de Agostinho

Composta por treze livros, *Confissões* é uma obra permeada pela afetividade. Trata-se de uma declaração de vida em que “o autor impôs uma escolha drástica e plenamente consciente do que era significativo. Em termos muito sucintos, são a história do ‘coração’ de Agostinho, ou de seus ‘sentimentos’ – de seu *affectus*”¹⁰⁹. A obra *Confissões* denota, do seu início ao seu final, um sentido de urgência à vida através de uma declamação de amor e de preocupação com ela.

Para Heidegger, Agostinho foi compreendido na Idade Média e na Modernidade por um critério objetivo. Essas leituras, para o filósofo germânico, ocultavam “um fenômeno de radicalidade muito maior”¹¹⁰ presente na obra de Agostinho, qual seja, o problema da faticidade. Em sua viagem de pensamento, Agostinho questiona a vida fática, compreendida como “respectivamente, preocupação pela situação - este ‘respectivamente’ também no caso dos outros -,

¹⁰⁸ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 143. [GA 60:80]

¹⁰⁹ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª ed., p. 206.

¹¹⁰ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 154. [GA 60:172]

tomar parte em (*Dabeisein*), existir”¹¹¹. Para Heidegger, o fenômeno do existir em Agostinho estaria em claro contraponto ao pensamento moderno, pois seria oposto a determinações objetivas, e “sobretudo, não articulável com uma ordenação”¹¹².

Heidegger interpreta que em Agostinho nos deparamos com a profundidade e a complexidade da vida fática. A vida se caracterizaria por uma tribulação afetiva em que estamos, em todos os momentos do viver, colocando à prova o nosso coração. Ao se referir ao seu passado, Agostinho descreve esse sofrer afetivo ao dizer que “grande abismo é o homem, cujos cabelos tu, Senhor, tens contados, sem que se perca um sem que tu o saibas; e, contudo, mais fáceis de contar são seus cabelos que suas paixões e os movimentos de seu coração”¹¹³. Ao falar da sua vida no presente histórico, diz, em tom de angústia, que o seu existir é “um peso para mim. Minhas alegrias, dignas de serem choradas, lutam com meus sofrimentos, pelos quais deveria alegrar-me, e ignoro de que lado está a vitória”¹¹⁴. E ao falar do tempo histórico que ainda virá, ressalta o afeto da esperança de que a sua vida seja “libertada da dispersão e da deformidade presentes”¹¹⁵.

Para Heidegger, Agostinho declama, portanto, a problemática da existência. A vida, em seu caráter fático, embute em sua realização existencial um risco permanente. Sendo assim, “todos os *explicitata* de sentido conclamados a serem desvelados nesta problemática são *existenciais*, isto é, formalmente falando ‘categorias’ e, *historicamente e de maneira realizadora*, são *hermenêuticas*, não categorias ordenadoras e reguladoras”¹¹⁶. Existir é carregar, em si mesmo, um “fardo” e uma procura por se compreender, tal como evidencia Agostinho ao dizer que “me transformei para mim mesmo em um problema, sob teus olhos, e aí reside precisamente meu mal”¹¹⁷. Ou quando ele ressalta o seu drama ao descrever que na queda para este “mundo inferior, cujo peso me acabrunha, volto a ser presa de meus hábitos, que me prendem, e, malgrado minhas lágrimas, elas não me libertam. Tal é o peso do hábito! Não quero estar onde posso e não posso estar onde quero: miséria em ambos os casos!”¹¹⁸.

¹¹¹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 154. [GA 60:172]

¹¹² HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 217. [GA 60:231]

¹¹³ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro IV, VII, 12.

¹¹⁴ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XXVIII, 39.

¹¹⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XII, XVI, 23.

¹¹⁶ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 217. [GA 60:232]

¹¹⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XXXIII, 50.

¹¹⁸ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XL, 65.

Além de ser um peso, a vida teria a característica de enigma. Tal como indicado por Heidegger, esse caráter de tentativa de decifrar a vida se mostra como existencial e algo que “não pretende ser superado de forma transparente. Pelo contrário, ele ressoa um eco, uma repetição infinita de si mesmo”¹¹⁹. Trata-se de um questionar distante de quaisquer características objetivas posto que “não se trata de uma escuridão que solicita ‘compulsão de luz’ e que deve ser suprida pela clareza da certeza. O enigma e a evidência não residem em um mesmo espaço. O enigma não aguarda pela sua ‘solução’”¹²⁰. Para Agostinho, na busca permanente pela autocompreensão a incerteza da vida se apresenta de forma recorrente pois “há no homem coisas que até o espírito que nele habita ignora”¹²¹. Dado então o enigma da vida e o sentido do *quaestio mihi factus sum* ressaltado por Heidegger¹²², qual seria o remédio paliativo proposto por Agostinho para a tribulação da existência?

A saída encontrada por ele seria a entrada em seu mundo interior com o intuito de encontrar a autocompreensão dos dilemas da existência. As *Confissões* são, nesse sentido, “um manifesto do mundo interior”¹²³. Isto se evidencia quando Agostinho diz que “viajam os homens para admirar as alturas dos montes, as ondas enormes do mar, as largas correntes dos rios, a imensidão do oceano, o giro dos astros, e se esquecem de si mesmos!”¹²⁴. Para o bispo de Hipona, a fuga de si significa se perder. É apenas no retorno a si mesmo e em um afastamento a qualquer objetividade perante as coisas e aos outros que se deve interpretar a faticidade da vida e se autocompreender.

Esse retorno a si mesmo foi, portanto, uma tentativa de um encontrar-se. As *Confissões* mostram, para Heidegger, que o fenômeno da vida fática se dá como um sofrer, como uma ininterrupta preocupação. A vida não seria uma equação de variáveis que, ao serem relacionadas, acarreta uma única resolução. Nem a vida seria algo impossível de ser equacionado. A vida deveria ser compreendida como um sistema de múltiplas equações em que são admitidas escolhas diversas a cada

¹¹⁹ Texto em espanhol: “la existencia tiene que acatar y asumir esta ‘inexorable enigmaticidad’ del ‘ahí’. El enigma del ‘ahí’ no aspira a superarse en una transparencia. Más bien se entrega al eco, a la repetición infinita de sí mismo” (HAN, B-C. *El corazón de Heidegger*, 2021, p. 43)

¹²⁰ Texto em espanhol: “No se trata de una oscuridad que sufra una ‘compulsión de luz’ y que haya que diezmar con la claridad de la certeza. El enigma y la evidencia no habitan el mismo espacio. El enigma no espera su solución” (HAN, B-C. *El corazón de Heidegger*, 2021, p. 43)

¹²¹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, V, 7.

¹²² “*quaestio mihi factus sum* (tornar-se um problema para si mesmo)” (HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 271) [GA 60:283]

¹²³ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª ed., p. 205.

¹²⁴ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, VIII, 15.

momento. Tal como posto por Heidegger, o questionamento do ser em seu existir, em seu *sendo*, mostra, então, que o fundamental é entender que a realização da vida é decisiva.

Sendo assim, em tom de urgência Agostinho se volta a si mesmo. Trata-se, em sua interpelação pelo sentido do seu ser, de um necessário reencontro existencial decorrente do peso da vida. Não se tratou de uma opção objetiva, pois “Agostinho fora forçado a se reconciliar consigo mesmo”¹²⁵. Esse retorno à interioridade decorreu de uma aporia de Agostinho em seu processo de questionamento da sua vida. Em sua análise, Agostinho indica ser a sua autocompreensão, a compreensão de si mesmo em seus existenciais, a saída para o enigma da vida: “dirigi-me, então, a mim mesmo, e disse para mim: ‘E tu, quem és?’ E respondi: ‘um homem’. Para me servirem, tenho um corpo e uma alma: aquele exterior, esta interior... Melhor, sem dúvida, é a parte interior de mim mesmo”¹²⁶.

Cumprido destacar que neste retorno a si mesmo estiveram ausentes teorias determinadas ou ideias rígidas. Foi o próprio percurso de vida e os conflitos existenciais inerentes à faticidade que levaram Agostinho à interrogação do seu ser. Sendo assim, “as muitas tentativas de explicar o livro em termos de uma única provocação externa, ou de uma única *idée fixe* filosófica, ignoram quanto de vida o perpassa”¹²⁷. Agostinho precisava se recompor dada a sua angústia pela dispersão em sua vida. Ele precisou se voltar a si e tentar uma compreensão do sentido de sua existência. Tratou-se, portanto, de um “encontrar a si mesmo, (em que) cada fibra isolada de sua meia-idade cresceu junto com todas as demais, transformando as *Confissões* no que elas são”¹²⁸.

E nessa procura de Agostinho a afetividade foi elemento originário. É através do sentir-se afetado que ele apresenta os movimentos da sua vida no passado, no presente e no futuro. Em diferentes passagens o coração de Agostinho parece que irá se dilacerar, tal quando diz “o que sei com certeza, Senhor, é que te amo. Feriste meu coração com tua palavra, e te amei”¹²⁹. Ou quando ressalta o seu amor à verdade, “porque quem a pratica alcança a luz. Eu desejo praticá-la em meu coração,

¹²⁵ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª ed., p. 202.

¹²⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, VI, 9.

¹²⁷ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª ed., p. 202.

¹²⁸ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª ed., p. 202.

¹²⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, VI, 8.

diante de ti, por esta minha confissão”¹³⁰. E ao indicar o seu estado de aporia em relação a si mesmo, ao sofrer por não se considerar “louvado quando o elogio contradiz o julgamento que faço de mim mesmo, quer exaltando o que me desagrada, quer exagerando o valor do que me agrada menos. Serei, portanto, sobre este ponto ainda um enigma para mim mesmo?”¹³¹.

As *Confissões* são permeadas, portanto, pela afetividade. É por intermédio de sua disposição afetiva que Agostinho escreve o percurso da sua vida, os seus amores, as suas perdas pessoais, os seus pesares, as suas opiniões, as suas frustrações, as suas dúvidas e as suas esperanças. Nas *Confissões*, portanto, são transmitidos os “fios internos de afeto que um dia prenderam Agostinho ao mundo que o cercava”¹³².

Tal como enfatizado por Heidegger, em última instância a busca de Agostinho é pela compreensão do seu ser em sua faticidade. Em sua interpretação fenomenológica de Agostinho, o pensador alemão ressalta a complexidade e a problemática da vida, interpretada a léguas de distância do pensamento científico objetivo. Viver não é algo simples para quem se dispõe a questionar a sua existência. A vida é um enigma a ser resolvido a cada momento do tempo. Em suma, o ser é um problema.

Heidegger, como ainda iremos analisar, irá tecer críticas ao pensamento do bispo de Hipona. Mas, apesar de ao longo dos anos 1920 Heidegger ter se distanciado de Agostinho, cumpre destacar que a presença desse pensador ainda será notada em diversas obras de Heidegger, como na conferência *O Conceito de Tempo*, de 1924, em sua obra magna *Ser e Tempo*, de 1927 e, décadas após, ainda se fará presente em *Seminários de Zollikon*, realizado entre os anos de 1959 e 1969.

2.2.2.

A memória e o enigma da faticidade da vida

Biografias ou obras de memórias muitas vezes são escritas por intermédio de imagens idealizadas relativas ao passado. Esse, definitivamente, não é o caso das *Confissões*. Trata-se de um escrito permeado pelo conflito existencial de Agostinho

¹³⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, I, 1.

¹³¹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XXXVII, 61.

¹³² BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª ed., p. 207.

consigo mesmo. Nessa obra, ele revela a sua vida em sua complexidade ao expressar os seus temores e os seus dilemas passados, presentes e futuros. Pode-se dizer que as “*Confissões*, portanto, não são um livro de reminiscências. São um voltar-se angustiado para o passado. O tom de urgência é inconfundível”¹³³.

Nesse sentido é que deve ser compreendido o lugar que ocupa a memória na obra de Agostinho. Ao lembrar do seu passado, ele se vê às voltas com questões existenciais que ocorrem no presente. Em sua interpretação do livro X das *Confissões*, Heidegger diz que a memória em Agostinho deveria ser compreendida “não como ‘foi’ com ele e é num ‘era’, mas de maneira desligada, o que está presente aqui como tal, toda vez que a verdade invariavelmente possui ‘consistência’, para onde se lança e que lugar lhe corresponde”¹³⁴, sendo sempre na direção de mobilidades existenciais radicais. Ou seja, em Agostinho a memória foi compreendida pelo filósofo alemão como fator determinante para o movimento da vida no presente e, conseqüentemente, para a determinação das possibilidades existenciais futuras.

O retorno às experiências passadas seria estar “diante dos campos, dos vastos palácios da memória, onde estão os tesouros de inúmeras imagens trazidas por percepções de toda espécie”¹³⁵. A memória seria, portanto, um lugar ainda vivo e rico em significados. Trata-se, portanto, de algo que, mesmo sendo relacionado a experiências pregressas, ainda permanece em aberto podendo ser acessado, reinterpretado e ressignificado no presente. Nesse sentido e em palavras aflitivas, Agostinho diz ser na memória é que “estão guardados todos os nossos pensamentos, quer aumentando, quer diminuindo, quer modificando de qualquer modo as aquisições de nossos sentidos”¹³⁶. A memória, portanto, entrelaça os tempos históricos da vida (presente, passado e futuro) sendo, tal como frisado por Heidegger, de caráter existencial. Talvez Agostinho quisesse enfatizar que “ao contrário da ‘capacidade de lembrar’, da ‘memória repetitiva’, a ‘memória’ retorna um passado ou um singular ter sido que é mais antigo que o fato mais antigo, um passado decididamente inacessível à representação”¹³⁷.

¹³³ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª edição, p. 201.

¹³⁴ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 233. [GA 60:247]

¹³⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, VIII, 12.

¹³⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, VIII, 12.

¹³⁷ Texto em espanhol: “La diferencia de la ‘capacidad de recordar’, de la ‘memoria repetitiva’, la “memoria” repite un pasado o un haber sido singular, que es más antiguo que el más antiguo hecho, un

Em sua interpretação, Heidegger enfatiza o aspecto do ter-se a si mesmo na memória ao indicar que, em Agostinho, “não somente posso ter na *memória* o amplo âmbito das coisas dos objetos, mas também a mim mesmo”¹³⁸. E o ter a mim mesmo na visão agostiniana não se restringe ao discernimento, à compreensão e ao pensamento, aspectos característicos da lembrança (*meminisse*), “mas *affectiones quoque animi mei eadem memoria continet* (a memória retém também os afetos da alma)”¹³⁹. Ou seja, em seus “vastos palácios” a memória não seria mera recordação de fatos. Ela seria, também, um ter-se a si mesmo permeado por recordações afetivas de perturbações do coração.

Agostinho nos mostra que ao se lembrar dos afetos o passado se abre a sentidos diversos, a novos significados. A “memória conserva também os estados afetivos da alma, não do modo como estão na alma quando os experimenta, mas de outro modo muito diverso, segundo o exige a força da memória”¹⁴⁰. Posso lembrar-me de “*ter estado* alegre, sem que o esteja de novo; recordo minha tristeza passada, sem estar triste; lembro-me de *ter* sentido medo, sem senti-lo de novo; lembro-me de *ter* cobiçado outrora, sem que o mesmo aconteça agora”¹⁴¹. Existiria, portanto, tal como frisado por Heidegger, um enigma relativo à memória dos estados de ânimo¹⁴².

A recordação afetiva originária na memória indica, na interpretação de Heidegger, que “os afetos, eles mesmos, são o que é lembrado. E somente na medida que eu mesmo os tenho, posso caracterizá-los”¹⁴³. Para Agostinho, é na memória que “me encontro comigo mesmo (*mihi occurro*), e me recordo de mim e de minhas ações, de seu tempo e lugar, do estado de espírito em que estava (*affectus fuerim*) e dos sentimentos que me dominavam quando as praticava”¹⁴⁴.

Este encontrar-me decorrente da afetividade aparece em diferentes trechos das *Confissões*, tal quando Agostinho, ao relembrar as suas experiências no jardim de sua casa, indica que “para ali me levava a tormenta de meu coração, onde ninguém

pasado tenazmente inasequible a la representación” (HAN, B-C. *El corazón de Heidegger*, 2021, p. 25)

¹³⁸ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 167. [GA 60:186]

¹³⁹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 168. [GA 60:186]

¹⁴⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XIV, 21.

¹⁴¹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XIV, 21.

¹⁴² HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 168. [GA 60:186]

¹⁴³ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 169. [GA 60:187]

¹⁴⁴ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, VIII, 14.

puddesse estorvar o ardente combate que eu travava comigo mesmo”¹⁴⁵. Ou quando ele descreve o seu sofrer ao relembrar o seu passado e dizer que “hei de confessar diante de ti minhas torpezas para teu louvor. Permite-me, te suplico, e concede-me que me lembre fielmente dos desvios passados de meu erro”¹⁴⁶. E, ainda, quando ressalta a fadiga de si mesmo em sua tentativa de autocompreensão existencial ao destacar o seu cansaço pois “tornei-me para mim mesmo uma terra de dificuldades e de excessivos suores”¹⁴⁷.

A memória em Agostinho seria, portanto, uma espécie de “capacidade de *aprender de cor* (*aprender par coeur*), de *pensar de cor* na ausência de uma interioridade subjetiva”¹⁴⁸, sendo o coração o seu centro de dinamismo. Nessa procura por encontrar-se a si mesmo no percurso das veredas da memória o ter-se a si mesmo é um pressuposto fundamental, tal como indicado por Heidegger. Um ter-se que pode ser em sentido próprio ou em sua possibilidade de se perder. No risco recorrente à dispersão da vida e à perda de si mesmo em seu sendo, os afetos da alma retidos na memória, a afetividade, deve ser compreendida como de caráter ontológico e, portanto, um existencial¹⁴⁹ na leitura que Heidegger faz de Agostinho.

2.2.3.

O *curare* como preocupação pela vida

A apropriação fenomenológica de Heidegger do livro X de Santo Agostinho ressalta o *curare* como caráter fundamental da faticidade. Para o bispo de Hipona, viver é estar em permanente tribulação, em constante preocupação, em contínuo risco de se perder. Existir, portanto, é um problema de imensa proporção. É nesse sentido que Heidegger interpreta que “Agostinho deixa claro que a ‘vida’ não é um passeio”¹⁵⁰. Na tensão permanente do viver, Agostinho diz que “temos nos

¹⁴⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro VIII, VIII, 19.

¹⁴⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro IV, I, 1.

¹⁴⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XVI, 25.

¹⁴⁸ Texto em espanhol: “la memoria es la capacidad de aprender de memoria (*apprendre par coeur*), de *pensar de memoria* en ausencia de interioridad subjetiva” (HAN, B-C. *El corazón de Heidegger*, 2021, p. 26)

¹⁴⁹ Ocorre uma inversão nas traduções de Fausto Castilho e de Marcia Sá Cavalcanti de *Ser e Tempo* do que seriam os caracteres ontológico e ôntico do *Dasein*. Enquanto Fausto Castilho denomina como “existenciário” o componente ontológico, Márcia denomina esse como “existencial”. Nesse trabalho adotamos essa última nomenclatura.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 188. [GA 60:205]

fragmentado na multiplicidade e caímos na dispersão”¹⁵¹, sendo que na “esperança decisiva vive o esforço genuíno pela *continentia*, que não acaba”¹⁵². O *curare* como preocupação pela vida é, na visão do bispo de Hipona, uma tentativa de se manter reunido, a *continentia*, de forma a evitar a dispersão, a *defluxio*.

O *curare* em Agostinho é, assim, uma preocupação pela vida diante da constatação de que “a tragédia do homem é ser impelido a fugir “para o lado de fora”, a perder o contato consigo mesmo, a vagar para longe de “seu coração”¹⁵³. O ter-se a si mesmo não é uma tarefa fácil, pelo contrário. A faticidade sempre traz máscaras, tanto com o intuito do ser humano se esconder como para este se proteger da complexidade e dificuldade que é a lida diária da vida. Tal como ressaltado por Heidegger, a “*Vita* (vida) não é uma mera palavra, não é um conceito formal, mas um nexu estrutural”¹⁵⁴.

Na interpretação de Heidegger, o *curare* em Agostinho é de caráter ontológico. Nas palavras do pensador alemão, “O ter-a-si-mesmo - realizado, intencionado no ‘da vida’ - é preocupação pelo *ser* de si mesmo. O relevante é o ‘si mesmo’, é o si mesmo que importa e que entre em jogo. Encontra-se oculto, ali, portanto, o tomar a si mesmo como importante”¹⁵⁵. E é nessa preocupação de si mesmo que se dá “a possibilidade radical da queda, mas dá também e, por sua vez, vida à ‘oportunidade’ de ganhar-se. Temos de ganhar uma *vita bona*, temos de fazê-la nossa. Portanto, nossa vida, de alguma maneira, tem de *importar-nos*”¹⁵⁶. Viver seria um exercício recorrente de autoanálise com o intuito de se assegurar de si ao não se deixar se escapar de si mesmo.

O coração de Agostinho pulsa, portanto, em movimentos de contração e expansão diante de seus temores e preocupações relativos ao viver. Em seu ser, está sendo sempre posto à prova, aos riscos de queda e a se perder. A todo instante, Agostinho passa por uma provação de si mesmo solicitando a *cura* para os seus males quando conclama, por exemplo, a ajuda ao Senhor ao lançar nele as suas “preocupações para viver”¹⁵⁷ e ao assumir a sua ignorância e fraqueza implorando

¹⁵¹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 188. [GA 60:205]

¹⁵² HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 188. [GA 60:205]

¹⁵³ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª ed., p. 205.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 287. [GA 60:298]

¹⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, pp. 230-1. [GA 60:245]

¹⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 231. [GA 60:245]

¹⁵⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XLIII, 70.

a ele a sua *cura*¹⁵⁸. Deus é, assim, convocado como uma companhia em sua preocupação pela vida. Deus não é um organismo isolado para Agostinho. Ele se encontra, de fato, enraizado em seu coração, ao seu interior, ao seu ser que está *sendo*.

Nesse cuidar de si mesmo, Agostinho ressalta que a tentação acompanha a nossa existência, e “por isso ninguém deve estar seguro nesta vida, que se chama de tentação perpétua”¹⁵⁹. O risco de se perder é ininterrupto, pois “diariamente estamos às voltas com essas tentações”¹⁶⁰ sendo que “a língua dos homens é uma fornalha onde todos os dias somos postos à prova”¹⁶¹. Em sua preocupação, Agostinho conclama a *cura* ao declamar que “uma coisa é ver uma colina agreste a pátria da paz, e não encontrar o caminho que conduz a ela, e fatigar-se debalde por lugares sem caminhos, entre os ataques e emboscadas dos desertores fugitivos, com seu chefe, o leão ou dragão; e outra coisa conhecer o caminho que conduz até lá, defendido pelos *cuidados* do imperador do céu, e onde não roubam os desertores da celestial milícia, porque eles o evitam como um suplício”¹⁶².

A tentação traz em si, portanto, um movimento de fundo ontológico. A tarefa de se procurar a si mesmo é, como dito, de caráter existencial. Heidegger indica que “na preocupação mais radical por si mesmo, que é a genuína, abre-se a *estranha violência* da *tentatio*. Chega-se, pois, aqui e desse modo pela primeira vez a essa situação maximamente radical de experiência própria”¹⁶³. Trata-se de uma necessária autocompreensão do ser pois este se encontra em jogo. Nessa busca, entra em cena uma necessária responsabilidade por si próprio. Encontrar-se é assumir-se, mesmo que seja em seus erros, equívocos e dilemas. Assim, “a consciência primeira do homem, portanto, deveria ser a necessidade de curar-se: mas isso equivalia a aceitar a responsabilidade pelo que se era e, ao mesmo tempo, acolher de bom grado a dependência de uma terapia que estava fora do próprio controle”¹⁶⁴.

Cumprido frisar que Agostinho não adota o que viria a ser denominado séculos à frente como o pensamento cartesiano. O questionar de Agostinho é oposto à pretensão de certeza, de ordenação ou de definição. O viver não é um caminho

¹⁵⁸ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XLIII, 70.

¹⁵⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XXXII, 48.

¹⁶⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XXXVII, 60.

¹⁶¹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XXXVII, 60.

¹⁶² AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro VII, XXI, 27.

¹⁶³ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 239. [GA 60:252]

¹⁶⁴ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª edição, p. 213.

retilíneo em uma estrada sem percalços, mas, sim, um percurso constituído de armadilhas, buracos e com pedras no caminho. Ser responsável pelos seus atos não implica, para ele, em abolição das dúvidas pois a possibilidade de queda sempre permanece. O *curare*, para Agostinho, não é, portanto, uma solução final para a vida e os seus dilemas. Na verdade, “o surpreendente Livro X das *Confissões* não é a afirmação de um homem curado: é o autorretrato de um convalescente”¹⁶⁵.

Nesse sentido é que se deve compreender o *curare* como preocupação pela vida. Na interpretação de Heidegger de Agostinho, a nossa vida se caracteriza pela possibilidade de dispersão no múltiplo bem como pela busca do recolhimento e de retorno à unidade através da continência. Enquanto o *multum* nos convoca à vida mundana, o *unum* procura garantir que no viver o ser humano se mantenha junto. Trata-se de, portanto, de fenômenos em sentidos contrários, mas sendo ambos considerados como movimentos existenciais. Se no *unum* se verifica uma preocupação com a vida, no *multum* se nota o risco da ausência desta.

Cabe ressaltar que, para Heidegger, quanto mais se vive a vida e quanto mais ela é realizada cresce a possibilidade da *molestia*. O sentido desta é determinado pelo como de se experienciar a vida e está relacionado ao peso da existência e ao perigo do ter-se a si mesmo. Na própria realização da vida concreta surge a possibilidade da queda e a preocupação própria de si mesmo. A tragédia do ser humano nesse percurso do viver é se perder na inautenticidade. Sendo assim, a preocupação pela completude da existência nos movimentos da vida fática deve ser ininterrupta e a sua manutenção contínua é vista como de fundamental relevância.

A vida fática em sua concretude se caracteriza pela mobilidade e pela ambivalência. Pela procura por se ter e pelo risco de se perder. Nessa busca, a disposição afetiva é um existencial. A angústia, o temor, o amor, o desejo, o medo e a felicidade caminham, em Agostinho, junto à existência e moldam o seu percurso de vir a ser. Tal quando ele destaca que “minhas tristezas más lutam com minhas santas alegrias”¹⁶⁶ ou quando solicita aos seus irmãos “amar em mim o que ensinas a amar e deplorar em mim o que ensinas a aborrecer”¹⁶⁷.

Em sua interpretação, Heidegger indica que a afetividade em Agostinho é de caráter ontológico e confere sentido ao seu ser. A disposição afetiva abre o ser

¹⁶⁵ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª edição, p. 214.

¹⁶⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XXVIII, 39.

¹⁶⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, IV, 5.

humano ao mundo e o mundo se abre a ele em seus diversos significados. Consciência e afetividade caminham juntas, portanto, não são dissociadas. A consciência é alimentada pela disposição afetiva e essa é nutrida pela compreensão. E é nesse entrelaçamento que o *curare*, de caráter existencial, indica o sentido relacional da vida como preocupação. Um cuidado com a vida que, em Agostinho, advém da compreensão que é sempre irrigada pelo coração:

Então, examine sua consciência, quem você seja e que se recusa a temer. Não apenas acaricie seu rosto, mas desça em si mesmo e penetre no interior remoto do seu coração. Reviste ali de forma diligente com o intuito de verificar se não existe veia envenenada sugando e engolindo o amor corrosivo de sua idade, se porventura você não está sendo agitado e capturado por prazeres carnisais, se não está sendo tomado por vaidade vã e se não está sendo contaminado por fúteis ansiedades. Verifique se você pode enunciar, de forma corajosa, que já viu todas as coisas ocultas examinadas em sua consciência de forma a torná-la pura e livre de quaisquer atos, palavras e pensamentos tortuosos. Analise se não há algo que o draga para fora de você, e nenhuma negligência da justiça que rasteje em sua vida. Se tudo estiver bem, então você está certo em seu rejubilo; vá em frente e regozije-se por não temer¹⁶⁸.

2.2.4.

O tempo do espírito: o aparecimento do conceito da *Befindlichkeit*

Agostinho versa sobre a questão do tempo no livro XI de suas *Confissões*. O tempo em Agostinho não é compreendido como o tempo mensurado pelo passar dos instantes em um relógio. O tempo, para ele, traz um chamado ao enfrentamento da vida fática. Em Agostinho, o tempo carrega um sentido de necessidade de resolução de questões da vida concreta. O tempo se relaciona, portanto, a uma convocação ao ser em seu *sendo* e traz uma responsabilidade ao ser humano de uma busca por si

¹⁶⁸ Texto em inglês: “So then, examine your conscience, whoever you are that decline to be afraid. Don't just stroke its surface, get down into yourself, penetrate the inner recesses of your heart. Rummage around there diligently, to see whether there is no poisoned vein sucking in and swallowing the corrosive love of the age, whether you are not being stirred and caught by the attractions of any carnal pleasure, not being puffed up beyond your proper size by empty boastfulness, not steamed up over futile anxieties; whether you can boldly announce that you have seen every hidden thing you scrutinize in your conscience to be pure and clear of any crooked deeds, words and thoughts; if there's no busy scheming of iniquity tiring you out, no neglect of fairness creeping into your life. If all is well there, then you are right to rejoice; go ahead and rejoice that you are without fear” (AUGUSTINE, Sermons [Sermon 348], 1990, pp. 91-2).

mesmo. Em passagem anterior ao livro XI, Agostinho nos dá pistas sobre a sua reflexão ao dizer que “o tempo não corre de balde, nem passa inutilmente sobre os sentidos; antes, causa na alma efeitos maravilhosos. Assim, vinha e passava, dias após dias, e vindo e passando deixava em mim novas esperanças e novas recordações”¹⁶⁹.

Trata-se, portanto, de um tempo próprio do ser humano, e não de um tempo da cotidianidade. O tempo de cada ser que se encontra aí no mundo é visto em Agostinho como uma oportunidade, uma possibilidade de um tempo oportuno (*kairós*) que se relaciona à realização da faticidade. Trata-se de uma concepção de tempo relacionada ao indicado por Heidegger como histórico, no sentido de “histórico como o encontramos na vida; não na ciência histórica. ‘Histórico’ não diz apenas ocorrer no tempo, isto é, não é apenas uma caracterização que provém de uma relação objetiva”¹⁷⁰. O histórico para Heidegger é a “vitalidade imediata num sentido muito mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta apenas do esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida”¹⁷¹. Sendo assim, “o histórico é um poder frente ao qual a vida luta por afirmar-se”¹⁷².

Mas Agostinho ao versar sobre o tempo traz uma aporia. Tal como em outras passagens de suas *Confissões*, os dilemas e as dúvidas não se esgotam. O seu entendimento sobre o tempo é uma abertura aos seus potenciais significados e não decorrente de uma visão objetiva. Em momento reflexivo, Agostinho diz ser “no tempo que digo estas coisas, e que há muito tempo estou falando do tempo, e que esse longo tempo também não seria o que é senão pela duração do tempo. Mas como posso saber isso, se desconheço o que é o tempo?”¹⁷³. Em seu questionar, descreve em uma bela passagem que “não conseguimos uma medida exata do tempo: pode acontecer que um verso mais curto, se pronunciado mais lentamente, se faça estender por mais tempo que um verso mais longo, recitado mais depressa. O mesmo acontece com um poema, uma sílaba”¹⁷⁴. Diante dessa constatação, diz que “por esse motivo é que o tempo me pareceu não ser nada mais que uma distensão. Mas

¹⁶⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro IV, VIII, 13.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 33. [GA 60:33]

¹⁷¹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 33. [GA 60:33]

¹⁷² HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 33. [GA 60:33]

¹⁷³ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XXV, 32.

¹⁷⁴ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XXVI, 33.

distensão de que não saberia dizê-lo exatamente; talvez uma distensão da própria alma”¹⁷⁵.

Cumprе ressaltar essas palavras de Agostinho: o tempo como uma distensão da alma. Para Agostinho, o ser que está aí no mundo se realiza e é no tempo. Ele se temporaliza. Ele é, pode ser e, relacionado à memória, pode voltar a ser. Esse ser que se encontra aí no mundo pode se perder, bem como pode, no tempo, reencontrar a si mesmo de forma autêntica. O tempo em Agostinho carrega uma espécie de magia ao ser humano e se descola de um tempo das ciências, tal quando ele diz que “quando a oração de um homem fez parar o Sol a fim de levar a cabo sua vitória, o Sol estava imóvel, mas o tempo caminhava, porque a batalha terminou no espaço de tempo que lhe era necessário. Vejo, pois, que o tempo é uma espécie de distensão”¹⁷⁶. Trata-se, portanto, de um tempo oportuno, e não objetivo.

Heidegger indica esse caráter do tempo no *como* da faticidade de cada ser humano em sua relação para com o *seu* tempo. Apesar de existir um tempo cronológico igual para todos, e da pretensão da modernidade de homogeneizar os indivíduos, para Heidegger e Agostinho o tempo de cada um não se dá de forma equânime. Existe um desafio na finitude da vida no mundo em que “o tempo da vida fática deve ser conquistado do complexo realizador da própria vida fática e, a partir dali, deve-se definir o caráter estático ou dinâmico da situação”¹⁷⁷. Cada um deve assumir a responsabilidade por sua faticidade no tempo sendo que esse “feitiço do tempo é o negativo do instante”¹⁷⁸ mensurado pelo relógio. Ou, como descrito por Agostinho, esse enigma do tempo ocorre pois caso se possa “conceber um tempo tal que não possa ser dividido em partículas de instantes, por menores que sejam, só esse tempo poderá ser chamado de presente, mas esse instante voa tão rapidamente do futuro para o passado que não tem nenhuma duração”¹⁷⁹. Assim, “o que agora parece claro e manifesto é que nem o futuro nem o passado existem, e nem se pode dizer com propriedade que há três tempos: o passado, o presente e o futuro”¹⁸⁰.

O tempo é um mistério para Agostinho, algo indefinido. Algo de que se fala mundanamente, mas pouco se compreende. O tempo merece ser visto com o devido

¹⁷⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XXVI, 33.

¹⁷⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XXIII, 30.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 82. [GA 60:92]

¹⁷⁸ Texto em espanhol: “El hechizo del tiempo es lo negativo del instante” (HAN, B-C. *El corazón de Heidegger*, 2021, p. 75)

¹⁷⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XV, 20.

¹⁸⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XX, 26.

cuidado, pois “nós só falamos de tempo, e de tempo, e de tempos e de tempos. ‘Quanto tempo esse homem falou?’, ‘Quanto tempo ele gastou para fazer isso?’, ‘Há quanto tempo não vejo isto!’, ‘a duração dessa sílaba é o dobro daquela, que é breve’”¹⁸¹. Para Agostinho, “eis o que dizemos e ouvimos, e todos nos compreendem, e nós nos compreendemos. São palavras evidentes e de uso corrente, e, contudo, são cheias de mistérios, e compreendê-las seria uma verdadeira descoberta”¹⁸². O tempo, portanto, não pode ser entendido como algo ordenável, corriqueiro, mera passagem dos ponteiros do relógio. Ele é, sim, uma distensão da alma para Agostinho, uma oportunidade de realização da vida fática a cada momento.

Tal como anteriormente analisado na análise sobre a memória, Agostinho ressalta ser na memória que ele se encontra consigo mesmo (*mihi occurro*) e recorda, no tempo, dos seus atos e dos estados de ânimo que se faziam presentes (*affectus fuerim*). A interpretação de Heidegger do termo *mihi occurro* em Agostinho foi determinante para o posterior surgimento, na conferência *O Conceito de Tempo* realizada em 1924, do termo *Befindlichkeit*. O aparecimento desse conceito se dá quando Heidegger traduz o termo latino *affectiones* em uma passagem do livro XI das *Confissões*:

Em ti, espírito meu, meço o tempo; a ti meço, ao medir o tempo. Não me venhas com a pergunta: como é isso? Não me leves a desviar-me de ti com uma falsa questão. Não te interponhas no meu caminho até ti, enredando o que pode dizer-te respeito. Em ti, sempre o repito, meço o tempo; as coisas que, passageiramente, vêm ao (teu) encontro afetam-te (*Befindlichkeit*) de maneira permanente, enquanto elas desaparecem. É a *disposição afetiva (Befindlichkeit)* que eu meço no ser-aí (*Dasein*) actual, e não as coisas, que sendo passageiras, lhe deram origem. O que meço – repito –, ao medir o tempo, é o meu mesmo sentir-me afectado (*Mich-befinden*)¹⁸³.

Para Agostinho é no ser que está aí sendo no mundo que o tempo é medido. Algo similar é dito por Heidegger em *O Conceito de Tempo*, ao frisar que “o ser-aí [*Dasein*] é respectivamente-em-cada-momento, na medida em que sendo o que pode

¹⁸¹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XXII, 28.

¹⁸² AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XXII, 28.

¹⁸³ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, 2008, p. 33. [GA 64:6]

ser é em cada caso o meu”¹⁸⁴. O tempo traz, assim, a responsabilidade por um poder ser e uma preocupação decorrente do fato de que “na mediania do ser-aí quotidiano não há reflexão sobre o eu e o si-mesmo, muito embora o ser-aí se tenha a si mesmo. Ele *sente-se, afetivamente (Es befinde)* residindo em si mesmo”¹⁸⁵. A disposição afetiva é, portanto, de caráter ontológico.

O fenômeno fundamental do tempo é, assim, a possibilidade de, ao *sentir-se* vir a ser e, no desafio recorrente da vida, “o ser-aí (*Dasein*) tem que se manter, respectivamente-em-cada-momento, em antecipação sua. Nisso revela-se que o trato originário com o tempo não consiste num medir”¹⁸⁶. Relacionado à leitura de Agostinho e ao surgimento do conceito da *Befindlichkeit*, Heidegger indica, então, que “a pergunta ‘o que é o tempo?’ transformou-se na pergunta ‘quem é o tempo?’ Mais precisamente: o tempo somos nós mesmos? Ou mais precisamente: serei eu o meu tempo? É assim que mais perto dele chego a estar, e, se bem entendo a pergunta, com ela chegamos ao mais sério”¹⁸⁷.

2.3.

A crítica de Heidegger: o neoplatonismo de Agostinho

Agostinho foi presença assídua nos escritos de Heidegger na transição entre a década de 1910 e de 1920. De suas leituras do bispo de Hipona, o pensador alemão extraiu temas centrais à elaboração de sua ontologia fundamental. O *curare*, por exemplo, como preocupação com a vida em Agostinho, será desenvolvido e ganhará forma final como cuidado (*Sorge*), de sentido ontológico-existencial. O tempo, que para o bispo de Hipona está relacionado à existência, não sendo medido pelo relógio e devendo ser concebido como o sendo a-cada-momento do *Dasein* em sua possibilidade de vir a ser, é outro tema central no pensamento de Heidegger. E um terceiro caso é a disposição afetiva (*Befindlichkeit*), também de caráter ontológico-existencial, que tem a sua origem em tradução de Heidegger de trecho do livro XI das *Confissões*, e que está relacionada à sua concepção da memória no sentido de um encontrar-se afetivamente consigo mesmo. Todos esses tópicos irão ser

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, 2008, p. 43. [GA 64:10]

¹⁸⁵ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, 2008, p. 41. [GA 64:9]

¹⁸⁶ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, 2008, p. 53. [GA 64:14]

¹⁸⁷ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, 2008, pp. 71-2. [GA 64:22]

desenvolvidos por Heidegger nos anos 1920 e, mediante metamorfoses, irão ser centrais em *Ser e Tempo*, de 1927.

Mas a importância de Agostinho no pensamento de Heidegger não significa uma assimilação acrítica pelo pensador alemão. Para Heidegger, Agostinho permanece preso à tradição grego-cristã. Em Agostinho, Deus ainda é visto como a máxima objetualidade (*Deus lux*), o existir autêntico (*Deus dilectio*), o máximo bem (*Deus summum bonum*) e a suma beleza (*Deus summa pulchritudo*). Na interpretação do pensador alemão, Agostinho alterna a sua análise utilizando, por vezes, conceitos antigos, ora conceitos modificados, e, em outros momentos, novas abordagens. Mas, em essência, em função de que “a tendência fundamental ainda é grega, como é o caso do filosofar até hoje, não se chega à destruição alguma”¹⁸⁸.

Poderíamos dizer, em uma alusão, que Heidegger corroboraria as palavras de outro intérprete de Agostinho, para o qual as *Confissões* “foram um livro para os *servi Dei*, os ‘servos de Deus’”¹⁸⁹. Para Agostinho, servimos a Deus, que “é também para ti a vida de tua vida”¹⁹⁰, ou seja, a máxima objetualidade. Em seu autoquestionamento afetivo, Agostinho encontra na devoção ao *summum bonum* a resolução final de seu sofrer na vida terrena: “Que amo, então, quando amo a meu Deus? Quem é aquele que está no cimo da minha alma? É por minha alma, portanto, que subirei até ele”¹⁹¹.

É nesse sentido que Heidegger ressalta a influência neoplatônica nos escritos de Agostinho. O *curare*, sentido fundamental da vida que se caracteriza pela preocupação pelo viver e que é citado em diferentes passagens por Agostinho nas *Confissões*, é analisado por Heidegger mediante dois fenômenos fundamentais relacionados, quais sejam, o *uti* e o *frui*. O *uti* (uso), relativo ao *curare* em si, ressaltaria as relações estabelecidas com as coisas e os entes com os quais devo lidar na ocorrência da vida. Já o *frui*, de influência neoplatônica, não teria um sentido prático, mas pertenceria à essência do próprio ser e denotaria um sentido estético e idealizado, qual seja, o desfrute do belo na vida.

Enquanto o *uti* indica, portanto, o sentido relacional do ser que se encontra aí no mundo com os entes em sua labuta diária, o *frui*, relativo às coisas eternas e

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 244. [GA 60:257]

¹⁸⁹ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma biografia*, 2021, 13ª ed., p. 196.

¹⁹⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, VI, 10.

¹⁹¹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, VII, 11.

imutáveis, teria como destino final a trindade. Em sua crítica a Agostinho, Heidegger ressalta, então, que “o *frui* é, portanto, o traço característico essencial da *atitude fundamental de Agostinho diante da vida mesma*. Seu correlato é a *pulchritudo*; nela, portanto, vem entranhado um momento estético. Da mesma forma no *summum bonum*”¹⁹². Ou seja, Agostinho, para Heidegger, tem como elemento orientador de sua interpretação da vida a “suma beleza” ou o “máximo bem”. Ou seja, Deus. Para o pensador alemão, esse posicionamento de Agostinho retira a responsabilidade do ser humano pela vida fática pois “a *fruitio Dei* está, por fim, em contraposição com o ter a si-mesmo; não surgem da mesma raiz, mas cresceram conjuntamente e foram amalgamadas a partir de fora. Na relação com isso está o fato de que, para Agostinho, a meta da vida seja a *quies* (quietude)”¹⁹³.

A compreensão de Deus como o porto seguro da vida e máxima objetualidade em Agostinho se mostra não somente nas *Confissões*. Demais passagens de suas obras reforçam o argumento crítico de Heidegger. Agostinho se via como um “pecador da carne” e buscava a sua salvação em Deus, sendo a vida terrena mera passagem para um bem maior. Esse levantamento se mostra, por exemplo, em seus comentários sobre o Salmo 136, ao dizer que a vida terrena é “a esperança que vos precede”¹⁹⁴ pois após “estaremos com Cristo”¹⁹⁵ e se “agora Cristo é nossa Cabeça; governa-nos lá do alto. Abraça-lo-emos naquela cidade. Seremos iguais aos anjos de Deus”¹⁹⁶. Portanto, “se quereis estar armados contra as tentações no mundo, cresça e se robusteça o desejo da Jerusalém eterna em vossos corações. O cativoiro passará, virá a felicidade, será condenado o maior dos inimigos e com nosso rei, livres da morte, triunfaremos”¹⁹⁷. Ou quando Agostinho comenta o Salmo CXLIII, em que recomenda a nossa obediência a Deus, pois “a ordem que conhecemos e recomendamos não é esta: A carne a ti e tu a Deus; e sim: tu a Deus, e a carne a ti”¹⁹⁸.

¹⁹² HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 272. [GA 60:259]

¹⁹³ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 272. [GA 60:259]

¹⁹⁴ AGOSTINHO. “Salmo 136”. In: *Patrística: Comentários aos Salmos – Volume 9/3: Salmos 101-150*, 1998.

¹⁹⁵ AGOSTINHO. “Salmo 136”. In: *Patrística: Comentários aos Salmos – Volume 9/3: Salmos 101-150*, 1998.

¹⁹⁶ AGOSTINHO. “Salmo 136”. In: *Patrística: Comentários aos Salmos – Volume 9/3: Salmos 101-150*, 1998.

¹⁹⁷ AGOSTINHO. “Salmo 136”. In: *Patrística: Comentários aos Salmos – Volume 9/3: Salmos 101-150*, 1998.

¹⁹⁸ AGOSTINHO. “Salmo 143”. In: *Patrística: Comentários aos Salmos – Volume 9/3: Salmos 101-150*, 1998.

A crítica de Heidegger não significa uma redução da relevância do pensamento de Agostinho. Tal como frisado nessa análise, diversos aspectos ressaltados por Heidegger em sua interpretação de Agostinho irão acompanhar o pensador alemão nos anos subsequentes e estarão presentes em diferentes obras. Podemos destacar, por exemplo, a citação a Agostinho no §42 de sua obra magna *Ser e Tempo*, quando Heidegger analisa o caráter ontológico-existencial do cuidado (*Sorge*). Ou a referência a Agostinho no §29 dessa obra, quando Heidegger apresenta o seu conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*)¹⁹⁹, também de caráter ontológico-existencial.

A crítica deve ser vista, assim, direcionada ao neoplatonismo de Agostinho e à prevalência do *frui* em sua caracterização da vida fática. Assim, Heidegger indica que Agostinho deixou de apresentar visão genuína do fenômeno da vida. Ao seguir uma longa tradição religiosa, Agostinho elaborou uma prece, um pedido de salvação aos céus pelos seus pecados. Em *Confissões* fica evidenciado que servir a Deus foi o desejo final de Agostinho. Mesmo considerando e ressaltando a crítica de Heidegger nesse estudo, cumpre salientar que Agostinho foi um pensador ilustre que trouxe à humanidade pensamentos memoráveis, tal como destacado por Heidegger.

¹⁹⁹ Cumpre ressaltar, nesse ponto, que Fausto Castilho, em sua tradução de *Ser e Tempo*, traduz *Befindlichkeit* por “encontrar-se”.

3.

As paixões em Aristóteles

3.1.

Aristóteles como referência

Aristóteles foi decisivo na estruturação da ontologia fundamental de Heidegger. Em uma de suas obras, na transição entre os anos 1910 e 1920, o filósofo alemão diz que a interpretação do filósofo grego estava “mais avançada do que nós hoje estamos na filosofia”²⁰⁰. Ele viu no estagirita contraponto à filosofia tradicional, caracterizada pela objetualidade. Para Heidegger, o pensamento de Aristóteles era distinto dos vigentes na Idade Média e na Modernidade. A originalidade do pensamento do estagirita fundava, para o pensador alemão, solo fecundo à investigação de sua questão central à época, qual seja: a interrogação sobre o sentido do ser.

Heidegger viu em Aristóteles um questionamento sobre as condições da existência humana e as suas possibilidades. O filósofo grego indicou que a vida (βίος e ζωή) dos seres humanos se relacionava a conceitos como disposição (διάθεσις), disposição permanente (ἔξις), potência (δύναμις), atividade (ἐνέργεια), atualidade (ἐντελέχεια), movimento (κίνησις) e paixões (πάθη). Todos esses conceitos seriam de caráter ontológico e foram compreendidos por Aristóteles como determinantes para a elaboração de significados das coisas. Em sua interpretação de Aristóteles, Heidegger indica que a vida é “ser-em-um-mundo. Animais e humanos não estão próximos um do outro, mas estão um com o outro; e (no caso dos humanos) eles se expressam reciprocamente”²⁰¹. O mundo seria o espaço de jogo em que para o ser humano “os objetos de um mundo, os objetos mundanos (*weltlich*), com caráter de mundo (*welthaft*) são vividos no caráter da significância”²⁰².

²⁰⁰ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 53. [GA 60:56]

²⁰¹ Texto em inglês: “being-in-a-world. Animal and humans are not at hand next to one another, but are with one another; and (in the case of humans) they express themselves reciprocally” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 16) [GA 18:21]

²⁰² HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 103. [GA 61:91]

Heidegger não foi receptor acrítico do pensamento do estagirita. A compreensão de Aristóteles sobre o tempo, por exemplo, foi tema de seu questionamento. Para o filósofo alemão, Aristóteles “não resolveu todos os problemas, mas avançou ao limite em que a filosofia grega poderia atingir, dadas a sua abordagem geral e questões. Ele unificou, de forma positiva, os motivos fundamentais da filosofia anterior; depois dele, declínio”²⁰³. Para Heidegger, “a questão do ser do *Dasein* e a apropriação mais radical da questão do ser-no-mundo”²⁰⁴ foi elaborada pelos filósofos gregos; Aristóteles teria ressaltado o mais relevante: que a “pergunta acerca do conceito de ser é a pergunta central da filosofia – τί το ὄν -, que pertence à essência do ser-aí o compreender o ser”²⁰⁵.

Heidegger verá no filósofo grego um companheiro de pensamento na elaboração de sua analítica da existência. Em sua leitura de Aristóteles, o filósofo alemão indica que “o ser é o tema próprio e único da filosofia. Negativamente, isso indica que a filosofia não é uma *ciência* do ente, mas do *ser* ou, como diz a expressão grega, *ontologia*”²⁰⁶. Para Aristóteles, existiria “uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”²⁰⁷. Ela seria “anterior às outras ciências”²⁰⁸. Essa ciência que investiga “os princípios e as causas dos seres, entendidos enquanto seres, constituem o objeto da nossa pesquisa”²⁰⁹ seria a “filosofia primeira”²¹⁰. Sendo primeira no sentido de determinante, originária, e universal, ela teria a “tarefa de estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser”²¹¹.

As reflexões aristotélicas, para Heidegger, deveriam ser compreendidas em contraposição a um sistema filosófico dogmático. Nas palavras do pensador alemão, “caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então ‘vida fática’ quer dizer: nosso

²⁰³ Texto em inglês: “He did not solve all problems, but he advanced to the limits which Greek philosophy could reach, given its general approach and its problematics. He unified in a positive way the fundamental motifs of the previous philosophy; after him, a decline” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 18) [GA 22:22]

²⁰⁴ Texto em inglês: “the question of the Being of human *Dasein* and the more radical appropriation of the question of the Being of the world” (HEIDEGGER. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 17) [GA 22:21]

²⁰⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 239. [GA 27:224]

²⁰⁶ Texto em inglês: “being is the proper and sole theme of philosophy. Negatively, this means that philosophy is not a *science* of beings but of *being* or, as the Greek expression goes, *ontology*” (HEIDEGGER, M. *The Basic Problems of Phenomenology*, 1988, p. 11) [GA 24:14]

²⁰⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Γ, 1, 1003a20 et seq.

²⁰⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, E, 1, 1026a26 et seq.

²⁰⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, E, 1, 1025b1 et seq.

²¹⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, E, 1, 1026a26 et seq.

²¹¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, E, 1, 1026a26 et seq.

próprio ser-aí [*Dasein*] enquanto ‘aí’ em expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico”²¹². Em sua interpretação de Aristóteles, Heidegger indica que a filosofia seria ontologia e, mais precisamente, fenomenologia ontológica. Para ele, “Aristóteles disse: eu devo ter um solo sob os meus pés, um solo que esteja aí em auto evidência imediata se eu quiser buscar o ser”²¹³. Para Heidegger, a abordagem aristotélica deveria ser compreendida como uma antecipação do que viria a ser denominada fenomenologia²¹⁴.

Para Heidegger, o pensador grego indicou que o movimento era característica central da faticidade da vida. Um movimento que se realiza no *Dasein* em seu permanente *sendo*. Uma mobilidade incompleta, de caráter ontológico, e que sempre é a se realizar. Nas palavras de Heidegger, “limite e fim são aquilo pelo qual os seres iniciam a ser. Este é um aspecto central para compreender o termo mais relevante que Aristóteles usou para o ser: *entelecheia* (ἐντελέχεια), algo que se mantém-em-sua-completude”²¹⁵. Um movimento que está relacionado às paixões (πάθη) do *Dasein* na elaboração dos significados de tudo que o envolve. A cada momento, “o fim (τέλος) da ação (πραξις) é determinado de acordo com a ocasião e a oportunidade do momento”²¹⁶. Agir é “a possibilidade de ação (πραξις) que diz respeito às situações que a cada vez se constituem em particular e aos seus limites extremos”²¹⁷.

Heidegger diz, nesse sentido, que para o pensador grego “πρακτικός e πράξις, prático e práxis, não significam ser ativo na explicação e no emprego de algo, mas designam o agente e a ação”²¹⁸. A existência estaria relacionada à “compreensão do sentido, porquanto é este tipo de existência que corresponde à possibilidade extrema do próprio si Humano”²¹⁹. O ser humano não é um “produto acabado”, tal como é

²¹² HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, pp. 13-4. [GA 63:8]

²¹³ Texto em inglês: “I must have ground under my feet, a ground that is there in an immediate self-evidence, if I am to get at being” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 27) [GA 18:37]

²¹⁴ A expressão “fenomenologia”, tal como destacado por Heidegger em sua obra GA 17, foi elaborado apenas no século XVIII d. C. [GA 17:4]. Para Heidegger, Aristóteles foi um proto-fenomenologista.

²¹⁵ Texto em inglês: “Limit and end are that whereby beings first begin to be. This is the key to understanding the highest term that Aristotle used for Being: *entelecheia*, something’s holding-(or maintaining)-itself-in-its-completion-(or limit)” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Metaphysics*, 2014, p. 65) [GA 40:64]

²¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, III, 1, 1110a13 et seq. Os trechos citados de *Ética a Nicômaco* serão sempre de acordo com a tradução de Antônio de Castro Caeiro (ARISTÓTELES, 2017).

²¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, VI, 11, 1143a32 et seq.

²¹⁸ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 187. [GA 27:175]

²¹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, VI, 11, 1143a32 et seq.

aquele elaborado pela técnica (τέχνη). Aristóteles diz, e Heidegger enfatiza, o fato de que “um homem provém de um homem, mas uma cama não provém de uma cama”²²⁰. Para Heidegger, o ser humano, de forma singular, tem de fazer e se refazer de forma recorrente em sua vida. Para Heidegger, Aristóteles indica que o ser humano contém em si o princípio de movimento, possui a habilidade para vir-a-ser em sua vida fática e tem, ao longo de toda a sua existência, o sentido do seu ser posto em questão. O ser humano em sua vida não pode ser, portanto, interpretado de forma objetiva, mas somente a partir da mobilidade intrínseca de realização de sua própria existência. Assim, o ser humano tem um modo particular e específico de existir.

Para Heidegger, Aristóteles indica, assim, que “não podemos de maneira alguma conceber o termo ‘prático’ em seu sentido atual. O agir propriamente dito é justamente aquele agir que não recebe primordialmente o seu sentido por meio de um emprego possível”²²¹. A *práxis* do agir humano “realiza antes aquela mobilidade intrínseca ao agir – pôr em obra uma vez que esse próprio pôr em obra *qua* ἐνέργεια (atividade) é o próprio τέλος (fim)”²²². O τέλος (fim) da ação humana não seria guiado, assim, pela representação. Heidegger diz que, para Aristóteles, “o ‘fim’ não tem nenhum sentido negativo, tal como se ‘fim’ indicasse algo que não pode ir além, que se recolhe e cede. Ao invés, ‘fim’ significa completude no sentido de chegar ao cumprimento (*Vollendung*)”²²³.

Aristóteles vê a vida, portanto, como um fenômeno fundamental que, em sua mobilidade, é caracterizada pelas possibilidades em seu sentido de ser. Nas palavras do filósofo grego, “o ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada”²²⁴. Aristóteles denota que nesse significado multívoco “algumas coisas são ditas ser porque são substância (οὐσία), outras porque afecções (πάθη) da substância, outras porque são vias que levam à substância ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas

²²⁰ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, II, 193b8 et seq. Os trechos citados dos livros I e II da *Física* serão sempre de acordo com a tradução de Lucas Angioni (ARISTÓTELES, 2009).

²²¹ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 188. [GA 27:175]

²²² HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 188. [GA 27:175]

²²³ Texto em inglês: “‘end’ does not have any negative sense, as if ‘end’ meant that something can go no further, that it breaks down and gives out. Instead, ‘end’ means completion in the sense of coming to fulfillment (*Vollendung*)” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Metaphysics*, 2014, p. 65) [GA 40: 64]

²²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Γ, 2, 1003a33 et seq.

produtoras ou geradoras”²²⁵ em relação à substância ou ao que se refere a ela. E destaca que dentre os significados possíveis podem se verificar até “negações de algumas destas [coisas] ou, até mesmo, da própria substância (por isso até mesmo o não-ser dizemos que ‘é’ não-ser)”²²⁶.

Aristóteles indica, assim, que o ser se diz de muitas maneiras, mas sempre em relação à substância (οὐσία), ao ser na interpretação de Heidegger. As paixões, as disposições, as ações e as privações sempre têm como referência o ser, a “realidade determinada” para Aristóteles. Assim, “os seres serão objeto de uma única ciência, justamente enquanto seres”²²⁷. A filosofia primeira, a fundamental, teria como “objeto, essencialmente, o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado todo o resto. Portanto, se o primeiro é a substância (οὐσία), o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância”²²⁸. Essa ciência indicada por Aristóteles seria a responsável pela investigação das diferentes características que concernem ao ser.

Aristóteles evidencia, portanto, o movimento como característica ontológica central do ser humano. O ser humano é um ser da natureza que apresenta as suas especificidades. Em Aristóteles lemos que “a natureza (φύσις), em seu sentido original e fundamental, é a substância (οὐσία) das coisas que possuem o princípio do movimento (κίνησις) em si mesmas e por sua essência”²²⁹. O pensador grego enfatiza que “a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio [do movimento], e a geração e o crescimento só porque derivam desse mesmo princípio”²³⁰. Para o estagirita, “o animal é um ser sensível e não é possível defini-lo sem o movimento, portanto, não é possível defini-lo sem partes organizadas de determinado modo”²³¹. Ao existirem, os seres vivos se movimentam no mundo de corpo e alma, em uma junção entre matéria e forma, pois “é evidente que a alma é a substância primeira, o corpo é matéria, e o homem e o animal são o conjunto de ambos”²³². Dada a sua natureza (φύσις), o ser humano deve buscar realizar-se em vida e ele deve existir “de acordo com o poder da compreensão do sentido”²³³.

²²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Γ, 1, 1004b5 et seq.

²²⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Γ, 1, 1004b8 et seq.

²²⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Γ, 2, 1003b15 et seq.

²²⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Γ, 2, 1003b16 et seq.

²²⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 4, 1015a13 et seq.

²³⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 4, 1015a15 et seq.

²³¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Ζ, 11, 1036b29 et seq.

²³² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Ζ, 11, 1037a5 et seq.

²³³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2015, Χ, 7, 1178a7 et seq.

Em sua leitura de Aristóteles, Heidegger indica que, diante das possibilidades que se abrem em um eterno porvir (*Zukunft*), o ser humano se movimenta no mundo em direção à completude (τέλος). A vida é, desde o seu nascedouro e a todo instante, mediada pela elaboração de significados das coisas e pelo estabelecimento de relações entre elas. Tal como indicado por Aristóteles, “do relativo a alguma coisa se diz relativamente ao excesso e à deficiência, ou em relação ao que pode vir a afetar e ao que pode ser afetado e, em geral, ao que pode mover algo e ser movido por algo”²³⁴. A vida traz, para cada ser humano, a responsabilidade pelo seu vir-a-ser. Nesse caráter relacional, em que “o que move algo tem a capacidade de mover o que pode ser movido e o que pode ser movido tem a capacidade de ser movido por aquilo que pode movê-lo”²³⁵, o ser humano, ao *afetar algo* e ao *vir a ser afetado por algo*, toma as suas decisões tendo desde o início de sua existência como fundamento ontológico a paixão (πάθος).

Heidegger irá analisar e interpretar, de forma singular, os diversos conceitos aristotélicos com vistas à elaboração de sua ontologia fundamental. Por vezes, a originalidade de Heidegger será de tal magnitude que ele irá criar termos inovadores mediante construção gramatical própria. Em sua terminologia, Heidegger irá buscar indicar o fenômeno por trás do conceito. Ao analisar, em Aristóteles, a estrutura existencial dos seres humanos, Heidegger irá trazer à luz noções como a de potência, de movimento, de atividade, de atualidade e de finalidade em novos termos e conceituações em vistas do seu projeto central de investigar o sentido do ser.

É nessa direção que, em 1922, Heidegger escreve, em texto dedicado à interpretação fenomenológica de Aristóteles, que o eixo central da pesquisa em filosofia seria “o *Dasein*, interrogado em relação ao caráter do seu ser. A direção desse questionar filosófico não é algo a ser adicionado ao tema em questão, a vida fática; antes, ela deve ser entendida como a apreensão explícita do movimento da vida fática”²³⁶. Assim, Heidegger indica o caminho que irá trilhar em sua leitura de

²³⁴ ARISTÓTELES. *Física*, III, 200b28 et seq. Texto em inglês: “of what is relative, one sort is said of things with reference to excess and deficiency, another with reference to affecting and being affected, and in general with reference to what can move something and be moved by something” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 38)

²³⁵ ARISTÓTELES. *Física*, III, 200b30 et seq. Texto em inglês: “For what can move something can move what can be moved by it, and what can be moved by something can be moved by what can move it” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 38)

²³⁶ Texto em Inglês: “The object of philosophical research is human Dasein as it is interrogated with respect to its Being-character. This basic direction of philosophical questioning is not added on and attached to the questioned object, factual life, externally; rather it is to be understood as the explicit grasping of a basic movement of factual life” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations

Aristóteles: investigar a estrutura existencial do ser dos seres humanos. Em Heidegger lemos que a busca da compreensão da existência do *Dasein* irá indicar que “o termo ‘vida fática’ será trazido mediante a enumeração dos elementos constitutivos mais relevantes da faticidade; Assim, o que se entende por ‘vida fática’ será apresentado como plano [*Vorhabe*] para a investigação concreta”²³⁷.

Heidegger em sua leitura de Aristóteles irá indicar o fato de que o ser humano se encontra, desde a origem de sua vida fática, em uma abertura ao mundo que não é de caráter objetivo. De início, para Heidegger, essa abertura ocorre mediante o fato do *Dasein* ser lançado (*Geworfenheit*) ao espaço de jogo denominado de mundo estando *a priori* em uma determinada disposição afetiva. O mundo se abre ao *Dasein* e, ao estar no mundo em sua totalidade, o ser humano tem de assumir a responsabilidade pelo seu poder-ser em sua existência, o que remete à noção de projeto (*Entwurf*). O fato de estar lançado no mundo e tendo que buscar a compreensão de suas possibilidades indica, para Heidegger, uma correlação entre esses dois conceitos centrais para a analítica existencial.

Heidegger indica que ao *encontrar-se* lançado em sua existência, “o *Dasein* se dá previamente a entender a si mesmo como ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade* (*Bedeutsamkeit*)”²³⁸. Em seu movimento existencial esse ser que é um *poder-ser* no mundo “não é só relação entre sujeito e objeto, mas aquilo que uma tal relação já anteriormente possibilita, na medida em que a transcendência cumpre o projeto do ser do ente”. O *Dasein*, nessa condição, é impelido à tarefa de mediação da pluralidade de significados teóricos e práticos que se apresentam na sua lida diária.

Heidegger interpreta, nesse sentido, que a vida fática é um contraponto a qualquer interpretação de segurança. Ao existir o *Dasein* tem de lidar com o mundo circundante (*Umwelt*), com o mundo compartilhado (*Mitwelt*) e com o mundo de si próprio (*Selbstwelt*). Ao interpretar os conceitos aristotélicos e relacionado à sua leitura de Agostinho, Heidegger irá indicar, em sua terminologia própria, a

with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 359) [GA 62:3]

²³⁷ Texto em Inglês: “what is meant by the term “factual life” will be brought into view simply through the enumeration of the most important constitutive elements of facticity; and so what is meant by the term ‘factual life’ will be made available as a plan [*Vorhabe*] for the concrete investigation” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 361) [GA 62:5]

²³⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 259. [GA 2:87]

centralidade da noção do Cuidado ao dizer que “o movimento do cuidar tem o caráter das relações (*Umgang*) que a vida fática tem com o seu mundo”²³⁹. Em suas possibilidades, em suas atividades e em sua mobilidade o *Dasein* tem, em sua vida, o Cuidado (*Sorge*) como o sentido fundamental relacional. O Cuidado se refere, para Heidegger, ao *como* da vida fática.

Para o pensador alemão, o Cuidado indica uma estrutura existencial na qual o ser sempre está “empenhado em algo que se encontra no mundo”²⁴⁰. O *Dasein* tem que se afastar do que lhe é estranho. O ser-aí é desafiado em todos os momentos a ser o que tem-de-ser em seu poder-ser. Nesse sentido, a “existência é: ser em um mundo no modo de cuidar: cuidar do próprio mundo. O que é tomado em cuidado, o mundo, é assim encontrado em termos dos caracteres básicos do que pode ser cuidado”²⁴¹.

Para Heidegger, é nesse sentido que Aristóteles define o ser humano como “ζωή πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος, ‘uma vida, especificamente aquela que é prática (πρακτική), de um ser dotado de linguagem’”²⁴². Uma atividade da alma (ψυχή ἐνέργεια) do ser humano que, em Aristóteles, teria como caracteres básicos a capacidade de discernir (κρίνειν) e de se movimentar no mundo (κίνηιν). Em sua interpretação do filósofo grego, Heidegger diz que a “filosofia é principalmente comportamento cognitivo para com o ente enquanto ser (sentido do ser), de tal modo que no comportamento e para ele o que importa decisivamente é também o respectivo ser (sentido do ser)”²⁴³. Em crítica à maneira com a qual o pensamento de Aristóteles foi compreendido na Idade Média e na Modernidade, Heidegger diz que “o que são designados, de forma tosca e de fácil incompreensão, como ‘faculdades da alma’, ‘percepção’, ‘pensamento’ e ‘vontade’, não são experiências

²³⁹ Texto em Inglês: “The movement of caring has the character of dealings [*Umgang*] which factual life has with its world” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 361) [GA 62:6]

²⁴⁰ Texto em inglês: “Being bent on something encountered in the world” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005, p. 240) [GA 17:317]

²⁴¹ Texto em inglês: “Existence is: being in a world in a manner of caring: taking care of the world itself. What is taken care of, the world, is thus encountered in terms of the basic characters of what can be taken care of” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005, p. 240) [GA 17:317]

²⁴² Texto em inglês: “ζωή πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος, ‘a life, specifically one that is πρακτική, of such a being as has language’” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 31) [GA 18:42]

²⁴³ HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 69. [GA 61:60]

para o filósofo grego, mas modos de existência desse ser que vive em seu mundo”²⁴⁴. Os significados que elaboramos em nossa existência designam as “determinações-de-ser do *Dasein* [que] devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-no-mundo*”²⁴⁵.

O ser-no-mundo é um ser finito. O *Dasein*, em sua lida diária, existe em um constante aprendizado a “viver morrendo”²⁴⁶. Esse *Dasein*, finito, é um ser que se encontra *aí* na lida diária da existência com os demais entes e consigo mesmo, sendo que “o ‘aí’ não é uma posição, um lugar em contraposição ao ‘lá’. Ser-aí (*Dasein*) não significa estar aqui em vez de lá, também não estar aqui e lá. Ao contrário, ele é a possibilidade, a viabilização de ser orientado ao aqui ou lá”²⁴⁷. O *Dasein*, para Heidegger, é, assim, previamente e em sua essência aberto”. Ou seja, “*como ser-no-mundo ele é em si mesmo iluminado (gelichtet) [ἀλήθεια]*, não por receber a luz de um ente, mas porque ele mesmo é a claridade da clareira”²⁴⁸. Esse ser-no-mundo “traz consigo de casa o seu ‘aí’; e privado dele não só não seria factualmente, mas não poderia ser em geral o ente dessa essência. O *Dasein* é sua abertura (*Erschlossenheit*)”²⁴⁹. E, nessa abertura, ele tem de ininterruptamente elaborar significados às coisas de forma a não colapsar em sua existência. As paixões, na ontologia de Aristóteles e na ontologia fundamental de Heidegger, seriam estruturas existenciais desse ser humano.

Para o ser-no-mundo quaisquer interpretações sobre o sentido do ser se originam do seu estar lançado em uma determinada disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Heidegger indica que “não se trata tanto de perseguir o compreender logo até a sua íntima constituição da transcendência, mas antes de aclarar a sua unidade essencial com a disposição (*Befindlichkeit*) e o estar-jogado (*Geworfenheit*) do *Dasein*”²⁵⁰. Somos lançados de antemão no mundo sem uma “razão de ser”. E, estando situados no mundo, devemos, dadas as potencialidades que se abrem e o movimentar, criar significados ao que encontramos e elaborar

²⁴⁴ Texto em inglês: “What are crudely designated in an easily misunderstood manner as ‘faculties of the soul’, ‘perception’, ‘thinking’, ‘willing’, are for Aristotle not experiences, but ways of existing of someone living in his world” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005, p. 223) [GA 17:291]

²⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 169. [GA 2:53]

²⁴⁶ AGUSTÍN. “Epístola 95”. In: *Obras Completas de San Agustín*, 1987.

²⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, 2009, p. 144. [GA 27:136]

²⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 381. [GA 2:133]

²⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 381. [GA 2:133]

²⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da Metafísica*, 2019, p. 235. [GA 3:235]

projetos para o nosso futuro (*Entwurf*). O ser do *Dasein* é, portanto, um “projeto lançado” (*geworfenen Entwurf*)²⁵¹.

A vida é, então, um enigma desde a sua origem. E, nesse ponto de partida da existência, o *Dasein* já *encontra-se* em uma determinada afetividade. Inversamente ao pensamento cartesiano da relação sujeito-objeto e da *res cogitans*, o ser humano não é um ente que olha para algo externo e determina o que ele seja mediante a representação. O ser humano não é, como compreendido na modernidade, um ζῷον λόγος ἔχων no sentido de um “animal dotado de razão”. Para Heidegger, “o *Dasein* não sai de sua esfera interna, na qual estaria inicialmente encapsulado, mas, por seu modo-de-ser primário, ele já está sempre ‘fora’, junto a um ente que vem-de-encontro no mundo já cada vez descoberto”²⁵². A existência, o sentido do ser, é caracterizada pelo fato do *Dasein* ser lançado no mundo sem uma bula explicativa. O *Dasein* se movimenta para “fora de si mesmo” em suas potencialidades e tem de retornar para “dentro de si” para se manter em propriedade. Entendendo-se a si mesmo como ser-no-mundo, a disposição afetiva, de caráter ontológico, abre, conforme já destacado, o *Dasein* à significatividade (*Bedeutsamkeit*) das coisas no sentido relacional da vida como Cuidado.

Em sua leitura singular da paixão em Aristóteles, Heidegger frisa que a paixão se encontra na alma (ψυχή), e a alma, em Aristóteles, corresponderia ao ser dos seres humanos, pois “a alma não é algo (o psíquico) ao lado do corpóreo (o físico); ao contrário, é o próprio modo de ser de um ser corpóreo determinado, que, a partir do ser, diferencia a si mesmo como algo vivo do que é inanimado”²⁵³. É nesse sentido o levantamento de Heidegger quando diz que, em relação ao livro *De Anima*, de Aristóteles, “se alguém o traduz por ‘De Anima’, gera-se, nos dias atuais, um mal-entendido em sentido psicológico. Se aderimos não apenas às palavras, mas ao que é dito na investigação de Aristóteles, então traduzimos: ‘sobre o ser-no-mundo’”²⁵⁴.

²⁵¹ Ver a referência em [GA 2:223].

²⁵² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 193. [GA 2:62]

²⁵³ Texto em inglês: “the soul is not a thing (the psychological) beside the bodily (the physical); on the contrary, it is the very way of Being of a determinate corporeal being, one which, on the basis of this Being, differentiates itself, as something living, from what is lifeless” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, pp. 154-5) [GA 22:184]

²⁵⁴ Texto em inglês: “If one translates it ‘On the soul’, then it is misunderstood today in a psychological sense. If we adhere, not to the words, but what is said in Aristotle’s investigation, then we translate it: ‘About being in the world’” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005, p. 223) [GA 17: 291]

Para Heidegger, Aristóteles foi o primeiro a compreender a questão da “alma” de forma precisa. Em diferentes passagens, o pensador grego indica a relação entre a alma e o ser quando, por exemplo, diz que a “alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência (δύναμις) vida”²⁵⁵. É a alma que determina “o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é. Se um instrumento fosse um corpo natural- por exemplo, o machado-, a sua substância seria o que é ser para o machado, e isto seria a sua alma”²⁵⁶. Assim, “dizer que a alma se irrita é como dizer que a alma tece ou edifica. Talvez seja melhor dizer não que a alma se apieda ou apreende ou raciocina, mas que o homem o faz com a alma”²⁵⁷. A alma seria, então, “causa e princípio do corpo que vive”²⁵⁸. E a paixão (πάθος), em Aristóteles, ao se encontrar na alma, “é relacionada ao ser dos seres vivos”²⁵⁹.

Heidegger indica, portanto, que as paixões em Aristóteles seriam de caráter ontológico e estariam relacionadas à disposição (ἔξις ou διάθεσις), ao modo em que previamente já *nos encontramos* no mundo. Elas também teriam relação com a potência (δύναμις) e com a atividade (ἐνέργεια), ou seja, com as possibilidades e as ações efetivadas pelo ser-no-mundo em sua existência. Teriam, assim, relação direta e central com o seu movimento (κίνησις) e seriam determinantes para as alterações (ἀλλοιώσις) e a atualidade (ἐντελέχεια) dos seres humanos. E seriam, ainda, para Aristóteles, parte constituinte da excelência (ἀρετή) do ser humano, posto que “as excelências se constituem a partir de ações e afecções (πάθη)”²⁶⁰.

Todos essas noções serão determinantes para a elaboração do conceito de *Befindlichkeit* (disposição afetiva) por Heidegger. A interpretação de nosso estudo indica que se esse conceito se originou da tradução, em 1924, do termo *affectiones* de obra de Santo Agostinho²⁶¹ pelo pensador alemão, a sua elaboração final, apresentada no § 29 de *Ser e Tempo*, em 1927, decorrerá da leitura singular elaborada por Heidegger do conceito da paixão em Aristóteles. Ao ser lançado no mundo, o ser que se encontra *aí* em sua existência, o *Dasein*, já *encontra-se* de um

²⁵⁵ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, II, 412a26 et seq.

²⁵⁶ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, II, 412b11 et seq.

²⁵⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, I, 408b10 et seq.

²⁵⁸ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, II, 415b8 et seq.

²⁵⁹ Texto em inglês: “it is related to the *being of living things*” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 132) [GA 18:195]

²⁶⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 3, 1104b14 et seq.

²⁶¹ O aparecimento do conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) em Heidegger ocorreu na conferência *O Conceito de Tempo* e decorreu de tradução de passagem do Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho.

determinado modo, sem, no entanto, saber previamente o porquê dessa condição. Para Aristóteles e para Heidegger a existência se origina, portanto, desse fato inexplicado em sua origem. Cabe ao *Dasein* existir e elaborar, dada a sua disposição afetiva e mediante as relações com os demais entes, a significatividade das coisas. A existência é, portanto, um permanente desafio. Como indicado por Aristóteles, existir “é que o *que* é já um princípio fundamental, e se for suficiente, não é necessário acrescentar o *porquê*”²⁶².

3.2.

Conceitos fundamentais na ontologia das paixões (πάθη)

3.2.1.

Considerações preliminares

Como Heidegger encaminha a sua compreensão de que as paixões (πάθη) em Aristóteles seriam de caráter ontológico? Uma pista significativa nos é dada em curso que ele ministrou na Universidade de Marburg, no ano de 1924, sobre os conceitos básicos da filosofia aristotélica. Nas palavras do pensador alemão, as paixões “ao seu modo, determinam mais proximamente o ser-no-mundo, o ser-a-cada-momento. Elas não se referem a ‘estados espirituais’ mediante ‘sintomas corporais’; ao invés, as πάθη caracterizam o ser humano em sua *disposição no mundo*”²⁶³. Nesse sentido, “o ser humano deve ser entendido em relação ao seu ser como ζώή (vida), como ser-no-mundo - assim apreendido como tópico genuíno não da psicologia, mas da *discussão do ser desse ente*”²⁶⁴.

Para Heidegger, as paixões em Aristóteles seriam, portanto, relacionadas ao ser do ser humano. Elas não seriam “estados psicológicos” ou sentimentos decorrentes da “consciência”. Elas pertenceriam, sim, à estrutura existencial do ser-no-mundo e deveriam ser compreendidas mediante a analítica da experiência de

²⁶² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, I, 4, 1095b6 et seq.

²⁶³ Texto em inglês: “in their way, more proximally determine being-in-the-world, being-in-the-moment. It does not concern “spiritual states” with “bodily symptoms”; instead, the πάθη characterize the entire human being in its *disposition in the world*” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 129) [GA 18:191]

²⁶⁴ Texto em inglês: “human being must be understood with regard to its being as ζώή, as being-in-the-world - thus grasped as genuine topic not of psychology but of the *discussion of the being of this being*” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 129) [GA 18:192]

vida. Na interpretação de Heidegger, o tratamento das paixões pelo filósofo grego indicaria um entrelaçamento entre a alma (ser) e o corpo do *Dasein* posto que este é tomado em sua completude por elas. Tal como ressaltado por Heidegger, “se ser em um σῶμα (corpo) também pertence aos seres vivos, então o σῶμα também pertence à correta apreensão dos fenômenos básicos das πάθη (paixões)”²⁶⁵. As paixões se relacionam a um ser humano “de corpo e alma”.

Ou, nas palavras de Aristóteles, “o sujeito das afecções (πάθη) é um homem, seja como corpo seja como alma”²⁶⁶. Assim, as paixões em Aristóteles estariam relacionadas a uma disposição dos seres humanos em seu existir no mundo. As paixões determinam, diante das possibilidades de existência decorrentes da abertura ao mundo, das ações que são tomadas e dos decorrentes movimentos, alterações do ser humano que já *encontra-se* disposto de algum modo previamente. Cabe, então, analisarmos características existenciais que fundamentam essa compreensão de Heidegger das paixões em Aristóteles.

3.2.2.

A disposição permanente (ἔξις) e a disposição (διάθεσις)

Aristóteles indica que a disposição permanente (ἔξις) apresenta estrutura semântica similar ao termo ter (ἔχειν) pois significa uma posse ou ser possuído por algo. Em sua metafísica, o pensador grego indica que “o termo ter [ou possuir ou haver] tem múltiplos significados”²⁶⁷. Ele pode significar, primeiro, dominar alguma coisa de acordo com a sua possibilidade e natureza (φύσις), tal como quando se diz que “a febre tem ou possui o homem e que os tiranos têm ou possuem a cidade, e que os que estão vestidos têm ou possuem as roupas”²⁶⁸. Significa, também, uma determinação de um ser, tal como “o receptáculo no qual algo se encontra diz-se que tem em si esse algo: o bronze tem a forma da estátua e o corpo tem a enfermidade”. Indica, em um terceiro significado, o todo que contém as partes, tal quando “o vaso tem o líquido, a cidade tem os homens e o navio os marinheiros, e

²⁶⁵ Texto em inglês: “If being in a σῶμα also belongs to living things, then the σῶμα also belongs to the correct grasping of the basic phenomena of πάθη” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 152) [GA 18:226]

²⁶⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 7, 1049a27 et seq.

²⁶⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 23, 1023a8 et seq.

²⁶⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 23, 1023a10 et seq.

assim dizemos também que o todo tem as partes”²⁶⁹. E, em um quarto significado, denota um caráter restritivo, de impossibilidade de movimento ou de ação, tal quando “dizemos, por exemplo, que as colunas têm ou sustentam os pesos a elas sobrepostos e que – para falar como os poetas – Atlas tem ou sustém o céu, que de outra forma cairia sobre a terra”²⁷⁰.

A relação entre o termo ter (ἔχειν) e o conceito de disposição permanente (ἔξις) é indicado por Aristóteles em sua *Metafísica*. Para o pensador o primeiro significado desse conceito indicaria um modo de ser do *Dasein* relacionado à “certa atividade própria do que possui e do que de fato é possuído, como uma ação (πράξις) ou um movimento (κίνησις)”²⁷¹. Nesse sentido, a disposição permanente estaria relacionada a uma atividade (ενέργεια) do ser em sua existência pois entre algo e a sua efetiva posse decorre uma ação, como, por exemplo, “entre quem possui uma roupa e a roupa possuída por ele existe a ação de possuir”²⁷². Em um segundo significado, a disposição permanente teria relação com a disposição (διάθεσις). Aristóteles diz que a ἔξις “significa a disposição (διάθεσις) em virtude da qual a coisa disposta é disposta bem ou mal, seja por si, seja em relação a outra: por exemplo, a saúde é um estado ou posse nesse sentido”²⁷³. E, em um terceiro significado, relacionado ao segundo, diz que a disposição permanente “se diz também do que é parte de uma disposição (διάθεσις)”²⁷⁴. Um exemplo seria o funcionamento salutar do pulmão, o que seria uma boa disposição da saúde do organismo.

Tal como indicado por Heidegger, a disposição permanente (ἔξις) é um conceito ontológico e se mostra de importância central na filosofia aristotélica²⁷⁵. Para o filósofo grego, ela teria relação com um modo de ser, “uma vez que há três gêneros de fenômenos que surgem na alma – as afecções (πάθη), a potência (δύναμις) e as disposições (ἔξεις)”²⁷⁶. E seriam, para Aristóteles, a virtude principal pois se “as excelências (αρετή) não são nem afecções (πάθη) nem potência (δύναμις), só resta que sejam disposições (permanentes) do caráter (ἔξεις). Fica

²⁶⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 23, 1023a15 et seq.

²⁷⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 23, 1023a18 et seq.

²⁷¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 20, 1022b4 et seq.

²⁷² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 20, 1022b6 et seq.

²⁷³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 20, 1022b10 et seq.

²⁷⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 20, 1022b13 et seq.

²⁷⁵ Cf.: *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 119. [GA 18:176]

²⁷⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 5, 1105b19 et seq.

assim dito o que é a excelência quanto ao seu gênero”²⁷⁷. Assim, a “excelência é, portanto, uma disposição do caráter (ἔξις) escolhida antecipadamente (προαίρεσις)”²⁷⁸.

A disposição permanente apresenta, para Aristóteles, relação direta com as paixões ao denotar um *ter-se*, um *ser-tido* e um *encontrar-se* do ser do ser humano em um determinado momento pois, tal como indicado pelo pensador grego, o ser humano sempre se encontra “disposto (ἔξις) de algum modo”²⁷⁹. Relacionada às paixões, a disposição denota as possibilidades de como algo pode *tomar* ou vir a *ser tomado* pelo ser humano. Nas palavras de Aristóteles, as “disposições (ἔξεις) [...] são os gêneros de fenômenos de acordo com os quais nos comportamos bem ou mal relativamente às afecções (πάθη)”²⁸⁰. Assim, as disposições denotam um modo de posicionamento perante as coisas, tal como quando nos encontramos de “mau humor” ou de “bom humor”.

Heidegger em sua interpretação de Aristóteles indica que a “ἔξις tem, em adição, significado similar ao de potência (δύναμις) do ser”²⁸¹. Esse fato é evidenciado em passagens da metafísica do estagirita. Em determinado momento, Aristóteles diz que “em certo sentido, a potência de fazer (ποιεῖν) e padecer (πάσχειν) é única: uma coisa tem potência seja porque ela mesma possui a capacidade (ἔχειν) de padecer por obra de outra, seja porque outra coisa pode padecer por obra dela”²⁸². Ou seja, um determinado indivíduo pode agir e sofrer, sendo que o *ser afetado* ou o *afetar alguém* tem relação direta com a sua disposição permanente (ἔξις). Já em um sentido passivo, “as potências de fazer e padecer são diferentes. De fato, uma se encontra no paciente [e] é em virtude da posse (ἔχειν) de certo princípio e é porque a própria matéria (ύλη) é esse princípio, que o paciente sofre (πάσχει), nos diversos casos, por obra de agentes diversos”²⁸³. Seja no primeiro ou no segundo casos, a disposição permanente (ἔξις) é, portanto, conceito central e relacionado às paixões (πάθη).

²⁷⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 5, 1106a12 et seq.

²⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 6, 1107a1 et seq.

²⁷⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 5, 1106a5 et seq.

²⁸⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 5, 1105b25 et seq.

²⁸¹ Texto em inglês: “is to be understood in relation to the concrete being of human beings. ἔξις also has the further meaning that is the same as the δύναμις of any being at all. Here, ἔξις has the definite orientation toward the being of human beings” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 125) [GA 18:184-5]

²⁸² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 1, 1046a19 et seq.

²⁸³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 1, 1046a22 et seq.

A distinção entre os conceitos aristotélicos de disposição permanente (ἔξις) e de disposição (διάθεσις) é sutil e complexa. Enquanto a disposição permanente (ἔξις) traz um sentido de possuir ou ser possuído por algo em proximidade ao termo ἔχειν (ter), a disposição (διάθεσις) indica uma determinada organização das partes que constituem algo “(a) segundo o lugar (τόπος), (b) ou segundo a potência (δύναμις), (c) ou segundo a forma (εἶδος)”²⁸⁴. Para Aristóteles, a disposição (διάθεσις) determinaria para o ser do ser humano “uma certa posição, como sugere a própria palavra disposição”²⁸⁵. Por vezes, Aristóteles indica que os dois conceitos são intercambiáveis. Em uma determinada passagem de *Ética a Eudemo* ele diz que “a virtude é a melhor disposição (διάθεσις) ou disposição permanente (ἔξις) ou potência (δύναμις) relativas a quaisquer coisas suscetíveis de algum uso ou função”²⁸⁶. Em *Magna Moralia* ele indica que “a deliberação correta é uma disposição (διάθεσις) ou uma disposição permanente (ἔξις), ou alguma coisa deste tipo, que nos permite atingir o melhor e o mais útil ao agir”²⁸⁷.

Mas Aristóteles também indica uma distinção entre os termos, ao ressaltar em *Categorias* que a disposição permanente (ἔξις) “difere da disposição (διάθεσις) pelo fato de ser mais durável e mais estável. Tais são os conhecimentos e a virtude”²⁸⁸. Em outra passagem dessa mesma obra, Aristóteles indica que as ἔξεις teriam uma determinação mais ampliada que, em certo sentido, denotariam uma ascendência sobre a disposição (διάθεσις), pois os “hábitos (ἔξεις) são também disposições (διάθεσις), mas as disposições não são necessariamente hábitos, pois os que têm hábitos também, de alguma forma, estão dispostos segundo elas; enquanto os que estão dispostos não têm, em todos os casos, hábitos”²⁸⁹. Assim, a linha imaginária de separação entre os conceitos aparenta estar relacionada à duração da posse de algo, tal como um conhecimento, uma virtude ou uma paixão.

A dificuldade de delimitação desses conceitos é corroborada na leitura de Aristóteles por Heidegger. Em sua interpretação das paixões no filósofo grego, o pensador alemão utiliza, em diferentes passagens, os dois termos. Vejamos dois

²⁸⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 19, 1022b1 et seq.

²⁸⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 19, 1022b3 et seq.

²⁸⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*, 2015, II, 1, 1218b38 et seq.

²⁸⁷ Texto em inglês: “good counsel is a state (διάθεσις) or disposition (ἔξις), or whatever you are pleased to call it, which leads to the attainment of the best and most expedient in matters of action” (ARISTOTLE. *Magna Moralia*, 1915, II, 3, 1199a7 et seq.)

²⁸⁸ ARISTÓTELES. *Categorias*, 2019, VIII, 8b26 et seq.

²⁸⁹ ARISTÓTELES. *Categorias*, 2019, VIII, 9a10 et seq.

exemplos. Ao analisar trecho da *Retórica* de Aristóteles, Heidegger destaca que a disposição (διάθεσις) relativa ao prazer (ἡδονή) “é um certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao seu estado natural, e que a dor é o contrário. Ora, se esta é a natureza do prazer, é evidente que o que produz a disposição (διάθεσις) referida é agradável”. Para o pensador alemão, é mediante essa disposição (διάθεσις) que “o ἡδύ (agradável) é experienciado por um ser vivo que já está disposto no mundo. Essa disposição já se encontra aí previamente, de forma que a sua realização significa, por meio do ἡδύ, um modo de ser disposto a algo que importa através do ἡδύ”²⁹⁰. Ou seja, as coisas ao meu redor somente podem ser agradáveis caso eu já esteja em uma determinada disposição afetiva “prazerosa”.

Já em outra passagem de seu curso de 1924, central em sua análise da paixão em Aristóteles, Heidegger utiliza de forma explícita o termo disposição permanente (ἔξις). O pensador alemão diz que “as πάθη (paixões) ocorrem *na alma*, encontram-se *no ser vivo*, e isso significa mais precisamente *ser-tomado, perdendo a compostura*, κινεῖσθαι (ser em movimento), que visa o genuíno ser dos seres vivos, ser-no-mundo”²⁹¹. Nesse sentido, as “paixões (πάθη) são modos do *ser-tomado em relação a ser-no-mundo*; através das paixões (πάθη) é que as possibilidades de se orientar no mundo são, essencialmente, determinadas. O ser-fora-de-compostura é, *em si, relacionado com o ser composto*, com a disposição permanente (ἔξις)”²⁹². Nesse curso sobre os conceitos básicos da filosofia aristotélica Heidegger irá dedicar item específico para tratar da relação entre a paixão (πάθος) e a disposição permanente (ἔξις)²⁹³.

Cabe destacar, assim, que para Heidegger os dois termos são relevantes na compreensão e na analítica das paixões em Aristóteles. Heidegger indica que a disposição é de caráter ontológico e se relaciona à abertura prévia do *Dasein* na

²⁹⁰ Texto em inglês: “the ἡδύ is encountered by an animal that already is in the mode of finding-itself in the world. A definite disposition already is there in advance, such that the cultivation of a definite disposition means, from the side of ἡδύ, that way of being disposed to which something matters through the ἡδύ” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 38) [GA 18:54]

²⁹¹ Texto em inglês: “the πάθη are the sort of thing that occurs *in the soul*, the sort of thing that *is in living-being*, and that means more precisely *being-taken, losing-composure*, κινεῖσθαι, which aims at the genuine being of living things, being-in-the-world” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 162) [GA 18:242]

²⁹² Texto em inglês: “Πάθη are *modes of being-taken with respect to being-in-the-world*; through the πάθη, the possibilities of orienting oneself in the world are determined essentially. Being-out-of-composure *is in itself related to being composed*, ἔξις” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 162) [GA 18:242]

²⁹³ A referência é o item a) do §18 da [GA 18].

elaboração da significatividade em sua vida no cotidiano. A cada momento do tempo e em todo sentido relacional que estabelece em sua existência, o *Dasein* já possui em seu ser, de forma prévia, uma disposição. A disposição permanente (ἔξις) em sua relação com a disposição (διάθεσις) indica o próprio *encontrar-se* do *Dasein* em dada situação afetiva. As disposições são, assim, “os gêneros de fenômenos de acordo com os quais nos comportamos bem ou mal relativamente às afecções (πάθη)”²⁹⁴.

Algumas passagens de obras de Heidegger e de Aristóteles corroboram essa compreensão. Tal como indicado por Heidegger em seu curso de 1924, “o ser-no-mundo encontra-se caracterizado pela alegria (ἡδονή) na medida em que o prazeroso (ἡδύ) está *ai*”²⁹⁵. Ou como indicado por Aristóteles na *Retórica* se “admitamos que o prazer é um certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao seu estado natural, e que a dor é o contrário”²⁹⁶, então “se esta é a natureza do prazer, é evidente que o que produz a disposição (διάθεσις) referida é agradável, e o que destrói ou produz o movimento contrário é doloroso”²⁹⁷. Aristóteles diz que as paixões são “as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida que elas comportam dor (λύπη) e prazer (ἡδονή)”²⁹⁸. Heidegger, em sua leitura do pensador grego, frisa que o “encontrar-se em uma determinada disposição (διακεῖσθαι) se relaciona à possibilidade de alteração (μεταβάλλειν) que ocorre através das paixões (πάθη)”²⁹⁹. Assim, os conceitos de disposição, seja na forma da ἔξις ou na figura da διάθεσις, são determinantes para a compreensão do conceito das paixões em Aristóteles.

3.2.3.

A potência (δύναμις), a atividade (ἐνέργεια) e a atualidade (ἐντελέχεια)

Os conceitos de potência (δύναμις), de atividade (ἐνέργεια) e de atualidade (ἐντελέχεια) são correlacionados na filosofia de Aristóteles e fundamentais para a

²⁹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 5, 1105b25 et seq.

²⁹⁵ Texto em inglês: “being-in-the-world finds itself characterized by ἡδονή insofar as the ἡδύ is *there*” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 39) [GA 18:54]

²⁹⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, I, 1369a34 et seq.

²⁹⁷ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, I, 1370a1 et seq.

²⁹⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1378a21 et seq.

²⁹⁹ Texto em inglês: “διακεῖσθαι is related to μεταβάλλειν, which happens through the πάθη” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 118) [GA 18:175]

compreensão do caráter ontológico das paixões. O filósofo grego diz que a potência é, em primeiro lugar, “o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra”³⁰⁰. No primeiro caso, Aristóteles cita a arte de engenharia para o erguimento de uma casa, em que a potência estaria na arte, e não na casa construída. No segundo caso, destaca a arte da medicina, que remete à cura, mas cuja potência não fica restrita à arte pois se encontra, também, naquele que se curou. O médico pode ser causa de sua cura, “pois ser médico e ter se curado coincidem na mesma pessoa, apesar de serem coisas em separado”³⁰¹. Em seu primeiro significado, o conceito de potência (δύναμις) já denota a sua relação com o conceito de movimento (κίνησις).

Em segundo sentido, a potência para Aristóteles “significa o princípio pelo qual uma coisa é mudada ou movida por outra ou por si mesma enquanto outra”³⁰². Ou seja, relaciona-se ao primeiro significado, mas se trata de uma potência passiva. Para o pensador grego essa passividade não seria um estado de interrupção ou de indeterminação de algo. No caso daquele ser humano curado pela medicina essa potência estaria no próprio paciente. Ao “sofrer” a ação da cura, ele tinha o potencial de resposta ao tratamento e veio a se tornar curado. Tal como indicado por Aristóteles, “às vezes dizemos isso se ele tem potência de sofrer qualquer tipo de modificação; às vezes só se ele tem potência de sofrer afecções (πάθη) que o fazem mudar para melhor”³⁰³. Aparece, aqui, a noção de que as paixões (πάθη) para Aristóteles estão correlacionadas às noções de potência e de capacidade de alteração do ser humano.

Em terceiro lugar, a potência para o estagirita se relaciona à “capacidade de realizar algo bem ou adequadamente”³⁰⁴. Trata-se de um significado relacionado ao primeiro sentido de potência, ao princípio de que de algo possa ser movido ou mudar, mas, nesse caso, restrito à capacidade satisfatória de ação. O pensador grego cita, como exemplos, a capacidade de alguém falar bem ou de andar de forma adequada. Por vezes, como diz o pensador grego, o ser humano não apresenta potência para cumprir determinada atividade de forma adequada e, nesse caso, ele seria privado de potência nesse significado.

³⁰⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019a15 et seq.

³⁰¹ ARISTÓTELES. *Física*, II, 192b23 et seq.

³⁰² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019a20 et seq.

³⁰³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019a22 et seq.

³⁰⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019a23 et seq.

Uma quarta noção de potência remete a dois significados destacados anteriormente. Para Aristóteles, ela indica uma capacidade de algo ser movido ou alterado *de modo adequado*. Assim, ela se caracteriza como um tipo de potência de determinação “positiva” relativa ao segundo significado. E designa, também, uma boa aptidão ao realizar algo, *mas de forma passiva*. Ou seja, relaciona-se ao terceiro significado, mas sendo uma “potência passiva”³⁰⁵. Esse quarto significado, portanto, remete e qualifica sentidos de potência já anteriormente indicados.

Um quinto significado diz que se denominam “potências todos os estados (ἔξεις) em virtude dos quais as coisas são absolutamente impassíveis ou imutáveis ou não facilmente mutáveis para pior”³⁰⁶. Verifica-se, nessa determinação, uma relação entre a potência e as disposições permanentes (ἔξεις). Se o quarto significado indicava a capacidade de uma alteração positiva, esse quinto sentido denota um potencial de conservação e de não deterioração. Para Aristóteles, o que não se corrompe tem a sua preservação decorrente “de sua potência e de seu poder, e por determinadas condições em que se encontrem”³⁰⁷.

Além da potência, Aristóteles determina o que seria o potente. Este seria aquele que detém o princípio de mudança e de movimento em outra coisa ou em si mesmo enquanto outro. Esse sentido tem relação direta com o primeiro significado de potência. Relacionado ao segundo significado, potente seria aquele que pode ser mudado ou ser movido. E, em um terceiro significado, potente seria algo que tem potência para se alterar, seja para melhor ou para pior.

Aristóteles indica que até “o que se corrompe parece ser potente para corromper-se, pois não se teria destruído se fosse impotente para ser destruído: portanto, ele possui certa disposição (διάθεσιν), uma causa e um princípio de tal afecção (πάθος)”³⁰⁸. Desta forma, “algo parece ser potente, às vezes porque possui alguma coisa, outras vezes porque é privado de alguma coisa; e se a privação é, de certo modo, uma posse (ἔξεις), todas as coisas serão potentes porque possuem algo”³⁰⁹. Assim, se por um lado a privação indica ausência de algo em alguma coisa, essa coisa, por outro lado, possui outras características. Por exemplo, quando se diz que alguém *não é violento*, diz-se, então, que esse alguém *é não violento*. Nas

³⁰⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019a26 et seq.

³⁰⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019a26 et seq.

³⁰⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019a32 et seq.

³⁰⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019b3 et seq.

³⁰⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 12, 1019b6 et seq.

palavras de Aristóteles, “da privação, que é por si mesma não-ente, e que não está inerente [no resultado] provém algo”³¹⁰.

Tanto a potência como a privação se relacionam, portanto, a uma disposição permanente (ἔξις). Mas, para Aristóteles, não se trata de uma disposição que será perpétua. Para o pensador grego, o ser-no-mundo não é apenas mudança ou simples constância. A potência (δύναμις) apresenta, para o estagirita, relação fundamental com a atividade (ἐνεργεία) e com a atualidade (ἐντελέχεια) do ser do *Dasein*. Apesar de distintos, Aristóteles indica o entrelaçamento entre esses conceitos. Um determinado ente pode apresentar potência em relação a algo ou cumprir dada atividade sem que exista contradição, pois se pode “enunciar as mesmas coisas de acordo com a potência (δύναμις) ou de acordo com a efetividade (ἐνεργεία)”³¹¹. Por exemplo, um ser humano que tem em potência a escrita pode ser enunciado como escritor quando efetivamente em atividade. Além disso, determinadas coisas “são apenas em atualidade (ἐντελεχεία), outras potenciais (δύναμεις) e outras potenciais e em atualidade”³¹². Algo, por exemplo, pode ser passível de ser construída, como uma casa, mas não se encontra em atividade de construção. O movimento seria a atividade, a construção de fato, desse algo em potencial. Estando a casa construída ela é atualidade, não sendo mais potência.

Heidegger indica que, para Aristóteles, “um ente vivo se caracteriza pelo fato de ser-em-possibilidade, de se ter em dadas possibilidades, sendo capaz de algo ao ter em si mesmo possibilidades definidas, prefiguradas e delimitadas do que pode vir a fazer”³¹³. Ou seja, Heidegger indica que para o pensador grego as ações que podem vir a ser tomadas pelo ser humano estão vinculadas a uma potência prévia. As possibilidades decorrentes dessas capacidades desse ser vivo indicariam o que ele “pode fazer relativamente ao mundo, sendo o mundo o local em que a entidade com essa capacidade tem o seu ser”³¹⁴. Heidegger indica, então, que é a partir da

³¹⁰ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, II, 191b15 et seq.

³¹¹ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, I, 191b28 et seq.

³¹² ARISTÓTELES. *Física*, III, 200b26 et seq. Texto em inglês: “Some things, then, are actual only, others potential, others potential and actual” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 38)

³¹³ Texto em inglês: “an existing, living entity is characterized by the fact that it is a being-in-the-possibility and, indeed, in a definite possibility, capable of something, having about itself utterly definite possibilities, delimited and prefigured possibilities of what it can do” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005, p. 19) [GA 17:25]

³¹⁴ Texto em inglês: “what it can do with respect to the world, in which entity with this capability has its being” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005, p. 19) [GA 17:25]

compreensão dessa relação do *Dasein* com o mundo que “Δύναμις (potência) e ἐνέργεια (atividade) têm as suas origens”³¹⁵.

Cabe destacar que em sua leitura de Aristóteles o filósofo alemão enfatiza que “a questão relativa à essência da δύναμις (potência) é, portanto, posta e resolvida quando determinada junto à essência da atividade (ἐνέργεια)”³¹⁶. Assim, a atividade não ocorre em paralelo ao potencial, como sendo algo à parte e dissociada, mas ela é “a realização concreta do que a capacidade como capacidade em si direciona. Aquele que exerce uma atividade não deixa nada a ser feito relativamente à sua capacidade”³¹⁷. Assim, a potência é anterior à ação no sentido de que “por atualização entendemos atividade. Δυνάμις ἔχειν (ter potência) significa que algo capaz é capaz na medida em que ‘possui’ determinada capacidade”³¹⁸.

Aristóteles indica que os conceitos de potência e de atividade denotariam modos possíveis dos seres humanos em suas interações. O pensador grego diz que ao serem estabelecidas relações, o sujeito “ativo (ποιητιχᾶ) e o passivo (παθητιχᾶ) estão entre si em relação segundo a potência ativa (δύναμις ποιητιχῆν) e a potência passiva (δύναμις παθητιχῆν) e sua atividade (ἐνέργεια)”³¹⁹. Ao lidarem entre si no mundo, cada ser humano apresenta suas respectivas potencialidades e capacidades de ação, tal como “o que pode aquecer está em relação ao que pode ser aquecido segundo a potência, enquanto o que aquece está em relação ao que é aquecido e o que corta está em relação ao que é cortado segundo o ato”³²⁰.

Em sua atividade (ἐνεργεία), as potências (δύναμεις) do *Dasein* indicariam as “condições de possibilidade para sermos afetáveis por afecções (πάθη). De acordo com elas [as potencialidades], somos capazes de ficar irados, ou passar por sofrimentos ou sentirmos compaixão”³²¹. Aristóteles frisa, portanto, que no caso das

³¹⁵ Texto em inglês: “Δύναμις and ἐνέργεια have their origin here” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005, p. 19) [GA 17:25]

³¹⁶ Texto em inglês: “the question concerning the essence of δύναμις is thereby first thoroughly posed and resolved when the essence of the accompanying actuality is also determined along with it” (HEIDEGGER, M. *Aristotle’s Metaphysics Θ 1-3: On the Essence and Actuality of Force*, 1995, p. 191) [GA 33:222]

³¹⁷ Texto em inglês: “the carrying out of that toward which the capability itself as a capability drives. The one who enacts is just that one who leaves nothing undone in relation to his capability” (HEIDEGGER, M. *Aristotle’s Metaphysics Θ 1-3: On the Essence and Actuality of Force*, 1995, p. 187) [GA 33:218]

³¹⁸ Texto em inglês: “by actualization we understand ‘enactment’. Δυνάμις ἔχειν means that something which is capable is capable in that it ‘has’ a capability” (HEIDEGGER, M. *Aristotle’s Metaphysics Θ 1-3: On the Essence and Actuality of Force*, 1995, p. 157) [GA 33:183]

³¹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 15, 1021a15 et seq.

³²⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 15, 1021a18 et seq.

³²¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 5, 1105b23 et seq.

paixões a relação entre a potência e a atividade indicaria a possibilidade de modificações dos seres humanos. Em Aristóteles, o termo mudança, μεταβολή, indica modificações em termos gerais. No caso das mudanças relacionadas às paixões, o filósofo grego aplica o termo específico ἀλλοιώσις, que indica a ocorrência de uma alteração. Através do “πάθος (paixões), Aristóteles vê, em sua apreensão do movimento, não somente o passivo, mas que algo *ocorre para mim*. πάθος (paixão), aqui, é apreendido em seu sentido mais simples e amplo: como possibilidade de αλλοιώσις (alteração), de ‘tornar-se outro’”³²².

Para Heidegger, os conceitos aristotélicos de potência e de atividade são, assim, determinantes para a compreensão da existência do *Dasein*. Para o pensador alemão, a “partir da origem de duas determinações fundamentais do ser, a saber, δύναμις (potência) e ἐνεργεία (atividade), evidencia-se que a ζωή (vida) recebe, assim, significado primordial”³²³. Para que ocorra a atualidade do ser (ἐντελέχεια), a potência deve estar associada à atividade (ἐνεργεία). Tal como indicado por Aristóteles, “a atualidade (ἐντελέχεια) do que seja em potência é o movimento. Por exemplo, a atualidade do alterável, enquanto alterável, é a alteração”³²⁴.

Heidegger ressalta, portanto, que a potência e a atividade são, para Aristóteles, duas possibilidades básicas e correlacionadas para a atualização do ser. Esta interpretação é corroborada por uma passagem em que o filósofo grego indica que “a atividade (ἐνεργεία) está para a potência (δύναμις) como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo”³²⁵. Mesma relação entre a atividade e a potência ocorre para “quem vê e para quem está de olhos fechados mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado”³²⁶. Ao primeiro componente pertence à atividade, enquanto ao segundo a potência.

³²² Texto em inglês: “in πάθος, Aristotle sees, with the facts regarding motion, not so much the passive, but that something occurs for me. Here, πάθος is taken in the broadest and the plainest meaning: possibility of αλλοιώσις, of ‘becoming- otherwise’” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 131) [GA 18:194]

³²³ Texto em inglês: “From the presentation of the origin of two fundamental determinations of Being, namely, δύναμις and ἐνεργεία, it already became clear that ζωή thereby receives an exemplary significance” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 153) [GA 22:182]

³²⁴ ARISTÓTELES. *Física*, III, 201a10 et seq. Texto em inglês: “the actualization of what is potentially, insofar as it is such, is movement. For example, the actualization of the alterable, insofar as it is alterable, is alteration” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 39)

³²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, θ, 6, 1048a35 et seq.

³²⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, θ, 6, 1048b2 et seq.

As paixões em suas relações com a potência e com a atividade (ἐνεργεία) indicariam, assim, a capacidade do *Dasein* sofrer alterações. Heidegger diz que nessas modificações “o que ocorre é apreendido no próprio *Dasein* como πάθος (paixão)”³²⁷. Sendo de antemão em potência, mediante a atividade o ser se atualiza de forma recorrente *afetando e sendo afetado* pelas coisas que se apresentam no espaço de jogo denominado de mundo. Para Heidegger, a paixão (πάθος) é interpretada pelo filósofo grego como a “condição variável relativa a um contexto concreto definido”³²⁸, podendo vir a preservar ou privar o *Dasein* de algo. Assim, o ser afetado (πάσχειν) “em um sentido é uma certa corrupção pelo contrário e, em outro, é antes a conservação do ser em potência pelo ser em atualidade”³²⁹. Assim, “tudo é afetado e movido por um poder eficiente e em atividade (ἐνεργεία)”³³⁰. Ou seja, e como indicado anteriormente, estudar a relação entre os conceitos de potência (δύναμις), de atividade (ἐνεργεία) e de atualidade (ἐντελέχεια) é de fundamental relevância para a compreensão do conceito de paixões (πάθη) em Aristóteles.

3.2.4.

O movimento (κίνησις)

Heidegger diz que o pensador grego foi originário ao indicar o caráter ontológico do movimento (κίνησις). Para ele, “Aristóteles traz, em sua *Física*, uma nova e central abordagem da qual decorrem a sua ontologia e lógica”³³¹. Em sua leitura, “a *Física* de Aristóteles é o livro mais obscuro, fundamental e nunca adequadamente estudado da filosofia ocidental”³³². Em sua interpretação do estagirita, Heidegger indica que “o fenômeno central, cuja explicação é o tema de

³²⁷ Texto em inglês: “occurring itself is taken as πάθος in its being-there itself. 'Ενεργεία: the 'being-there' of such a shifting occurring-to-one" (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 131) [GA 18:194]

³²⁸ Texto em inglês: “variable condition in relation to a definite concrete context, variable condition within a definite being-region of life: ‘passion’. Πάθος” (HEIDEGGER. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 113) [GA 18:167]

³²⁹ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, II, 417b2 et seq.

³³⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, II, 417a17 et seq.

³³¹ Texto em inglês: “Aristotle gains in his *Physics* a principal new basic approach from which his ontology and logic stem” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 373) [GA 62:24]

³³² Texto em inglês: “Aristotle’s *Physics* is the hidden, and therefore never adequately studied, foundational book of Western Philosophy” (HEIDEGGER, M. “On The Essence and Concept of Φύσις in Aristotle’s *Physics* B, I”. In: *Pathmarks*, 1998, p. 185) [GA 9:312]

sua *Física*, é o ente em seu *como ser-movido*³³³. Para o filósofo alemão Aristóteles foi o primeiro a propor uma interrogação “em que o movimento não é considerado como algo dado junto às outras coisas, mas sim em que o ser-movido é, explicitamente, interrogado e compreendido como o modo fundamental de ser”³³⁴.

Aristóteles indica, para Heidegger, que as mudanças nos entes da natureza estariam relacionadas ao “princípio do movimento”³³⁵. Os entes naturais são aqueles que “têm em si mesmo o princípio de movimento e repouso”³³⁶. O movimento seria um ato do ente natural que é em potência, mas que não necessariamente se encontra desde já em atividade. Assim, para todo movente natural existiria a possibilidade de permanecer imóvel, pois “todo movente também é movido. Isto é, e como dissemos, todo movente também é potencialmente movido e tem na imobilidade o repouso (pois para o caso do movimento a imobilidade é repouso)”³³⁷. O repouso seria, assim, “um modo próprio de movimento”³³⁸. Aristóteles diz que esse modo próprio de movimento indica que “para cada coisa se admite tanto estar em atividade, como não estar”³³⁹. Para Heidegger, Aristóteles revelou que o repousar não é oposto ao movimento, pois o “repouso exige movimento. O repouso não é outra coisa senão um caso limite determinado de movimento, uma possibilidade insigne do móvel com vistas ao seu ser possível”³⁴⁰, como no caso de algo ter a potência para ser edificável, mas não estar em atividade de construção.

Existiria, na visão do estagirita, um nexos entre os binômios matéria/forma e potência/atividade. Aristóteles ressalta que a potência é tanto princípio de movimento como a matéria das coisas e o ato é tanto o movimento como a forma de

³³³ Texto em inglês: “The central phenomenon, whose explication is the theme of the Physics, becomes the being in the How of its Being-moved” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 373) [GA 62:24]

³³⁴ Texto em inglês: “where movement is not considered as something merely given along with other things, but rather where being-moved is explicitly questioned and understood as the fundamental mode of being” (HEIDEGGER, M. “On The Essence and Concept of Φύσις in Aristotle's Physics B, I”. In: *Pathmarks*, 1998, p. 187) [GA 9:313-4]

³³⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, A, 3, 984a27 et seq.

³³⁶ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, II, 192b15 et seq.

³³⁷ ARISTÓTELES. *Física*, III, 202a3 et seq. Texto em inglês: “everything that moves things in the way we said is also moved, that is, every mover that is potentially movable and whose immobility is rest (for in the case of what movement belongs to, immobility is rest)” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 41)

³³⁸ HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*, 2012, p. 48. [GA 31:31]

³³⁹ ARISTÓTELES. *Física*, III, 201b6 et seq. Texto em inglês: “for each thing [of this sort] admits of sometimes being active, sometimes not – for example, the buildable insofar as it is buildable” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 40)

³⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Platão: o Sofista*, 2012, p. 567. [GA 19:515]

algo, em estreita conexão com o conceito de atualidade (ἐντελέχεια). O ato, para Aristóteles, seria, assim, a execução das potencialidades próprias, e o movimento seria a “atualidade (ἐντελεχεία) do que é em potência (δύναμις) ao estar em atividade na medida em que ele se move”³⁴¹. O nexos entre os binômios se mostraria, por exemplo, em uma flor em potência que germina no jardim a partir da semente ou em uma estátua que se encontra em construção a partir de um metal como o bronze.

Aristóteles destaca, em relação a este ponto, que “algo é em potência se o traduzir-se em ato daquilo que se diz ser ele em potência não implica nenhuma impossibilidade”³⁴². Ele ilustra esse levantamento ao dizer que “se alguém tem potência para sentar-se e pode sentar-se, não terá nenhuma impossibilidade de fazê-lo quando tiver de se sentar”³⁴³. O movimento seria, então, a atualização do ser diante de suas possibilidades e atividades e a capacidade de movimento traria a possibilidade de modificação permanente dos seres naturais. Tal como destacado por Heidegger, “o fundamento de todo movimento é a μεταβολή = a mudança de algo para diverso. Esta é a determinação ‘maximamente formal’ do movimento”³⁴⁴.

Essa capacidade de mudança é, para Heidegger em sua leitura de Aristóteles, dependente da prévia posse de alguma capacidade. O movimento do ser vivo se encontra, portanto, relacionado a um “ter” (ἔχεις) algo à disposição em si que abre as possibilidades de vir-a-ser. O pensador alemão diz que “se torna nítido como a atualidade da δύνασθαι (potencialidade) deve ser compreendida através da ἔχειν, o ter e o manter algo, tal como um permanecer em si mesmo em prontidão, ou um manter a si mesmo com a *capacidade de prontidão*”³⁴⁵. Ao ter em si essa capacidade prévia de agir, o ser humano seria aquele ente “que, ao seu modo, tem o seu mundo ao tornar as coisas acessíveis em seus distintos significados, aquele tipo de entidade que é capaz de se mover (κίνησις κατὰ τόπον) distinguindo as coisas e as

³⁴¹ ARISTÓTELES. *Física*, III, 201a27 et seq. Texto em inglês: “the actualization of what is potentially, when it is actually active, not insofar as it is itself but insofar as it is movable” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 39)

³⁴² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 3, 1047a24 et seq.

³⁴³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 3, 1047a26 et seq.

³⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 640. [GA 89:201]

³⁴⁵ Texto em inglês: “it becomes clear how the actuality of δύνασθαι is to be comprehended through ἔχειν, having and holding, namely as holding oneself in readiness, holding the capability itself in readiness” (HEIDEGGER, M. *Aristotle’s Metaphysics Θ 1-3: On the Essence and Actuality of Force*, 1995, p. 188) [GA 33:219]

articulando”³⁴⁶. Ao ter em si mesmo essa capacidade, o ser humano, em seus “modos de ser-em-movimento”³⁴⁷, abre-se ao mundo e a seus significados. O movimento seria, assim, em sentido duplo: um lançar-se à existência diante das possibilidades, e um retorno a si mesmo na elaboração dos significados a cada momento, o que indicaria que o ser humano seria de antemão um “projeto lançado” (*geworfener Entwurf*).

Essa abertura às significatividades das coisas no mundo é, de início, indeterminada. Diversamente aos objetos técnicos que não possuem o princípio intrínseco do movimento e que não se reproduzem, os seres vivos são lançados nesse espaço de jogo denominado mundo já tendo que agir em sua relação com os demais entes. Heidegger indica que os seres vivos apresentariam, assim, um caráter de motilidade (*Bewegtheit*) central para a vida. Essa característica indicaria um movimento que perfaz a “*mobilidade genuína da vida, na qual e através da qual a vida é, e a partir da qual a vida é determinada em seu sentido de ser*”³⁴⁸. O movimento para os seres vivos seria, assim, um “ser-a-caminho-para-algo, de acordo com seu sentido. Um ainda-não-ter-alcançado em seu direcionar-a-algo. O movimento é precisamente um estar em direção”³⁴⁹. Inversamente aos produtos decorrentes da técnica, esse princípio endógeno do movimento nos seres vivos não indica uma completude, mas se dá diante dos desafios e dos enigmas que se apresentam.

O movimento estabeleceria, então, um nexos entre a potência e a atividade dos seres vivos mediante a atualização do ser. A “estrutura ontológica do ser humano se torna compreensível em termos da ontologia desse ser [que existe] em um *como* de

³⁴⁶ Texto em inglês: “that in its way has the world here by making things accessible to itself in setting then off from one another, the sort of entity who is able to move about (κίνησις κατὰ τόπον) in this manner of setting things off from one another and articulating them” (HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005, p. 190) [GA 17:25]

³⁴⁷ Texto em inglês: “*modes of being in movement*” (HEIDEGGER, M. *Aristotle’s Metaphysics Θ 1-3: On the Essence and Actuality of Force*, 1995, p. 186) [GA 33:216]

³⁴⁸ Texto em inglês: “genuine life, in which and through which life exists, and from which, accordingly, life is determinable in its own sense of Being. This movement makes it intelligible how a being such as life is to be brought genuinely into one of its available, appropriating modes of possession” (HEIDEGGER, M. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, 2009, p. 87) [GA 61:117]

³⁴⁹ Texto em inglês: “Being-underway-towards; according to its sense, it is a not-yet-having-reached its that-towards-which; movement exists precisely as a going-towards” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 384) [GA 62:38]

um movimento determinado”³⁵⁰. Nesse sentido, Heidegger indica que a forma “não seria uma propriedade ôntica presente na matéria, mas um modo de ser”³⁵¹, e a atualidade decorrente do movimento não adviria do nada pois, como frisado por Aristóteles, “nada vem a ser a partir de não-ente”³⁵². Em sua mobilidade o ser humano visa algo que ainda não é, mas que sempre está relacionado às suas possibilidades.

Heidegger ressalta, portanto, que “Aristóteles demonstra que a κίνησις (movimento) não é algo παρὰ τὰ πράγματα, ‘externo às coisas’, que existe por si mesmo como algo exógeno”³⁵³. Os seres vivos, por intermédio do movimento, poderiam vir a sofrer mudanças de tantos tipos “quanto as suas intrínsecas possibilidades que permitem a realização do movimento”³⁵⁴. O movimento é, nesse caso, a execução em atividade das potencialidades dos seres vivos. Heidegger destaca que o “movimento é, então, compreendido fundamentalmente como modificação dessas determinações ontológicas em si mesmas”³⁵⁵ e seria, portanto, a “determinação do ser dos seres vivos”³⁵⁶. Para Heidegger, o filósofo grego indica que “o fenômeno do movimento somente pode ser compreendido por intermédio do ser-que-é-movido”³⁵⁷.

As potenciais modificações desse ser-movido trazem, assim, um caráter de permanente incompletude do movimento. Heidegger destaca que para o estagirita o “movimento é o ser-aí do ente em seu *vir a ser* a sua completude, mas que ainda não

³⁵⁰ Texto em inglês: “the ontological structure of Being-human, becomes understandable in terms of the ontology of that being [which exists] in the How of a determinate movement” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 384) [GA 62:39]

³⁵¹ Texto em inglês: “[Μορφή] is not an ontic property present in matter, but a way of being” (HEIDEGGER, M. “On The Essence and Concept of Φύσις in Aristotle's Physics B, I”. In: *Pathmarks*, 1998, p. 211) [GA 9:346]

³⁵² ARISTÓTELES. *Física*, 2009, I, 191b13 et seq.

³⁵³ Texto em inglês: “Aristotle demonstrates κίνησις is not something παρὰ τὰ πράγματα, ‘beside the things’, existing for itself as a being” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 234) [GA 22: Appendices]

³⁵⁴ Texto em inglês: “as there are basic possibilities within beings that allow motion at all” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 234) [GA 22: Appendices]

³⁵⁵ Texto em inglês: “Motion itself is therefore fundamentally understood as a modification of these ontological determinations themselves” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 234) [GA 22: Appendices]

³⁵⁶ Texto em inglês: “[Motion is] a determination of the Being of beings” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 145) [GA 22:173]

³⁵⁷ Texto em inglês: “the phenomenon of movement can only be approached by way of the being-that-is-moved” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 204) [GA 18:302]

é a sua completude”³⁵⁸. Nesse sentido, Aristóteles diz na *Metafísica* que todo e qualquer “movimento é imperfeito: por exemplo, o processo de emagrecer, de aprender, de caminhar, de construir. Esses processos são movimentos e são claramente imperfeitos”³⁵⁹. Para o estagirita, “não é possível que alguém caminhe e já tenha caminhado no mesmo momento, nem que, no mesmo momento, construa e já tenha construído, advenha e já tenha advindo, receba movimento e já o tenha recebido, pois essas coisas são diferentes”³⁶⁰.

Aristóteles diz, nesse sentido, que o movimento pressupõe uma incompletude pois “o movimento no qual já está contido o fim é uma atividade [e, não, movimento]”³⁶¹. Em sua *Física*, ele indica algo similar ao dizer que o movimento “aparenta ser algo indefinido”³⁶². Esse aspecto é ressaltado por Heidegger ao frisar que o filósofo grego, nessa breve passagem, ilustra que “o fenômeno do movimento é ἀόριστον (indefinido), é difícil de ver”³⁶³. Existiria, nesse contexto, uma predisposição a se olhar os pontos inicial e final e se concentrar nesses limites, mas, para Heidegger, “a tarefa essencial é ver o ‘percurso entre os dois’ e determinar ontologicamente a transição de um ao outro”³⁶⁴.

O movimento dos seres vivos é, portanto, de caráter ontológico, sendo de permanente incompletude e relacionado à potência, à atividade e à atualização do ser. O ser vivo é um ser que pode tanto agir (ser movente) como pode sofrer a ação (ser movido). Na leitura de Heidegger, Aristóteles indica que “todo movente é o movente de algo que é movido, e todo movido é movido por algo movente”³⁶⁵. As potências passivas (πάσχειν), nesse sentido, também pertencem previamente ao ser dos seres vivos, como frisado por Aristóteles ao dizer que “para possuir as potências que se adquirem pelo exercício e pela instrução é necessária uma atividade

³⁵⁸ Texto em inglês: “movement is: the being-there of a being that is in its *becoming*-completed, but is not completed yet” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 201) [GA 18:296]

³⁵⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 6, 1048b30 et seq.

³⁶⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 6, 1048b32 et seq.

³⁶¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 6, 1048b32 et seq.

³⁶² ARISTÓTELES. *Física*, III, 201b24 et seq. Texto em inglês: “[movement] seems to be something indefinite” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 40)

³⁶³ Texto em inglês: “this phenomenon of motion, namely that it is ἀόριστον [‘indefinite’], is difficult to see” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 235) [GA 22: Appendices]

³⁶⁴ Texto em inglês: “the essential task is to see the ‘between the two’, to determine ontologically the transition from the one to the other” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 235) [GA 22: Appendices]

³⁶⁵ Texto em inglês: “every moving thing is the moving of something moved, and every moved thing is the moved of something moving” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 221) [GA 18:327]

precedente; ao contrário, para as outras, e também para as passivas (πάσχειν), isso não é necessário”³⁶⁶. Ao se movimentarem, aquele que age e aquele que sofre a ação se relacionam, portanto, de acordo com as suas potências ativa e passiva que, para Aristóteles, devem ser consideradas de forma distinta, pois “em sentido rigoroso, nem ensinar é o mesmo que aprender, nem o agir sobre algo (ποίησις) é equivalente a ser afetado por algo (πάθησις), embora eles pertençam ao mesmo: o movimento”³⁶⁷.

Aristóteles enfatiza que tanto o ser que age como o ser que sofre a ação possuem, sempre, a origem para o movimento pois nada se move ao acaso. Heidegger frisa que as determinações elaboradas por Aristóteles relativas ao ser que age sobre algo (ποίησις) e ao ser que é afetado por algo (πάθησις) torna-se central para a determinação do movimento dos seres vivos. Isto porque nem um nem o outro indicam movimentos em si mesmos. Em Aristóteles, “ποίησις e πάθησις são determinações de um ser unitário que se encontra aí no modo de ser-em-movimento”³⁶⁸. Nas palavras do estagirita, destacadas por Heidegger, as coisas “que estão em movimento são movidas pela natureza ou por força contrária à natureza, e se as coisas movidas por essa força são movidas por algo externo a elas, e se as coisas movidas pela natureza são movidas por si mesmas”³⁶⁹, então, “todas as coisas que estão em movimento são movidas por algo”³⁷⁰.

Retomando, o movimento dos seres vivos é, sendo movente ou sendo movido, recorrente e imperfeito, tal como Aristóteles destaca em sua metafísica. E nesse movimento em busca da perfeição, “tudo é afetado (πάσχειν) e movido por um poder eficiente e em atividade. Por isso existe, conforme dissemos, em um sentido, o ser afetado pelo semelhante e, em outro sentido, o ser afetado pelo dessemelhante”³⁷¹. No caso dos seres vivos, “o movimento em questão é sempre em vista de algo e

³⁶⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Θ, 5, 1047b33 et seq.

³⁶⁷ ARISTÓTELES. *Física*, III, 201b24 et seq. Texto em inglês: “neither teaching and learning nor affecting and being affected are in the strict sense the same, though what they belong to is the same: movement” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 42)

³⁶⁸ Texto em inglês: “Ποίησις and πάθησις are determinations of a unitary being that is there in the mode of being-in-movement” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 221) [GA 18:328]

³⁶⁹ ARISTÓTELES. *Física*, VIII, 255b31 et seq. Texto em inglês: “all things that are in movement are moved either by nature or contrary to nature and by force, and if things moved by force and contrary to nature are all moved by something, and something other than themselves, and if, in turn, things moved by nature are moved by themselves” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 149)

³⁷⁰ ARISTÓTELES. *Física*, VIII, 256a1 et seq. Texto em inglês: “then all things that are in movement are moved by something” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 149)

³⁷¹ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, II, 417a15 et seq.

acompanhado de imaginação e desejo (ὄρεξις), pois nada que não deseje ou evita algo se move, exceto por coerção³⁷². O movimento em tais entes, portanto, sempre visa algo que elabore sentido à existência. Algo que tenha relação com as paixões (πάθη), pois ela é determinante no “modo de ser possível em direção a alguma coisa, permitindo que esse algo se torne relevante”³⁷³.

Heidegger, em sua leitura de Aristóteles, indica que a imperfeição e a incompletude do movimento não devem ser compreendidas como de características negativas pois “aquilo que exprimimos como imperfeito não possui, em geral, nada em comum com a perfeição, mas se orienta precisamente por ela: em relação à perfeição, ela não é como deveria ser”³⁷⁴. O imperfeito do movimento significa que aquilo “enunciado não possui a perfeição que ele *poderia*, que ele *deveria* ter, a perfeição que se *desejaria* que ele tivesse”³⁷⁵. O ser humano está em permanente movimento, em uma constante busca pela elaboração de significados das coisas que se apresentam no mundo.

O movimento incessante e indeterminado da existência, de caráter ontológico, está, portanto, atrelada ao comportamento dinâmico do ser humano, do ser-movido, que em sua abertura às possibilidades e às atualidades, tem as suas singularidades relacionadas às paixões. Sendo determinante, Heidegger diz que “κίνησις [o movimento] é o elemento primário que se pode apreender na relação entre ποίησις [ser que age sobre algo] e πάθησις [ser que é afetado por algo]”³⁷⁶. Nesse sentido, “a investigação aristotélica do movimento tem um significado fundamental para toda a ontologia: ela é a determinação básica dos entes como ἐνέργεια [atividade], ἐντελέχεια [atualidade] e δύναμις [potência]”³⁷⁷. O movimento é, portanto, central para a análise das paixões em Aristóteles.

Cumprе ressaltar, por fim, a distinção entre os entes vivos dotados de *Dasein*, os entes vivos não dotados de *Dasein* e os entes não vivos pois se trata de diferenciação central para a interpretação das paixões. Os entes vivos que são

³⁷² ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, III, 432b15 et seq.

³⁷³ Texto em inglês: “in the mode of being positioned toward something, allowing a matter to matter to it” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 83) [GA 18:122]

³⁷⁴ HEIDEGGER, M. *Platão: o Sofista*, 2012, p. 15. [GA 19:15]

³⁷⁵ HEIDEGGER, M. *Platão: o Sofista*, 2012, p. 15. [GA 19:15]

³⁷⁶ Texto em inglês: “κίνησις as *one* is the primary thing that I can apprehend in the dual respect of ποίησις and πάθησις” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 222) [GA 18:328]

³⁷⁷ Texto em inglês: “This Aristotelian investigation into movement has a fundamental significance for the whole ontology: basic determination of beings as ἐνέργεια, ἐντελέχεια, and δύναμις” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 222) [GA 18:328]

dotados de *Dasein* são aqueles que, para Heidegger, apresentam como característica ontológica a intramundaneidade. Ao se abrirem ao mundo em decorrência de uma paixão (πάθος) esses entes têm como determinação central a elaboração das significatividades das coisas que vêm ao seu encontro. De forma diversa, os entes vivos não dotados de *Dasein*, mas que também se encontram no mundo, não apresentam esse caráter de ter que se comportar perante algo em vistas à criação de significados. Os entes não vivos, por sua vez, são em si mesmos, produtos finais.

Heidegger, em obra na transição entre os anos 1920 e 1930 diz, nesse sentido, que o ser humano “é formador de mundo”³⁷⁸ enquanto “o animal é pobre de mundo”³⁷⁹. Assim, os entes vivos dotados de *Dasein* têm como traço fundamental ser-no-mundo em suas possibilidades de existência. Em contrapartida, os entes vivos não dotados de *Dasein* podem existir no mundo mesmo que não assumam a responsabilidade pelo sentido de seu ser. Os entes vivos dotados de *Dasein* são, portanto, aqueles que se colocam em questão de forma ininterrupta e que, ao longo de sua existência como um ente intramundano, sempre se encontram dispostos em uma determinada paixão (πάθος).

3.3.

As paixões (πάθη) em Aristóteles na leitura singular de Heidegger

3.3.1.

Considerações preliminares

A obra completa oficial de Heidegger (*Gesamtausgabe*) é composta de 102 volumes. Os primeiros escritos datam do início do século XX e se prolongam até os anos 1970, década que marca a morte do filósofo alemão³⁸⁰. Ao longo dessa trajetória, diversos temas foram tratados, diferentes pensadores analisados e variadas abordagens adotadas. Nesse estudo, dada a pluralidade de assuntos, centralizamos a análise no percurso da elaboração do seu conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*), determinante em sua obra *Ser e Tempo*, de 1927.

³⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude e Solidão*, 2015, p. 351. [GA 29/30:397]

³⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude e Solidão*, 2015, p. 351. [GA 29/30:397]

³⁸⁰ Heidegger morreu em 26 de maio de 1976.

Analizamos, no subcapítulo anterior, o surgimento desse conceito, que decorreu de tradução, por Heidegger, de trecho da obra *Confissões*, de Santo Agostinho. Ao traduzir, na conferência *O Conceito de Tempo*³⁸¹ apresentada à Sociedade Teológica de Marburg o termo *affectiones* por *Befindlichkeit*, Heidegger cria o conceito, mas não esgota o seu significado. De acordo com a nossa hipótese de estudo, a elaboração definitiva do conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) ocorrerá nos anos subsequentes da década de 1920 e terá a sua versão definitiva apresentada em *Ser e Tempo*.

Nesse processo de construção e de determinação da *Befindlichkeit*, indicamos, em nossa tese, que o diálogo com o pensamento de Aristóteles foi central. Em início dos anos 1920, Heidegger elaborou dois estudos sobre o filósofo grego. Em 1921/1922, no semestre de inverno, leciona *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*. Em 1922, ministra *Interpretações Fenomenológicas sobre Tratados selecionados de Aristóteles em Ontologia e Lógica*³⁸². Nesses dois cursos trata de temas que aparecerão em *Ser e Tempo*, tal como o cuidado (*Sorge*), a faticidade e a morte. Mas em nenhum desses cursos ele elabora análise detalhada do conceito das paixões (*πάθη*) em Aristóteles.

Apesar de não tratar de forma direta do conceito das paixões para o filósofo grego, Heidegger, em algumas passagens dessas leituras, tangencia a investigação sobre o tema da disposição afetiva. No curso do semestre de inverno de 1921/1922, ele indica o peso da existência e da questão afetiva para o ser humano como sendo de caráter ontológico ao dizer que “o peso não vem à vida a partir de fora, não se direciona a algo com caráter não vital, mas está aí presente nela mesma e com ela mesma”³⁸³. A cada momento o ser humano se encontra em determinada disposição, tendo que fazer escolhas e tomar resoluções. Trata-se de um processo complexo, mediado pela afetividade e pela compreensão, e passível de equívocos pois, tal como indicado por Aristóteles e destacado por Heidegger, “errar é de muitos modos (o mal faz parte do que é ilimitável, tal como o imaginam os pitagóricos, e o bem do

³⁸¹ GA 64.

³⁸² GA 61 e GA 62.

³⁸³ HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 114. [GA 61:100]

que é limitado); acertar é de uma única maneira (por isso uma possibilidade é fácil e a outra, difícil]”³⁸⁴.

Viver, portanto, não é simples, e, em decorrência disto Heidegger indica que “a vida fática procura cada vez a facilitação, a propensão segue o empuxo, por si, sem emissão de esforço”³⁸⁵. Em seu curso ministrado sobre Aristóteles no ano de 1922, Heidegger ressalta que ao *encontrar-se* no mundo em uma determinada disposição, a angústia seria, para os seres humanos, central para a elaboração das significatividades relativas às coisas. A vida fática traz sempre o perigo do ser humano vir a se perder de si mesmo e essa disposição afetiva fundamental seria um contraponto a esta possibilidade. É nesse sentido que Heidegger diz que “a vida fática se torna cada vez mais alheia a si mesma ao ser absorvida pelo mundo em preocupação”³⁸⁶ e, assim, “o movimento do cuidar (deixado a si mesmo e que aparece em si como vida) retira da vida fática a possibilidade dela se deparar com a angústia retirando, assim, a possibilidade de tomar-se a si mesma, de forma apropriada, como busca”³⁸⁷.

Se nos cursos do início dos anos 1920 a análise das paixões em Aristóteles ocorreu apenas de forma tangencial, estando vinculada ao tratamento do Cuidado (*Sorge*), em 1924, no curso *Os Conceitos Básicos da Filosofia Aristotélica*³⁸⁸, o pensador alemão estuda, de modo pormenorizado, as paixões no pensamento do filósofo grego. Em suas leituras realizadas no semestre de verão, realizadas logo após o aparecimento do conceito da *Beifindlichkeit* na conferência *O Conceito de Tempo*, Heidegger faz a exegese de diversas obras do estagirita, dentre elas *De Anima*, *Retórica*, *Física*, *Ética a Nicômaco* e *Metafísica*. Trata-se de uma continuidade, em maior profundidade, dos cursos do início dos anos 1920 e que já versaram sobre tópicos centrais de *Ser e Tempo*. Se o diálogo com o filósofo grego

³⁸⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 6, 1106b28 et seq.

³⁸⁵ HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*, 2011, p. 123. [GA 61:108]

³⁸⁶ Texto em inglês: “that means that factual life becomes more and more alien to itself in its being absorbed in the world about which it is concerned” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 364) [GA 62:10]

³⁸⁷ Texto em inglês: “And the movement of caring (which is left to itself and appears to itself as life) increasingly takes away from factic life the factic possibility of seeing itself in the counter-state of anxiousness and thus takes away the possibility of taking itself as the goal of an appropriating return” (HEIDEGGER, M. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”. In: *Man and World*, 25, 1992, p. 364) [GA 62:10-1]

³⁸⁸ GA 18.

irá permanecer nos anos 1920 e 1930, as leituras de 1924 talvez sejam o momento de encontro mais intenso entre os dois pensadores.

O curso de 1924 será central em nossa análise pois é nele que Heidegger irá indicar os múltiplos significados das paixões para o estagirita. Em sua interpretação, Heidegger diz que para o pensador grego o “πάθος (paixão) possui vários significados ao mesmo tempo e apresenta significado fundamental na filosofia aristotélica”³⁸⁹. Para o filósofo alemão, o conceito de paixão (πάθος) tem três significados fundamentais. O primeiro seria o relativo à condição de variabilidade do ser humano. O segundo decorreria do seu caráter ontológico relacionado ao movimento (κίνησις). E, o terceiro, resultante dos dois anteriores, indicaria a possibilidade de variabilidade dos seres humanos em um determinado contexto concreto da vida.

Em sua leitura, Heidegger interpreta, assim, que para Aristóteles as paixões estariam relacionadas à disposição dos seres vivos no mundo. Para Heidegger, o “πάθος (paixão) define o ser-no-mundo em um sentido fundamental”³⁹⁰. Ser-no-mundo é, para o filósofo alemão, estar em relação com os outros entes na lida diária. O ser-no-mundo é orientado, revela e se descobre no mundo. O ser-“em” um mundo tem de elaborar familiaridade com as coisas de modo a não se perder. O mundo é, para Heidegger, o “espaço de jogo” no qual o ser humano vive na lida diária em sua preocupação com o sentido do seu ser. Ser e mundo não são, portanto, entidades separadas. Não existe uma divisão entre o sujeito e o objeto ou entre uma entidade “interna” e uma “externa”. “Ser” e “mundo” somente podem ser compreendidos de forma associada. Ser-no-mundo, apesar de ser um nome composto, é, assim, um fenômeno único.

Em leitura realizada em fevereiro de 1924, próxima ao surgimento do conceito da *Befindlichkeit* (disposição afetiva) que se daria no segundo semestre do mesmo ano, Heidegger ressalta a relação entre a afetividade e o fato de ser-no-mundo. Em sua interpretação do pecado em Lutero, o filósofo alemão diz que “ser humano é ao mesmo tempo estar no mundo, e, assim, ter diante de si a problemática

³⁸⁹ Texto em inglês: “The expression πάθος has multiple meanings at the same time; it has fundamental significance within Aristotelian philosophy” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 113) [GA 18:167]

³⁹⁰ Texto em inglês: “πάθος defines being-in-the-world in a fundamental sense” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 114) [GA 18:169]

do mundo”³⁹¹.

Esse levantamento de Heidegger será ressaltado no curso de verão de 1924 sobre os conceitos básicos da filosofia aristotélica. Em sua leitura do estagirita, ele diz que “ser-no-mundo é o caráter básico do ser-aí em seu desvelamento: o mundo como espaço em que os seres vivos lidam com certa familiaridade de modo preocupado”³⁹². Em sua leitura, Heidegger indica que as paixões “determinam, de forma mais próxima, o ser-no-mundo, o ser-no-momento. Elas não se referem a ‘estados espirituais’ com ‘sintomas corporais’; ao invés, as πάθη caracterizam o ser humano em sua disposição no mundo”³⁹³.

Heidegger indica que a compreensão de Aristóteles das paixões vai em sentido contrário à concepção tradicional. Para o estagirita, as paixões expressam o ser dos seres humanos que vivem no mundo e que lidam com os demais entes. As paixões não seriam estados psicológicos e não se encontram na consciência. Na leitura de Heidegger, as paixões em Aristóteles se referem a um ser humano de “corpo e alma”. A angústia, a alegria, o medo, dentre outras disposições afetivas, pertencem ao ser e à corporeidade dos seres vivos. Para Aristóteles, as paixões seriam, portanto, de caráter ontológico.

Todos os modos possíveis de ser dos seres humanos são caracterizados por um determinado *encontrar-se* em uma determinada disposição. Tal como frisado por Heidegger em sua leitura, o ser humano existe em alegria em virtude dele *se encontrar* na disposição de estar alegre. O que está ao meu redor somente pode me “alegrar” caso eu esteja na condição de estar “alegre”. Essa condição é ontológica e se mantém, a cada momento, em todos os fenômenos da existência. Assim, as paixões são modos em que, a todo instante, o ser humano lida com a sua situação ao estar no mundo. Elas indicam os comportamento dos seres vivos, as suas atitudes e são fundamentais para a elaboração dos significados das coisas. Os seres humanos *encontram-se* sempre “tomados” por uma determinada paixão que se relaciona à

³⁹¹ Texto em inglês: “to be human is at the same time also to be in the world, and so that human beings also have before them the entire problematic of the world” (HEIDEGGER, M. “The Problem of Sin in Luther”. In: *Becoming Heidegger*, p. 185)

³⁹² Texto em inglês: “Being-in-the-world is the basic character of being-there with regard to its discoveredness: the world as that with which living deals within a certain familiarity in a concerned, speaking way” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 95) [GA 18:139]

³⁹³ Texto em inglês: “[The πάθη are also characters that, in their way] more proximally determine being-in-the-world, being-in-the-moment. It does not concern ‘spiritual states’ with ‘bodily symptoms’; instead, the πάθη characterize the entire human being in its disposition in the world” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 129) [GA 18:192]

temporalidade da sua existência, tanto no que já foi, no que é e no que virá a ser.

As paixões se relacionam, portanto, às possibilidades da vida dos seres humanos em seu movimento no tempo. Nesses entrelaçamentos temporais da existência, o passado pode se apresentar, por vezes, como uma tristeza; o presente como um fardo e o futuro como alegria ou esperança. E, em momento subsequente, elas se apresentarem de maneira distinta. O aspecto central é que na vida do ser humano a paixão se *encontra* sempre presente, mesmo que de maneira alternada. Nesse sentido, diante de uma determinada disposição “cada um deve ter, para si mesmo, os olhos treinados ao que se apresenta a cada momento e ao que importa em cada situação”³⁹⁴. A disposição se relaciona, portanto, à capacidade de ação diante das circunstâncias do momento, à resolução a partir de si mesmo e à atualização do *Dasein* no movimento de sua existência. Cumpre, agora, analisarmos de forma mais detalhada a leitura singular de Heidegger das paixões em Aristóteles.

3.3.2.

Os significados das paixões em Aristóteles: Determinações Iniciais

Iniciaremos a análise por intermédio das definições que Aristóteles elabora das paixões na *Metafísica*. Para o filósofo grego, o primeiro sentido das paixões (πάθη) denotaria a capacidade de alteração de algo em relação a um determinado estado, ou seja, “uma qualidade segundo a qual algo pode se alterar: por exemplo, o branco e o preto, o doce e o amargo, o peso e a leveza e todas as outras qualidades deste tipo”³⁹⁵. Desta forma, Aristóteles indica que as paixões trazem a potência (δύναμις) de algo vir a se modificar (μεταβολή) no sentido de alteração (αλλοίωση) de uma determinada disposição. Para Heidegger, essa definição se relaciona ao movimento (κίνησις), interpretação que apresenta correspondência com uma passagem da *Física* de Aristóteles, quando o filósofo grego diz que se pode denominar de “alteração o movimento relativo à qualidade. Por qualidade eu entendo não o que está na substância (pois, assim, a diferença seria qualidade), mas a qualidade afetiva em virtude da qual se diz que uma coisa é suscetível de ser ou

³⁹⁴ Texto em inglês: “Everyone must have, for himself, his eyes trained on that which is at the moment and which matters to him” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 123) [GA 18:182]

³⁹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 21, 1022b15 et seq.

não afetada”³⁹⁶.

Um segundo significado para as paixões seria relativo às alterações que não são apenas potenciais, mas que se encontram em atividade (ἐνέργεια). Nas palavras do estagirita, “noutro sentido, afecção (πάθος) significa a atuação dessas alterações, isto é, as alterações que estão em ato”³⁹⁷. Por exemplo, o tornar-se branco, o tornar-se doce, o tornar-se pesado. Enquanto na primeira definição o ser constituído era referenciado à qualidade (ποιότης) e à possibilidade de alteração (αλλοίωση), nesta segunda definição o ser se encontra no sentido de atividade (ἐνέργεια). Em passagem de sua *Retórica* algo similar é dito por Aristóteles quando diz que “o prazer é um certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao seu estado natural, e que a dor é o contrário”³⁹⁸. Esse movimento se dá através de uma atualização em que “o que produz a disposição (διάθεσις) referida é agradável, e o que a destrói ou produz o movimento contrário é doloroso”³⁹⁹. Nesse processo, as paixões (πάθη) podem tanto se manterem em uma determinada disposição como podem vir a ser atualidade (ἐντελέχεια) em sentido contrário, tal como na relação entre a dor e o prazer ressaltada por Aristóteles.

Um terceiro significado para as paixões seria relacionado a alterações que trazem dor. Nas palavras do estagirita, “ademais, dizem-se afecções (πάθη) especialmente as alterações e as mudanças danosas e, sobretudo, os danos que produzem dor”⁴⁰⁰. Trata-se de uma definição mais restrita, relacionada a paixões que repercutem em padecimento, tal como a morte de um parente ou a perda de um ente querido, e se referem a uma afetividade caracterizada pelo desprazer (βλαβερός). Um caso ilustrativo desse terceiro significado seria a disposição do medo (φόβος) descrita por Aristóteles em sua *Retórica*, quando o ser humano se encontra “numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso”⁴⁰¹.

O quarto e último significado das paixões para Aristóteles em sua *Metafísica* está relacionado a alterações decorrentes de grandes tragédias ou em função da

³⁹⁶ ARISTÓTELES. *Física*, V, 226a26 et seq. Texto em inglês: “Movement with respect to quality we may call alteration, since it is has been joined to the common name. By quality I mean not what is in the substance (for even the differentia is a quality), but the affective quality in virtue of which a thing is said to be capable of being affected or to be unaffected” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 91)

³⁹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 21, 1022b18 et seq.

³⁹⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, I, 1369b34 et seq.

³⁹⁹ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, I, 1370a2 et seq.

⁴⁰⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 21, 1022b19 et seq.

⁴⁰¹ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1382a22 et seq.

ocorrência de calamidades. Nas palavras de Aristóteles, “chamam-se afecções (πάθη) as grandes calamidades e as grandes dores”⁴⁰². Trata-se, como indicado por Heidegger, de uma medida de intensidade da dor. Dada a sua elevada magnitude, esse sentido das paixões pode ser compreendido como um golpe que incide sobre um determinado ser vivo que o retira de um estado de relativa estabilidade.

Os quatro significados das paixões descritos na metafísica por Aristóteles demonstram, para Heidegger, que os seres vivos sempre se encontram em uma determinada disposição (ἔξις/διάθεσις) passional. A relevância das paixões na filosofia aristotélica é demonstrada pela seguinte passagem de *Ética a Nicômaco*, quando o conceito de πάθη aparece pela primeira vez na obra: “se as excelências se constituem a partir de ações e afecções (πάθη) - o prazer e o sofrimento acompanham toda a afecção (πάθος) e toda a ação -, também sob esse fundamento a excelência se constitui sobre os prazeres e os sofrimentos”⁴⁰³.

Aristóteles indica, portanto, que as paixões se relacionam ao movimento dos seres vivos que se encontram no mundo. Esse movimento deve ser compreendido em sentido amplo, e não apenas relativamente ao deslocamento no espaço. Estar vivo é *encontrar-se* em uma determinada paixão em suas possibilidades de alterações e de atualizações. Na *Retórica*, Aristóteles diz que as paixões seriam “as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias”⁴⁰⁴. Tal como ressaltado pelo estagirita, as paixões são decisivas para as possibilidades de ação do ser humano, estando as excelências de caráter “intimamente ligadas às paixões (πάθη) que nos afligem”⁴⁰⁵.

3.3.3.

A leitura singular de Heidegger das paixões em Aristóteles

Em sua interpretação dos conceitos básicos da filosofia aristotélica, Heidegger indica que Aristóteles e os gregos compreendiam que o ser humano era um ser-no-

⁴⁰² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 1, 1022b20 et seq.

⁴⁰³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 3, 1104b14 et seq.

⁴⁰⁴ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1378a30 et seq.

⁴⁰⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, X, 8, 1178a20 et seq.

mundo. Em sua leitura de Aristóteles, Heidegger indica que as paixões teriam relação com o modo de ser dos seres vivos. Ao *encontrar-se* com os demais entes no mundo em uma determinada paixão o ser humano estabelece relações, elabora significatividades e modifica as suas maneiras de ser. As paixões não seriam “afetos” psicológicos ou sintomas corporais. As paixões, para o filósofo grego, seriam de caráter ontológico sendo o ser humano um ser-movido pelas paixões.

Aristóteles interpreta que os seres humanos são entes naturais compostos de matéria (ὑλη) e de forma (εἶδος). Na *Metafísica*, Aristóteles diz que o “objeto natural é o que é composto de matéria e de forma”⁴⁰⁶ e, na *Física*, indica algo similar ao destacar que o ser humano é um ser da natureza, sendo a “natureza (φύσις) a configuração e a forma segundo a definição”⁴⁰⁷. Para Heidegger, a compreensão das paixões em Aristóteles deve ter em vista, portanto, que elas são relativas “a um corpo (σῶμα), sendo a sua forma (εἶδος) primariamente definida como a determinação dos seres vivos como ser-no-mundo”⁴⁰⁸. Assim, o devir dos seres vivos relacionado às paixões somente pode ser estudado mediante a investigação da correlação ressaltada por Aristóteles entre a matéria e a forma.

Para Heidegger, Aristóteles ressalta em *De Anima* que o estudo das paixões deve ser elaborado mediante a complementaridade das visões do físico (φυσικός) e a do dialético (διαλεκτικός). Enquanto o primeiro analisa as paixões em referência à matéria, o segundo estuda as emoções relativamente à forma e à determinação. No caso da cólera, por exemplo, o físico “falaria em ebulição do sangue e calor em torno do coração”⁴⁰⁹ enquanto o dialético “falaria em desejo de retaliação ou algo do tipo”⁴¹⁰. Para Aristóteles, as paixões relacionadas aos seres vivos devem ser analisadas tanto em relação à matéria quanto à forma, pois “a determinação é a forma da coisa, e é necessário que ela exista em uma matéria”⁴¹¹. Assim, de forma incisiva, Aristóteles indica que “as afecções (πάθη) da alma são inseparáveis da matéria natural dos animais, na medida em que de fato subsistem neles coisas tais como ânimo e temor, e não são como a linha e a superfície”⁴¹². Em outra passagem

⁴⁰⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 4, 1014b5 et seq.

⁴⁰⁷ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, II, 193a28 et seq.

⁴⁰⁸ Texto em inglês: “as the πάθη of σῶμα; their εἶδος is primarily determined as determination of living things in relation to being-in in the world” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 139) [GA 18:206]

⁴⁰⁹ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, I, 403a32 et seq.

⁴¹⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, I, 403a31 et seq.

⁴¹¹ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, I, 403a34 et seq.

⁴¹² ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, I, 403b17 et seq.

central de *De Anima*, ele diz que a alma é “a substância como forma do corpo natural que em potência tem vida”⁴¹³.

O entrelaçamento entre a matéria e a forma na ocorrência das paixões é indicada pelo filósofo grego no livro II da *Retórica*, quando ele trata, de forma detalhada, de emoções como a ira, a calma, a amizade e a inimizade, o temor e a confiança, a vergonha e a desvergonha, a amabilidade, a piedade, a indignação, a inveja e a emulação. Ao estarmos com a disposição (ἔξις/διάθεσις) do medo, por exemplo, Aristóteles indica que sentimos não somente um temor em relação a algo, mas que o nosso corpo sinaliza que “as coisas temíveis são as que parecem ter um enorme poder de destruir ou de provocar danos que levem a grandes tristezas”⁴¹⁴. Na disposição da vergonha temos tanto um pesar relativo a vícios como também “diante de conhecidos sentimos vergonha pelo que de verdadeiramente vergonhoso possam pensar de nós; diante de pessoas mais distantes, coramos por respeito a normas estabelecidas”⁴¹⁵. Nas distintas paixões, portanto, matéria e forma estão correlacionadas para Aristóteles.

Heidegger interpreta que, para Aristóteles, “de nenhuma maneira a matéria (ὑλη) é não-ser, μὴ ὄν, algo indefinido ou o limite da forma, que denotaria uma indeterminação da matéria (ὑλη)”⁴¹⁶. A matéria seria determinante para o devir dos seres vivos e para o estudo das paixões pois, como destacado por Aristóteles, “todas as afecções (πάθη) da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar – pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas”⁴¹⁷. A matéria, nesse sentido, seria o princípio de toda geração e exigiria, para Aristóteles, a definição de um correlato. Este ponto é ressaltado pelo estagirita quando diz que “a matéria por si é incognoscível”⁴¹⁸ pois ela “não é separável da coisa”⁴¹⁹. Para que algo seja matéria de alguma coisa ela deve exercer uma função, tal como o ouro é matéria para o anel, mas não é para o copo de vidro.

⁴¹³ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, II, 412a19 et seq.

⁴¹⁴ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1382a28 et seq.

⁴¹⁵ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1384b27 et seq.

⁴¹⁶ Texto em inglês: “In no way is ὑλη mere not-being, μὴ ὄν, indefinite stuff or limit of form, in which case ὑλη would be the indeterminate” (HEIDEGGER. M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 153) [GA 18:227]

⁴¹⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, I, 403a16 et seq.

⁴¹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 10, 1036a8 et seq.

⁴¹⁹ ARISTÓTELES. *Física*, IV, 212a1 et seq. Texto em inglês: “the matter as was said earlier is neither separable from the thing” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 62)

Aristóteles frisa, portanto, a relevância da matéria no caso dos seres sensíveis, mas ressalta que ela é correlacionada com a forma. Em sua contestação à Sócrates, o Jovem, Aristóteles frisa que ele se equivoca “enquanto induz a supor ser possível que o homem exista sem as partes materiais, assim como o círculo sem o bronze”⁴²⁰. Para Aristóteles, trata-se de coisas distintas, pois no caso do ser vivo “não é possível defini-lo sem partes organizadas de determinado modo. A mão não é uma parte do homem independente do estado em que se encontre”⁴²¹. A compreensão das substâncias sensíveis somente seria obtida considerando que estas são “uma determinada matéria numa determinada forma”⁴²², sendo a matéria condicionada pela forma. Aristóteles frisa, portanto, que a matéria desempenha um atributo, mas não é condição suficiente para a compreensão do movimento (κίνησις) dos seres vivos.

O estudo tanto da matéria quanto da forma são fundamentais para a compreensão do conceito das paixões em Aristóteles, mas a forma seria a determinação principal. Heidegger aponta que, para o filósofo grego, “em relação às paixões (πάθη), uma disposição dos seres vivos em que a corporeidade também é uma preocupação, a forma (εἶδος) deve ser primeiro analisada”⁴²³. Nas palavras de Heidegger, “a forma (εἶδος) das paixões (πάθη) é um modo de ser em relação a outros seres humanos como um ser-no-mundo. Somente assim a matéria (ύλη) relativa às paixões pode ser genuinamente examinada”⁴²⁴. Ou seja, a análise da matéria é condicionada pela forma. Heidegger ressalta, assim, que “a matéria (ύλη) já se encontra na ocupação (ἔργον), mas não em uma relação genuína. Na forma (εἶδος) é que é designada, de forma antecipada, a finalidade de algo a ser produzido ou concluído”⁴²⁵.

A forma para o filósofo grego, portanto, é o que indicaria a finalidade

⁴²⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 11, 1036b26 et seq.

⁴²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 11, 1036b26 et seq.

⁴²² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 11, 1036b25 et seq.

⁴²³ Texto em inglês: “with the πάθη, as disposition of living things, in which corporeality is at the same time a concern, the εἶδος must first be kept in view” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 156) [GA 18:232]

⁴²⁴ Texto em inglês: “The εἶδος of the πάθη is a comporting-oneself to other human beings, a being-in-the-world. Only from this standpoint can the ύλη of the πάθη be genuinely examined” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 139) [GA 18:207]

⁴²⁵ Texto em inglês: “The ύλη is in the ἔργον, but not in the genuine relation. In the εἶδος, which is the anticipation of the ἔργον, that which, taken roughly, one designates as the purpose of a thing to be produced or a thing completed, is anticipated” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 153) [GA 18:227]

(τέλος) de algo. Ela seria a atualidade (ἐντελέχεια) de alguma coisa e estaria relacionada às suas atividades (ἐνέργεια) e às suas propriedades materiais em potência (δύναμις). Nas breves e centrais palavras de Aristóteles, “a determinação é a forma da coisa”⁴²⁶. A forma seria o elemento superior, pois ela é a “causa responsável pela matéria, ao passo que essa última não é causa responsável pelo acabamento. E o acabamento é aquilo *em vista de quê*”⁴²⁷. A forma, portanto, condiciona a matéria pois “a natureza segundo a forma é mais importante do que a natureza material”⁴²⁸. Assim, tal como Aristóteles indica na *Física*, “a forma é natureza mais do que a matéria, pois cada coisa encontra sua denominação quando é efetivamente, mais do que quando é em potência”⁴²⁹.

Aristóteles ilustra como exemplo do caráter superior da forma a sílaba, ao dizer que “o que é composto de alguma coisa, de modo que o todo constitua uma unidade, não é semelhante a um amontoado, mas a uma sílaba”⁴³⁰ e “a sílaba é algo irreduzível só as letras, ou seja, às vogais e às consoantes, mas é algo diferente delas”⁴³¹. Mesmo estando claro que nos seres vivos a matéria e a forma são correlacionadas, Aristóteles indica, assim, que a forma determina a matéria e é a causa primeira do ser. Heidegger, em sua leitura de Aristóteles, indica que “a forma (εἶδος) é aquilo que constitui o genuíno ser-aí genuíno de um ser em sua completude”⁴³². Em trecho de seu manuscrito do curso de 1924, uma breve anotação que se encontra no apêndice indica a relevância da forma na interpretação heideggeriana de Aristóteles: “Forma (Εἶδος), Substância (οὐσία): ser-aí”⁴³³.

Além da relevância da correlação entre a matéria e a forma nos seres vivos, sendo a forma a própria determinação do ser dos entes na interpretação de Heidegger, Aristóteles ressalta outro aspecto decisivo para a compreensão das paixões: o fato de que os entes naturais compostos de matéria e forma possuem em si mesmos o princípio de movimento ou de repouso. Na *Metafísica* ele diz que a natureza seria “a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em

⁴²⁶ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, I, 1, 403b4 et seq.

⁴²⁷ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, II, 200a33 et seq.

⁴²⁸ ARISTÓTELES. *As Partes dos Animais*, 1999, I, 640b28 et seq.

⁴²⁹ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, II, 193b6 et seq.

⁴³⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 17, 1041b12 et seq.

⁴³¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 17, 1041b16 et seq.

⁴³² Texto em inglês: “the εἶδος is that which constitutes the genuine being-there of a being in its being-completed” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 153) [GA 18:227]

⁴³³ Texto em inglês: “Εἶδος, οὐσία: being-there” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 228) [GA 18:338]

si mesmas”⁴³⁴ de onde se conclui que “o animal é um ser sensível e não é possível defini-lo sem o movimento”⁴³⁵. Argumento similar é elaborado em sua *Física*, em que diz terem os seres vivos um “princípio de movimento e de repouso interno”⁴³⁶ sendo a “natureza a primeira matéria que subjaz a cada um dos que possuem em si mesmos princípio de movimento ou mudança”⁴³⁷.

As paixões em Aristóteles teriam relação fundamental com o movimento dos seres vivos (κίνησις τού σώματος). O movimento é, para o filósofo grego, causa intrínseca formal no desvelamento dos seres vivos. Um instrumento técnico como um martelo, por exemplo, pode ser movimentado em direção a um prego, mas ele não adquire o movimento em função de um princípio interno, mas, sim, de uma interferência externa, como a de um ser humano em seu manuseio. Neste sentido, a atualidade (ἐντελέχεια) do ser humano que decorre de seu princípio intrínseco do movimento ou do repouso o diferencia dos demais entes.

Aristóteles frisa, portanto, quatro aspectos centrais para a compreensão do seu conceito de paixão (πάθος). Primeiro, as paixões são de caráter ontológico e são relativas a uma determinada disposição (ἔξις/διάθεσις) do ser humano como ser-no-mundo. Segundo, o ser humano é, tal como os entes não naturais, composto de matéria e forma. Terceiro, a matéria e a forma são correlacionadas e determinantes para o devir dos seres vivos, sendo a matéria condicionada pela forma, pois esta indica a sua finalidade (τέλος) e a sua atualidade (ἐντελέχεια) dadas as suas propriedades materiais em potência (δύναμις). Quarto, os seres humanos têm, intrinsecamente, o princípio de movimento (κίνησις) ou de repouso.

Aristóteles indica ser “evidente que a alma (ψυχή) é a substância primeira (οὐσία), o corpo é a matéria, e o homem e o animal são o conjunto de ambos tomados universalmente”⁴³⁸. A alma, a substância primeira, é determinada por Aristóteles como a causa fundamental do ser dos seres humanos. Em relação a esse ponto, Heidegger destaca aspecto central ao dizer que “quando se fala de filosofia grega, deve-se ter cuidado com a famosa ‘substancialidade’ da alma. Οὐσία (substância) significa um modo de ser, e se a alma é denominada de οὐσία, refere-se a um distinto

⁴³⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Δ, 4, 1014b13 et seq.

⁴³⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 11, 1036b23 et seq.

⁴³⁶ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, II, 192b13 et seq.

⁴³⁷ ARISTÓTELES. *Física*, 2009, II, 193a28 et seq.

⁴³⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, Z, 11, 1037a5 et seq.

modo de ser, o ser dos seres vivos”⁴³⁹. A alma, a substância primeira, é, em Aristóteles, a forma. A matéria, explicitamente determinada como o corpo, compõe a determinação do ser, mas ela não define o sentido do ser em seu movimento (κίνησις). O movimento do ser é constituído pela sua potência (δύναμις) atrelada à sua atividade (ἐνέργεια) e à sua atualidade (ἐντελέχεια) em seu vir-a-ser sujeito à mudança.

Heidegger indica que “ao se apreender κίνησις (movimento) como μεταβολή (mudança)”⁴⁴⁰ pode-se considerar a “*mudança como modo de ser do ser-aí em si mesmo*”⁴⁴¹. Assim, o ser humano ao ser-no-mundo é um *ser-movido*. As paixões (πάθη) teriam para Aristóteles relação direta com as articulações entre a matéria (corpo) e a forma (ser dos seres vivos) em um permanente movimento do ser humano e, conseqüentemente, com a sua potencial variabilidade. As paixões, que estão relacionadas à disposição (ἔξις/διάθεσις) do ser humano, encontram-se, a cada momento, passíveis de alteração, no sentido de que algo pode vir a ocorrer no sentido de que a disposição do ser humano é alterada.

A possibilidade sempre presente da alteração das paixões traz, assim, o perigo de nos excedermos ou de falharmos em uma determinada resolução. Ou seja, para o estagirita as paixões têm relação com as virtudes (αρετή) do ser humano pois se elas se constituem a partir de ações e de paixões, “a excelência (αρετή) se constitui sobre os prazeres e os sofrimentos”⁴⁴². Nesse sentido, como indicado por Aristóteles, em relação à “disposição de caráter (ἔξις), excelência (αρετή) que se constitui a respeito das afecções (πάθη) e das ações”⁴⁴³, ocorre, a cada momento, “excesso, defeito e meio”⁴⁴⁴. Como Aristóteles destaca em *Ética a Nicômaco*, “sentir medo, ser audaz, estar de desejos, ficar irritado, ter compaixão e, em geral, ter prazer ou sentir sofrimento, admitem um mais e um menos. Quer dizer, admitem modos errados (de nos relacionarmos com eles)”⁴⁴⁵.

⁴³⁹ Texto em inglês: “when one speaks of Greek philosophy, one must be careful with the famous “substantiality” of the soul. Οὐσία means a mode of being, and if the soul is called οὐσία, it refers to a distinctive mode of being, namely the being of the living” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 23) [GA 18:30]

⁴⁴⁰ Texto em inglês: “taking κίνησις as μεταβολή” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 199) [GA 18:293]

⁴⁴¹ Texto em inglês: “change as a mode of being of being-there itself” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 199) [GA 18:293]

⁴⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 3, 1104b14 et seq.

⁴⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 6, 1106b16 et seq.

⁴⁴⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 6, 1106b18 et seq.

⁴⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 6, 1106b19 et seq.

O fato de sentir as paixões “no tempo em que se deve, nas ocasiões em que se deve, relativamente às pessoas que se deve, e em vista do que se deve e do modo como se deve, isso é o meio (μεσότης) e o melhor de tudo, ou seja, o meio e o melhor de tudo é a medida da excelência (αρετή)”⁴⁴⁶. A busca pelo meio deve ocorrer, para Aristóteles, “tanto nas afecções (πάθη) como nas ações. É por isso que tentar encontrar o meio é uma tarefa séria. É trabalhoso encontrar o meio em qualquer coisa, tal como encontrar o meio do círculo não é para todos, mas só para quem sabe”⁴⁴⁷. Não é por acaso que “irritar-se acontece com facilidade a quem quer que seja, tal como é com facilidade que se dá e gasta dinheiro”⁴⁴⁸. Encontrar o meio é, portanto, uma tarefa árdua, recorrente e ininterrupta. Nessa busca, as disposições dos seres humanos são alteradas e, ao serem levados de uma paixão a outra, ocorre o risco de eles virem a perderem o controle da situação. Para não decaírem, Aristóteles indica que o ser humano deve assumir, ao longo de sua existência, as responsabilidades resolutiva e deliberativa.

Os julgamentos e as deliberações do ser humano dependem, assim, de como ele *encontra-se* em uma determinada paixão pois “quem ama acha que o juízo que deve formular sobre quem é julgado é de não culpabilidade ou de pouca culpabilidade, por outro, quem odeia acha o contrário”⁴⁴⁹. Quem “deseja e espera alguma coisa, se o que estiver para acontecer estiver à medida dos seus desejos, não só há de lhe parecer que tal coisa acontecerá, como até será uma coisa boa; mas para o insensível e para o mal-humorado passa-se exatamente o contrário”⁴⁵⁰. Aristóteles frisa, nesse sentido, que “os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado ou para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza”⁴⁵¹.

Heidegger diz que para o filósofo grego a “αρετή (virtude) é um como do ser-aí, não como propriedade fixa, mas o como do ser-aí *determinado pelo seu ser* que é caracterizado pela *temporalidade*”⁴⁵². Ao *encontrar-se* disposto em determinada

⁴⁴⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 6, 1106b22 et seq.

⁴⁴⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 9, 1109a23 et seq.

⁴⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 9, 1129a26 et seq.

⁴⁴⁹ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1378a1 et seq.

⁴⁵⁰ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1378a6 et seq.

⁴⁵¹ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, II, 1377b32 et seq.

⁴⁵² Texto em inglês: “Αρετή is a how of being-there, not as a fixed property, but rather as the how of being-there *determined by its being*, characterized by *temporality*” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 122) [GA 18:181]

paixão, e estando entregue de forma plena ao seu ser em cada ocasião, é que se torna possível para o ser humano adquirir as virtudes. Virtudes que, tal como as paixões, apresentam a característica de alteração, como ressaltado por Aristóteles em *Ética a Nicômaco* ao dizer que “as excelências (αρετή), então, não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza, mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através de um processo de habituação (δι εθους), acolhê-las e aperfeiçoá-las”⁴⁵³.

Os diversos aspectos assinalados indicam, portanto, que as paixões em Aristóteles estão relacionadas à vida concreta dos seres humanos. O entrelaçamento entre as diferentes características das paixões indicadas por Aristóteles talvez tenha como principal referência o livro II de sua *Retórica*⁴⁵⁴. Como indicado por Heidegger, a *Retórica* de Aristóteles “nada mais é do que a interpretação do ser-aí concreto, a hermenêutica do próprio ser-aí”⁴⁵⁵. Em seu processo de devir como ser-no-mundo, tomando decisões, deliberando sobre as questões, elaborando significatividades das coisas e alterando as suas disposições, esse ser humano, em sua vida concreta, é um ser que fala, que escuta e que escuta a si mesmo. Ao *encontrar-se* em determinada paixão, de caráter ontológico, o ser-no-mundo procura apreender um sentido para a sua existência junto aos demais entes⁴⁵⁶.

A *Retórica* de Aristóteles caracteriza-se pela “interpretação da essencial imbricação entre ser e linguagem que caracteriza a existência de seres enfaticamente discursivos como eram os gregos dos tempos de Aristóteles”⁴⁵⁷. No que se refere ao processo de elaboração de discursos que sejam merecedores de atenção, o filósofo grego chama a atenção para formas de convicência⁴⁵⁸ que ele denomina por *pisteis*

⁴⁵³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, II, 1, 1103a25 et seq.

⁴⁵⁴ Como anteriormente assinalado, Aristóteles, no livro II da *Retórica*, analisa as paixões da ira, da calma, da amizade e da inimizade, do temor e da confiança, da vergonha e da desvergonha, da amabilidade, da piedade, da indignação, da inveja e da emulação.

⁴⁵⁵ Texto em inglês: “*Rhetoric is nothing other than the interpretation of concrete being-there, the hermeneutic of being-there itself*” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 75) [GA 18:110]

⁴⁵⁶ Posto relevante a ser destacado é que no §29 de *Ser e Tempo* Heidegger indica, de novo, a *Retórica* de Aristóteles como uma hermenêutica da vida concreta.

⁴⁵⁷ LYRA, E. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no Século 21*, 2021, p. 17.

⁴⁵⁸ Utilizamos o termo “convicência” como tradução do termo *pistis* ao seguir a indicação de Edgar Lyra em *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no Século 21*. Nesta obra, LYRA (2021) diz que “a opção foi a de traduzir *pistis* por convicência e, concomitantemente, pensar a retórica como capacidade de construção de discursos convincentes, dignos de atenção, porque adequados a cada circunstância discursiva, independentemente de provocarem ou não efetiva mudança de opinião no público” (p. 17).

(πίστεις). As *pisteis* não são meras crenças ou opiniões, mas a sua articulação deve ser “compreendida como geradora de convicção discursiva”⁴⁵⁹. Aristóteles distingue, nesse sentido, dois tipos de “provas” discursivas. Ele denomina de “provas inartísticas (ἄτεργοι πίστεις) a todas as que não são produzidas por nós, já existem antes: provas como testemunhos, confissões sob tortura, documentos escritos e outras semelhantes”⁴⁶⁰. E de “provas artísticas (ἐντεργοι πίστεις), todas as que se podem preparar pelo método e por nós próprios. De sorte que é necessário utilizar as primeiras, mas inventar as segundas”⁴⁶¹.

As paixões (πάθη) seriam uma das provas artísticas junto ao *ethos* (ἦθος), a “confiança dos ouvintes no caráter do orador”⁴⁶² e ao *lógos* (λόγος), “que se refere à palavra articulada”⁴⁶³. As paixões indicariam a disposição (διάθεσις)⁴⁶⁴ em que se encontra o ouvinte em relação ao que é dito por alguém sobre determinado assunto ou “às disposições afetivas que permeiam toda e qualquer situação discursiva”⁴⁶⁵. Aristóteles indica que relativamente às paixões a convicção se dá “pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção (πάθος) por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio”⁴⁶⁶.

Aristóteles indica, portanto, que as paixões constituem o ser-no-mundo em suas interrelações com os demais entes. Cabe ao orador do discurso estudar os seus ouvintes de forma a que o seu discurso seja convincente. A interpretação de um mesmo discurso para um público na disposição da ira é diversa daquela relativa a uma plateia que se encontra na paixão da calma. Aristóteles ressalta, então, que convém ao orador, para a elaboração de discursos convincentes, distinguir, para cada paixão, *em que* estado de espírito se encontram os ouvintes, *contra quem* eles têm essa paixão e *em quais circunstâncias*. Cabe ao orador, portanto, procurar as

⁴⁵⁹ LYRA, E. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no Século 21*, 2021, p. 62.

⁴⁶⁰ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, I, 1355b36 et seq.

⁴⁶¹ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, I, 1355b38 et seq.

⁴⁶² LYRA, E. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no Século 21*, 2021, p. 18.

⁴⁶³ LYRA, E. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no Século 21*, 2021, p. 18.

⁴⁶⁴ Heidegger utiliza, nessa passagem, o termo διάθεσις. Mas em outros trechos ele utiliza o termo ἔξις. Os dois termos têm relação com o conceito de disposição, tal como já ressaltado nesse estudo.

⁴⁶⁵ LYRA, E. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no Século 21*, 2021, p. 18.

⁴⁶⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*, 2012, I, 1356a15 et seq.

situações em que o ouvinte esteja “em sintonia” com o seu discurso, como apontado por Heidegger ao dizer que a análise, na *Retórica*, “das πάθη (paixões) tem essa intenção: analisar as possibilidades de o ouvinte vir a *encontrar-se*, de maneira a guiar o que deve ser semeado em relação ao próprio ouvinte”⁴⁶⁷.

Em sua interpretação de Aristóteles, Heidegger destaca que, na *Retórica*, o filósofo indica três determinações principais relativas às paixões. A primeira teria relação com a potencial alteração de disposição do ser humano (μεταβάλλω). Estando relacionada ao movimento (κίνησις), esta determinação indicaria que algo poder vir a ocorrer e acarretar variação de posicionamento do ser-no-mundo. A segunda determinação estaria correlacionada à primeira e seria relativa à capacidade de entendimento e de julgamento (κρίσις). Ela indicaria a relação entre as paixões e as possíveis alterações na visão que se tem sobre algo ou na percepção sobre determinado tema. A terceira determinação estaria relacionada às duas primeiras e indicaria que, sejam as alterações de julgamento ou porventura as mudanças de visão sobre determinado assunto, as paixões sempre são acompanhadas de prazer (ἡδονή) ou dor (λύπη).

Heidegger mostra, portanto, compreensão central das paixões (πάθη) na *Retórica* de Aristóteles ao dizer que “πάθος é uma ‘mudança’ e, desta forma, um ‘vir a ser . . .’ de uma situação anterior, mas essa mudança não teria o seu curso delineado por si mesma”⁴⁶⁸. As paixões seriam um modo de “encontrar-se no mundo, a cada momento, em potencial relação com a ἔξις (disposição). A mudança de estado de espírito, um encontrar-se em uma nova disposição *vis-à-vis* a anterior, tem em si a possibilidade de ser-apreendido, de ser-tomado”⁴⁶⁹.

A *Retórica* de Aristóteles indica, em suma, que as paixões se relacionam com o ser concreto no mundo em seu movimento: em suas alterações de disposição a cada momento, em suas elaborações de visões sobre o mundo e em suas tomadas de decisões na lida diária. Em relação a este aspecto, cabe recuperar passagem de *De*

⁴⁶⁷ Texto em inglês: “The Rhetoric’s analysis of the πάθη has this intention: to analyze the various possibilities of the hearer’s finding himself, in order to provide guides as to what must be cultivated on the part of the hearer himself” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 115) [GA 18:170]

⁴⁶⁸ Texto em inglês: “πάθος is a ‘changing’ and accordingly a determinate ‘coming to be . . .’ out of an earlier situation, but not a changing that would have its course set for itself” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 116) [GA 18:171]

⁴⁶⁹ Texto em inglês: “it is a mode of finding-oneself in the world that, at the same time, stands in a possible relation to ἔξις. This changing into another frame of mind, and being in the new one *vis-à-vis* the old one, has in itself the possibility of being-seized, being-overcome” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 116) [GA 18:171]

Anima em que Aristóteles diz que a alma, o ser dos seres vivos em sua vida concreta, deve ser definida “sobretudo a partir de duas diferenças, isto é, pelo movimento local (κίνηειν) e pelo pensar, entender e perceber (κρίνειν)”⁴⁷⁰. O entrelaçamento entre essas duas características nas paixões indicaria o nexó entre o fato do ser humano estar lançado no mundo sem explicação tendo que, ao mesmo tempo, elaborar significatividades em relação às coisas que o envolve. Nesse processo de tomada ininterrupta de decisões, o ser humano já se encontra previamente em uma determinada paixão que, seja a do medo, a da cólera ou da amizade, ou outra qualquer, é sempre acompanhada pelo prazer ou pela dor.

Heidegger, em sua leitura singular das paixões em Aristóteles, indica que elas são, portanto, de caráter ontológico e relativas ao modo de ser dos seres vivos. As paixões não são “afetos” da alma ou “estados espirituais”. As paixões se referem a uma disposição, estão relacionadas à deliberação e se caracterizam como uma virtude. Como indicado por Aristóteles e ressaltado por Heidegger, em seu ser-movido o ser humano se encontra de corpo e alma no espaço de jogo denominado mundo. No devir da temporalidade de sua existência, o ser humano, ao se relacionar com os demais entes, elaborar significatividades e deliberar sobre as coisas, já *encontra-se* previamente em uma dada paixão. A paixão em Aristóteles deve ser compreendida, portanto, como estrutura existencial do ser humano no mundo.

3.4.

A crítica de Heidegger: O tempo em Aristóteles

Aristóteles foi presença constante nas leituras de Heidegger nos anos de 1920 e personagem central na elaboração de sua ontologia fundamental. Ao compreender Aristóteles como um proto-fenomenologista, Heidegger frisa que o pensamento do estagirita era muito mais avançado do que o predominante na Idade Média e no Modernidade. Em claro indicativo da relevância de Aristóteles em sua filosofia, Heidegger diz que “o impulso de todo o meu pensamento remonta a uma sentença aristotélica, na qual se diz que o ente se enuncia de muitas maneiras”⁴⁷¹. Mas, apesar da reverência à Aristóteles, devemos lembrar que Heidegger teceu críticas ao filósofo grego, como em relação à sua interpretação do conceito de tempo.

⁴⁷⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*, 2017, III, 3, 427a18 et seq.

⁴⁷¹ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 802. [GA 89:155]

Aristóteles estuda o tempo em sua *Física*, mais precisamente nos cinco últimos capítulos do livro IV. Não é intuito de nossa análise elaborar análise pormenorizada sobre a questão, que é complexa, objeto de diversos estudos e de diferentes interpretações. O nosso objetivo é apenas indicar que, para Heidegger, Aristóteles teve um “entendimento vulgar do tempo”⁴⁷². Para Heidegger, “toda a discussão posterior do conceito do tempo se atém em *seu princípio* à definição aristotélica, isto é, o tempo é tematizado da forma como se mostra na ocupação que-vê-ao-redor”⁴⁷³. Nas palavras do filósofo alemão, Aristóteles teria ficado preso a uma visão que corresponderia a uma concepção natural do tempo.

Sem entrar em detalhes pois se trata de uma questão que demanda análise específica, e dado que o tema central desse nosso estudo é a leitura singular que Heidegger elabora das paixões (πάθη) em Aristóteles, indicamos que Heidegger, em sua interpretação do tempo, enfatizará que ele tem relação direta com a temporalidade do *Dasein*. Para o filósofo alemão é somente a partir do tempo que o *Dasein* se compreende. Em suas palavras é “a partir da temporalidade do *Dasein* [que], em geral, pode-se elucidar a ‘origem’ da ‘significação’”⁴⁷⁴. Heidegger terá, ao ser leitor crítico do filósofo grego, compreensão diversa a de Aristóteles no que se refere à questão da interpretação do conceito de tempo. Dado o objetivo da nossa análise indicamos agora apenas que o filósofo alemão tanto assimila como questiona o pensamento de Aristóteles. Ao evidenciar as diferentes abordagens relativas à questão do tempo, ressaltamos se tratar de um tópico central no pensamento de Martin Heidegger que apresenta elevada potencialidade para um eventual estudo posterior.

⁴⁷² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 75. [GA 2:17]

⁴⁷³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 1137. [GA 2:421]

⁴⁷⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 949. [GA 2:349]

4.

A disposição afetiva em Heidegger

4.1.

Agostinho, Aristóteles e o primado ontológico da disposição afetiva

O conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) foi desenvolvido, por Heidegger, ao longo dos anos 1920 e teve sua elaboração final em 1927 em *Ser e Tempo*. De forma diversa à tradição filosófica, Heidegger indica que a disposição afetiva não se refere a “estados espirituais” ou a “sintomas corporais”, e também não advém do “exterior” ou do “interior” do *Dasein*. Para o filósofo alemão, “a ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência”⁴⁷⁵ e a disposição afetiva seria estrutura existencial dos seres humanos. Heidegger destaca, portanto, o caráter ontológico da disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e sua relevância para a compreensão do sentido do ser.

Nesse percurso analítico, como ressaltado, Santo Agostinho e Aristóteles foram referências centrais. A influência de Agostinho é evidenciada na própria origem do termo *Befindlichkeit*, posto que ela decorreu da tradução elaborada por Heidegger, em 1924, do termo *affectiones* constante em passagem do livro XI das *Confissões*. Em relação à influência de Aristóteles, ela é evidenciada em diversas obras de Heidegger nos anos 1920, com especial destaque para o curso que ministrou, também em 1924, sobre os conceitos básicos da filosofia aristotélica. Em uma passagem desse curso, Heidegger diz que as paixões (πάθη) para Aristóteles não seriam “estados pertencentes a ‘propriedades da alma’, mas estão relacionados à disposição (*Befindlichkeit*) dos seres vivos no mundo, no modo desse ser vivo se posicionar em relação a algo”⁴⁷⁶.

Heidegger indica, Em *Ser e Tempo*, que o *Dasein* teria três modos constitutivos de ser, quais sejam, a compreensão (*Verstehen*), o discurso (*Rede*) e a disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Eles seriam entrelaçados pois “a disposição afetiva e a compreensão são determinadas com igual originariedade pelo

⁴⁷⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 139. [GA 2:42]

⁴⁷⁶ Texto em inglês: “These πάθη, ‘affects’, are not states pertaining to ensouled things, but are concerned with a disposition (*Befindlichkeit*) of living things in their world, in the mode of being positioned toward something” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 83) [GA 18:121]

discurso”⁴⁷⁷. O caráter existencial da disposição afetiva seria, para Heidegger, o que onticamente é “o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo”⁴⁷⁸. Para o filósofo alemão, anteriormente a uma psicologia dos humores seria preciso entender o fenômeno da disposição afetiva como um existencial fundamental.

Heidegger escreve a citação anterior no início do §29 de *Ser e Tempo*, seção em que ele elabora análise detalhada do conceito da *Befindlichkeit*. As influências de Santo Agostinho e de Aristóteles são, de novo, referendadas ao analisarmos as três notas de rodapé que constam dessa seção. A primeira traz referência ao próprio Heidegger, em uma remissão ao §18 de *Ser e Tempo*. A segunda é relativa à Aristóteles, quando o filósofo alemão cita passagem da *Metafísica*. E, a terceira, faz referência à trecho de obra de Santo Agostinho que versa sobre o amor⁴⁷⁹. Além dessas citações, cabe indicar a referência explícita que Heidegger faz ao tratamento das paixões por Aristóteles no segundo livro de sua *Retórica*. Para o filósofo alemão, o estagirita teria demonstrado que, “em oposição ao conceito tradicional da retórica como uma espécie de ‘disciplina’ especial, a *Retórica* de Aristóteles deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da cotidianidade do ser-um-com-o-outro”⁴⁸⁰. Heidegger ressalta, ainda, que deveria ser dada a devida atenção para o fato de que “a interpretação ontológica dos princípios do afetivo (*Affektiven*) em geral desde Aristóteles apenas pôde dar um passo adiante que fosse digno de menção. Ao contrário: paixões e sentimentos caem tematicamente sob a classificação de fenômenos psíquicos”⁴⁸¹.

Assim, a disposição afetiva seria estrutura existencial do *Dasein* como um ser-no-mundo. O mundo, para Heidegger, não deve ser compreendido como o planeta Terra que se encontra no sistema solar, mas o âmbito da vivência do *Dasein* com os demais entes no seu dia a dia. Nas palavras do filósofo alemão, “‘mundo’ não é ontologicamente uma determinação *do* ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo”⁴⁸². O mundo é o espaço de jogo em que o

⁴⁷⁷ Tradução em português: “O encontrar-se e o entender são determinados com igual originariedade pelo discurso” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 381. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:133]

⁴⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 383. [GA 2:134]

⁴⁷⁹ Cabe frisar que, na mesma nota de rodapé, Heidegger também faz referência à Pascal.

⁴⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 395. [GA 2:138]

⁴⁸¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 397. [GA 2:139]

⁴⁸² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 201. [GA 2:64]

ser-aí se movimenta em suas preocupações com a família, em seu receio com o trabalho ou em sua alegria ou tristeza com o seu time de futebol. O mundo é o local em que o *Dasein* “articula o contexto-de-remissão da significatividade”⁴⁸³. O *Dasein* portanto, não existe sem “mundo”.

Heidegger ressalta que a disposição afetiva é determinante para as possibilidades, as ações e a mobilidade do *Dasein*. Seja quando se encontra magoado com alguém, ou quando fica feliz por obter um elogio, ou quando é tomado pela tristeza em função da morte de um ente próximo, o ser-no-mundo tem desde já como fundamento ontológico a disposição afetiva como abertura às significatividades do que vêm ao seu encontro. Heidegger indica, nesse sentido, que a disposição afetiva tem significado plural. Uma primeira noção estaria relacionada ao fato do *Dasein*, em sua abertura fundada nessa disposição, estabelecer relações de significatividade com as coisas que vêm ao seu encontro. Outra determinação estaria relacionada a um *encontrar-se* (*sich befinden*) do ser humano em uma determinada situação, quando, por exemplo, digo que “a Joana *se encontra* alegre”. E um terceiro sentido seria relacionado a uma consideração adjudicativa sobre algo, como ao dizer que “sinto que ele *se encontra* em grande perigo” (*Er befindet sich in großer Gefahr*).

Em decorrência da diversidade dos significados do termo *Befindlichkeit*, a sua tradução para a língua portuguesa é variada. Fausto Castilho traduz por *encontrar-se* (em consonância com a tradução por *findingness*, de John Haugeland para o inglês). Marcia Sá Cavalcante, Marco Casanova e Ernildo Stein traduzem por *disposição* (similar ao termo em inglês *disposedness*, proposto por William D Blattner). Irene Borges-Duarte propõe *afetividade* e *disposição afetiva*. Edgar Lyra também propõe o termo *disposição afetiva*. Para o objetivo desse trabalho adotamos o termo disposição afetiva proposto por Irene Borges-Duarte e Edgar Lyra pois este combina tanto o aspecto topológico relativo ao aspecto posicional do “estar no mundo” bem como uma abertura ao “estar de antemão afinado com o que se nos dá e aparece”⁴⁸⁴. Em adição, o termo disposição afetiva indica uma relação direta e central com os conceitos de disposição permanente (ἔξις) e de disposição (διάθεσις) em Aristóteles, fundamentais no seu estudo das paixões.

⁴⁸³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 371. [GA 2:129]

⁴⁸⁴ BORGES-DUARTE, I. “O afecto na análise existencial heideggeriana”. In: *Cultura* [Online], vol. 35, 2016, p. 2.

Para Heidegger, o *Dasein* é um ser-movido pela disposição afetiva. Um movimento que não se refere apenas ao aspecto físico, mas também ao entendimento. No início de 1924, ano do surgimento do termo *Befindlichkeit* e do curso específico sobre os conceitos básicos da filosofia aristotélica, Heidegger indicou a relevância ontológica da afetividade quando, ao analisar o pecado em Lutero, diz que ele não via o pecado como um acúmulo de equívocos, mas como algo que “dirige a nossa visão para o *affectus* [affect], ou seja, para a maneira como o ser humano está disposto [*Gestelltsein*] em relação às coisas, em seu ser deslocado e horrorizado [*Entsetztsein*] pelas coisas que o condiciona”⁴⁸⁵. Heidegger enfatiza nessa passagem, como ao analisar o livro II da *Retórica* de Aristóteles, a relevância do entrelaçamento entre as paixões, a compreensão e as ações dos seres humanos.

A disposição afetiva em Heidegger teria, portanto, relação com as orientações do *Dasein* no mundo na elaboração das significatividades das coisas. Como Heidegger indica, “o conhecer é um modo-de-ser do ser-no-mundo”⁴⁸⁶. Um ser que fala, que escuta e que compreende ao estar em uma disposição afetiva em sua vida fática. Um ser que em um momento pode ficar encolerizado e tomar decisões de forma raivosa ou, em outro momento, encontrar-se de forma amistosa e agir de maneira oposta. As alternâncias dos estados de ânimo sempre ocorrem a partir de uma disposição afetiva prévia de caráter existencial. O entendimento da disposição afetiva em Heidegger depende, portanto, do pressuposto de que somos, *a priori*, seres-no-mundo com diversas possibilidades de estabelecimento de relações com os outros seres humanos e com os demais entes que são sempre mediadas pela questão da afetividade.

Ao ser-no-mundo o *Dasein* tem a sua mobilidade atrelada, portanto, às relações que estabelece com os demais entes por intermédio de sua disposição afetiva, do seu entendimento e da sua linguagem. Esses fundamentos ontológicos não são caixas-estancas que vedam a circulação entre eles, mas são vasos comunicantes que conformam um plexo de significados e estruturam a maneira de ser dos seres humanos. Em sua leitura de Aristóteles, o filósofo alemão indica que o termo grego para atividade, ἐνέργεια, uma das características mais relevantes para

⁴⁸⁵ Texto em inglês: “[Luther] instead directs our view to *affectus* [affect], that is, to the way in which the human being is disposed [*Gestelltsein*] toward things, its being-displaced and horrified [*Entsetztsein*] by things, which comes from its clinging to them.” (HEIDEGGER, M. “The Problem of Sin in Luther”. In: *Becoming Heidegger*, p. 186)

⁴⁸⁶ HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, 2012, p. 191. [GA 2:61]

o caráter de ser do *Dasein*, traz em sua raiz a palavra ἔργον, que denotaria uma preocupação. Essa estaria relacionada ao fato de que em sua existência o *Dasein* tem de agir sempre tendo a possibilidade de vir a se dispersar na imediatidade do cotidiano. Como diz Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, “a maioria dos homens parece estar completamente escravizada e preferir uma vida de animais de pasto. Encontram um sentido aparente para as suas formas de vida”⁴⁸⁷. Estar preocupado é assumir, estando *a priori* em uma disposição afetiva, a responsabilidade pela vida em suas possibilidades e impossibilidades.

Nessa estrutura unitária da existência do *Dasein*, a disposição afetiva é o que apresenta, de imediato, o caráter abissal da vida, tal como se evidencia na análise de Heidegger da angústia⁴⁸⁸. Como ressaltado por Agostinho nas *Confissões*, “no mundo se deseja a felicidade, mas a adversidade é dura”⁴⁸⁹. Em outra obra, o bispo de Hipona indica algo similar ao questionar, de forma angustiada, “como se viverá entre aqueles ou por aqueles que ainda não aprenderam a viver morrendo”⁴⁹⁰. Ao existir o *Dasein* carrega em si o risco de se perder, pois “grande abismo é o homem”⁴⁹¹, sendo que “mais fáceis de contar são seus cabelos que suas paixões e os movimentos de seu coração”⁴⁹². Agostinho ressalta, portanto, a finitude da existência. Heidegger apreende essa interpretação agostiniana ao indicar que o *Dasein*, em sua vida finita fundamentada em uma disposição afetiva, vive tendo a responsabilidade pela sua existência tendo em vista que é um ser que irá perecer.

Agostinho e Aristóteles foram, portanto, companheiros de Heidegger na elaboração do seu conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Agostinho e Aristóteles indicam, para o filósofo alemão, características fundamentais para a interpretação da existência do *Dasein*. O ser humano, em sua finitude, tem em seu ser, como dito pelo bispo de Hipona, a preocupação como fundamento ontológico e sentido fundamental da vida. O ser humano também carrega em seu ser a potência, a atividade e o princípio de movimento ao longo de sua vida, como indicado por Aristóteles. Essas e outras noções serão interpretadas por Martin Heidegger de forma original e irão constituir o seu conceito de disposição afetiva (*Befindlichkeit*).

⁴⁸⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, I, 5, 1095b19 et seq.

⁴⁸⁸ Ver §40 de *Ser e Tempo*.

⁴⁸⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro X, XXVIII, 39.

⁴⁹⁰ AGUSTÍN. “Epístola 137”. In: *Obras Completas de San Agustín*, 1987.

⁴⁹¹ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro IV, XIV, 22.

⁴⁹² AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro IV, XIV, 22.

Analisaremos, a seguir, aspectos centrais relativos à questão da afetividade na leitura do filósofo alemão.

4.2.

A disposição afetiva: os fundamentos ontológicos

O conceito de disposição afetiva tem o seu detalhamento na seção §29 de *Ser e Tempo*. Para Heidegger, ela teria três caracteres ontológicos essenciais. O primeiro seria relativo ao fato de que a disposição afetiva “*abre o Dasein em seu estar lançado e de pronto e no mais das vezes no modo do desviar-se que se esquivava*”⁴⁹³. A disposição afetiva não seria, assim, uma apreensão perceptiva ou um estado de espírito, mas ela indicaria a possibilidade de abertura ou de trancamento do *Dasein* ao mundo. O segundo caráter ontológico indicaria que a disposição afetiva é um modo existencial “*fundamental de abertura com igual originariedade de mundo*”⁴⁹⁴. Ao se encontrar aberto no mundo o mundo também se abre ao *Dasein*. O terceiro caráter ontológico correlaciona os dois anteriores pois “*o mundo já previamente aberto faz que-venha-de-encontro o que há no-interior-do-mundo*”⁴⁹⁵. Assim, a disposição afetiva traz a abertura do *Dasein* ao mundo e o mundo, em sua abertura, traz ao mesmo tempo os entes ao encontro do *Dasein* para que ele elabore as significatividades das coisas.

Dasein e o mundo são, portanto, duas faces da mesma moeda cunhada pela disposição afetiva. Como apontado por Heidegger, a disposição afetiva não somente “*abre o Dasein em seu estar lançado e em sua remissão ao mundo já aberto cada vez com seu ser, mas é ao mesmo tempo o modo-de-ser existencial em que o Dasein se entrega constantemente ao ‘mundo’ e se deixa afetar por ele*”⁴⁹⁶. Ao se encontrar disposto de alguma forma o *Dasein* é, em sua abertura ou trancamento, tomado pelo que vem de encontro no mundo tendo que tomar resoluções. Ele carrega, assim, um

⁴⁹³ Tradução em português: “*abre o Dasein em sua dejectão e de pronto e no mais das vezes no modo do desviar-se que se esquivava*” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 389. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:136]

⁴⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 391. [GA 2:137]

⁴⁹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 391. [GA 2:137]

⁴⁹⁶ Tradução em português: “*abre o Dasein em sua dejectão e em sua remissão ao mundo já aberto cada vez com seu ser, mas é ao mesmo tempo o modo-de-ser existencial em que o Dasein se entrega constantemente ao ‘mundo’ e se deixa afetar por ele*” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 397. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:139]

“peso essencial de seu si mesmo”⁴⁹⁷ em seu ter-de-ser. A disposição afetiva traz, portanto, as medidas de nossa grandeza e de nossa pequenez quando compreendemos o todo que nos envolve como ser-no-mundo.

Heidegger indica que em todo modo de ser do *Dasein* em sua vida fática a disposição afetiva se encontra correlacionada aos fundamentos ontológicos do discurso e da compreensão. Nas palavras de Heidegger, a disposição afetiva e o compreender “são determinados com igual originariedade pelo discurso”⁴⁹⁸. Esse aspecto é retomado por Heidegger em outra passagem de *Ser e Tempo* ao indicar que o discurso é estrutura existencial “de igual originariedade que a [disposição afetiva] e a compreensão”⁴⁹⁹. Décadas após *Ser e Tempo*, ele retoma esse entendimento em *Seminários de Zollikon* ao dizer que “a disposição [afetiva] funda o respectivo bem e mal-estar, sendo, por sua vez, uma vez mais fundada no estar exposto do ser humano ao ente na totalidade”⁵⁰⁰, assim, o estar lançado e a compreensão “compertencem alternadamente em um compertencimento, cuja unidade é determinada por meio da linguagem”⁵⁰¹.

Essas três estruturas existenciais são, para Heidegger, determinantes fundamentais na vida fática do *Dasein*. Ao correlacionar a questão afetiva com a compreensão e com o discurso o filósofo alemão evidencia que todas as significatividades construídas pelo *Dasein* estão estruturadas em um plexo comunicante. Desta forma, ao ser-no-mundo toda compreensão do *Dasein* é desde já afetiva e mediada pela linguagem. No entrelaçamento entre os três fundamentos ontológicos destacados, “o corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós dispõe nosso corresponder. ‘Corresponder’ significa então: ser-disposto (*be-stimmt sein*), *être dis-posé*, a saber, a partir do ser do ente”⁵⁰².

Para Heidegger, o temor, a confiança, a amabilidade, a ira, a calma, a amizade e a inimizade, a vergonha e a desvergonha, a piedade, a indignação, a inveja e a emulação, exemplos de paixões que têm fundamento ontológico e que estão descritas por Aristóteles no livro II da *Retórica*, determinam a possibilidade e o modo de ser do *Dasein* em sua existência. É por intermédio da estrutura existencial

⁴⁹⁷ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 352. [GA 27:330]

⁴⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 381. [GA 2:133]

⁴⁹⁹ Tradução em português: “de igual originariedade que o encontrar-se e o entender” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 453. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:161]

⁵⁰⁰ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 825. [GA 89:182]

⁵⁰¹ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 825. [GA 89:182]

⁵⁰² HEIDEGGER, M. “Que é isto – A filosofia?”. In: *Heidegger*, 1983, pp. 20-1.

da disposição afetiva, que se mostra a cada vez em uma tonalidade afetiva específica de caráter ôntico, que o mundo se abre ao *Dasein* e, assim, as coisas podem vir ao seu encontro. Ao estar disposto estruturalmente no temor, por exemplo, o *Dasein* irá interpretar as coisas que se apresentam no mundo como temíveis. Se, em outro momento, ele se encontrar na disposição da amabilidade, os entes intramundanos que vêm ao seu encontro serão tomados como amáveis pelo *Dasein*.

Ou seja, o *Dasein* sempre se encontra disposto de alguma forma mesmo ao ocorrer uma alteração extrema como, por exemplo, em função de um determinado acontecimento ele muda a sua disposição de amizade para a de inimizade. Em quaisquer casos, as relações que o *Dasein* estabelece com o mundo e com os demais entes serão sempre determinadas estruturalmente pela paixão que o toma de “corpo e alma”, até mesmo quando ele se encontra em uma situação aflitiva. Em relação a esse ponto, Heidegger cita o entendimento de Aristóteles relativo à paixão do medo ao dizer que “com razão, Aristóteles determina o medo como λύπη τις ἢ παραχή, como opressão ou confusão. A opressão força o *Dasein* a voltar ao seu estar lançado, mas de tal maneira que esta precisamente se fecha”⁵⁰³. Nessa disposição afetiva, o *Dasein* na “ocupação (*Besorgen*) que se amedronta salta de próximo em próximo, porque, se esquecendo de si, não *assume* por isso nenhuma possibilidade *determinada*”⁵⁰⁴.

Ao relacionar a disposição afetiva ao estado de ânimo (*Stimmung*) do *Dasein*, ou seja, ao estabelecer o fundamento ontológico e a representação ôntica da afetividade do ser-no-mundo, Heidegger indica que “a disposição afetiva funda-se, por conseguinte, no estar lançado. O estado-de-ânimo representa o modo como sou cada vez primariamente o ente lançado (*geworfene Seiende*)”⁵⁰⁵. Nesse sentido, Heidegger indica que o estado de ânimo não pode ser compreendido como uma experiência “no sujeito que se exalta, fica nervoso ou se dissipa, como a água em uma panela a depender da intensidade de calor”⁵⁰⁶. O estado de ânimo tem como

⁵⁰³ Tradução em português: “com razão, Aristóteles determina o medo como λύπη τις ἢ παραχή, como opressão ou confusão. A opressão força o *Dasein* a voltar a sua dejecção, mas de tal maneira que esta precisamente se fecha” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 929. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:342]

⁵⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 929. [GA 2:342]

⁵⁰⁵ Tradução em português: “o encontrar-se funda-se, por conseguinte, na dejecção. O estado-de-ânimo representa o modo como sou cada vez primariamente o ente dejectado” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 924. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:340]

⁵⁰⁶ Texto em inglês: “in the subject that boil up, simmer, and evaporate, like the water in a cooking pot, depending on the degree of heat” (HEIDEGGER, M. *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, 2009, p. 125) [GA 38:151]

fundamento ontológico a disposição afetiva “que nos transpõe para o todo dos entes, é ela que, a cada vez, circunscreve de forma antecipada a esfera dos entes, como desvelamento e manutenção da abertura aos entes”⁵⁰⁷. Heidegger diz, assim, que “o ser-do-estado-de-ânimo leva o *Dasein* ante seu estar lançado, mas de tal maneira que este não é precisamente reconhecido como tal, mas é muito mais originariamente aberto no ‘como a-gente está’”⁵⁰⁸.

A disposição afetiva não significa, desta forma, uma orientação ao prazer, um direcionamento à felicidade material ou um receituário para uma vida melhor mediante o controle de “sentimentos negativos”. Antes de quaisquer elaborações de processos cognitivos, de racionalizações de sentimentos ou de estabelecimentos de planos, a disposição afetiva nos mostra, de antemão, que algo sempre nos escapa. Por mais que o *Dasein* se sinta seguro ao tomar as suas decisões, e mesmo nos momentos em que ele calcula de forma metódica os próximos passos de sua vida, a abertura decorrente da disposição afetiva faz com que ele se defronte com a incerteza da vida.

Estar em uma disposição afetiva tem relação, portanto, com a responsabilidade pelo sentido da própria vida em sua vinculação com os demais entes intramundanos. Para o filósofo alemão, “na concepção e na interpretação antigas do ser-aí, há uma palavra que, se for compreendida corretamente, expressa da maneira mais originária possível o que temos em vista com a noção de visão de mundo: εὐδαιμονία”⁵⁰⁹. A εὐδαιμονία (*eudaimonia*) significava, na antiguidade grega, uma felicidade relacionada ao bem-estar que, no tempo de Aristóteles, era buscada na vida prática e denominava “o encontrar-se (*Sichbefinden*) do ente na totalidade, a supremacia do ente na totalidade, [enquanto o] εὔ significa encontrar-se e manter-se de maneira correta no interior da supremacia do ente”⁵¹⁰. Como ressaltado por Aristóteles, a compreensão do sentido do ser deveria ser buscada,

⁵⁰⁷ Texto em inglês: “[precisely mood] transposes us into the whole of beings, that each time it first circumscribes the sphere of beings beforehand, as it discloses [*eröffnet*] and keeps open [*offenhält*] the sphere of beings” (HEIDEGGER, M. *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, 2009, p. 125) [GA 38:151]

⁵⁰⁸ Tradução em português: “o ser-do-estado-de-ânimo leva o *Dasein* ante sua dejeção, mas de tal maneira que esta não é precisamente reconhecida como tal, mas é muito mais originariamente aberta no ‘como a-gente está’” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 923. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:339]

⁵⁰⁹ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 398. [GA 27:371-2]

⁵¹⁰ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 398. [GA 27:372]

então, na “possibilidade extrema do próprio si Humano e essa existência é também a mais feliz”⁵¹¹.

4.3.

A abertura do Ser

Em uma das seções iniciais de *Ser e Tempo*, Heidegger assinala a relevância do fundamento da abertura do ser ao dizer que “é próprio desse ente (*Dasein*), com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo”⁵¹². A relevância da abertura do *Dasein* é ressaltada pelo filósofo alemão em passagem de outra obra escrita em período próximo ao de *Ser e Tempo* quando diz que a tarefa a ser perseguida seria reelaborar o percurso “do desvelamento do ser a partir do ente; tal desencobrimento é a tarefa mais radical e mais difícil relativa ao entendimento humano. É uma tarefa nunca trazida ao seu estado puro e, nos dias atuais, é mais incompreendida do que nunca”⁵¹³.

Martin Heidegger indica, assim, que o primeiro passo para a compreensão do problema do ser é distinguir o ente e o ser posto que “o ser do ente não ‘é’ ele mesmo um ente”⁵¹⁴. O filósofo alemão explicita esse entendimento ao dizer que “a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental e que, portanto, o *Dasein* tem a função do ente que deve ser prévia e fundamentalmente *perguntável* em seu ser”⁵¹⁵. Assim, se a compreensão “do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo de que se pergunta, o perguntando, nessa pergunta”⁵¹⁶.

Como indicado, a abertura do ser ocorre mediante esse ente privilegiado, o *Dasein*, sendo esse o ente a ser questionado em relação ao seu desvelamento. Nesse sentido, o filósofo alemão indica que ao ser-no-mundo “o *Dasein* não sai de sua esfera interna, na qual estaria inicialmente encapsulado, mas, por seu modo-de-ser

⁵¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 2017, X, 1, 1178a5 et seq.

⁵¹² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 59. [GA 2:12]

⁵¹³ Texto em inglês: “[we will retread the path] of the uncovering of Being out of beings; such uncovering is the most radical and most difficult task facing human knowledge. It is a task that has never yet been brought to its pure state and today is more misunderstood than perhaps ever before” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, 2008, p. 9) [GA 22:11]

⁵¹⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 43. [GA 2:6]

⁵¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 66. [GA 2:14]

⁵¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 67. [GA 2:14]

primário, ele já está sempre ‘fora’, junto a um ente que vem-de-encontro no mundo já cada vez descoberto”⁵¹⁷. O *Dasein*, em sua vida concreta, tem a sua abertura já estando de antemão no mundo em contato com as coisas. Essa abertura não é teórica, mas pura vivência do *Dasein* fundamentada na disposição afetiva desde seu estar lançado originário.

Essa abertura do ser por intermédio do ente privilegiado tem um sentido duplo. Em uma direção, o *Dasein* mediante a disposição afetiva se abre ao mundo e determina os significados dos entes que vêm ao seu encontro. Em direção contrária, as significatividades elaboradas retornam ao *Dasein* de maneira a determinar o sentido de sua existência. Nas palavras de Heidegger, “ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, a compreensão as põe *diante* de si como aquilo em que seu remeter se move. A compreensão deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas”⁵¹⁸. As relações estabelecidas remetem às significâncias e “na familiaridade com essas relações, o *Dasein* ‘significa’ a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo”⁵¹⁹. Assim, o *Dasein* e os entes que vêm ao seu encontro se conectam nesse espaço de jogo “em que o *Dasein* se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar nós o denominamos significatividade (*Bedeutsamkeit*)”⁵²⁰.

A abertura do ser do *Dasein* é, assim, ancorada na disposição afetiva do *Dasein* em sua vida concreta e histórica. O ser-no-mundo seria em si mesmo, para Heidegger, o ser “iluminado” (*gelichtet*). Ao utilizar esse termo, o filósofo alemão indica que ele seria equivalente ao termo grego ἀλήθεια⁵²¹. Para Heidegger, a verdade (ἀλήθεια) tinha para os gregos “o mesmo significado negativo que, em alemão, por exemplo, ‘*Unvollkommenheit*’ (imperfeição)”⁵²². Mas a imperfeição não indicaria algo puramente negativo. O imperfeito indica que “em relação à perfeição, ele não é como deveria ser”⁵²³. O filósofo alemão diz, então, que a

⁵¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 193. [GA 2:62]

⁵¹⁸ Tradução em português: “ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender as põe diante de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 259. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:87]

⁵¹⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 259. [GA 2:87]

⁵²⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 259. [GA 2:87]

⁵²¹ Nota de rodapé a) em: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 381. [GA 2:133]

⁵²² HEIDEGGER, M. *Platão: o Sofista*, 2012, p. 15. [GA 19:15]

⁵²³ HEIDEGGER, M. *Platão: o Sofista*, 2012, p. 15. [GA 19:15]

verdade seria o “desocultar, colocar aí à vista, à disposição, o que antes estava oculto, encoberto”⁵²⁴. Algo muito similar pode ser lido em Aristóteles quando ele ressalta que “cada coisa possui tanto de verdade (ἀληθείας) quanto possui de ser”⁵²⁵.

Desta forma, o *Dasein* seria, em sua abertura, o ente responsável pela procura da verdade mediante um processo de tentativa de apreensão dos significados das coisas no mundo que fogem a perspectivas simplesmente teóricas. Para Heidegger, “a essência de algo não é em geral previamente encontrada como um fato, mas precisa, uma vez que não se encontra simplesmente presente à vista na esfera do representar e do opinar imediatos, ser *trazida-à-tona*”⁵²⁶. O desvelamento reside “em uma outra abertura que é fundamentalmente primária e que é a abertura à verdade do ser, e, como tal, reside na destruição da relação sujeito-objeto”⁵²⁷. Para o filósofo alemão, “evidentemente o que seja o ser (*Sein*), o ser em si mesmo e o que seja o ser já sempre-aí das coisas, não há equívoco, mas apenas apreensão ou não-apreensão”⁵²⁸.

Heidegger indica em diferentes passagens de *Ser e Tempo* a relação fundamental entre a disposição afetiva e a abertura do ser do *Dasein*. Para Heidegger, o *Dasein* é o “modo correspondente da disposição afetiva”⁵²⁹ e é esse modo que “afeta toda a abertura do ser-em”⁵³⁰. Sobre o fundamento da disposição afetiva, “que pertence à sua essência, o *Dasein* tem um modo-de-ser no qual, em seu estar lançado, ele é posto diante de si e é aberto para si”⁵³¹. A centralidade do caráter da abertura para a existência é ressaltada ao lermos que “o *Dasein* é cotidianamente o seu ‘aí’, o qual é a abertura do ser-no-mundo”⁵³², sendo que o seu estar lançado

⁵²⁴ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 17. [GA 63:11]

⁵²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, α, 1, 993b28 et seq.

⁵²⁶ HEIDEGGER, M. *As Questões Fundamentais da Filosofia: “Problemas” Seletos da “Lógica”*, 2017, p. 123. [GA 45:94]

⁵²⁷ Texto em inglês: “lies in the fundamentally other openness that is primary and is the openness to the truth of being as such; lies in the destruction of the subject-object-relation” (HEIDEGGER, M. *Mindfulness*, 2006, p. 123) [GA 66:145]

⁵²⁸ Texto em inglês: “Clearly whatever is being (*Sein*) in and of itself and whatever is always-already-there – of such things there is no deception but only apprehension or non- apprehension” (HEIDEGGER, M. *Logic: The Question of Truth*, p. 149) [GA 21:176]

⁵²⁹ Tradução em português: “modo correspondente do encontrar-se” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 459. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:162]

⁵³⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 459. [GA 2:162]

⁵³¹ Tradução em português: “que pertence à sua essência, o *Dasein* tem um modo-de-ser no qual, em sua dejeção, ele é posto diante de si e é aberto para si” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 507. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:181]

⁵³² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 493. [GA 2:175]

no mundo “pertence à abertura do ‘aí’ e se desvenda constantemente na disposição afetiva”⁵³³.

A disposição afetiva e a abertura do seu ser são, portanto, fundamentos ontológicos do *Dasein* na temporalidade de sua existência. O problema do tempo deveria ser, assim, “compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempo puros”⁵³⁴. A relação entre o tempo e a abertura do ser do *Dasein* já teria sido, para Heidegger, indicada por Aristóteles e Santo Agostinho. Aristóteles diz que cabe “investigar como o tempo se relaciona com a alma”⁵³⁵, e em Santo Agostinho lemos que “é em ti, espírito (*animus*) meu, que meço o tempo”⁵³⁶. Na interpretação de Heidegger, essas leituras indicariam que “se não houvesse nenhuma alma (ser), não haveria tempo algum”⁵³⁷. Heidegger indica, assim, que ao longo do tempo de sua existência para o *Dasein* o “traço fundamental é sempre o desencobrir, que não pode ser representado como um processo ‘imaneente ao sujeito’”⁵³⁸. A temporalidade da existência tem, portanto, relação com a abertura do ser do *Dasein* constituída pela disposição afetiva.

4.4.

A relação entre o estar-lançado (*Geworfenheit*) e o projeto (*Entwurf*)

Ao estar lançado no mundo a disposição afetiva, como indicado, abre o *Dasein* em suas possibilidades de ser. Nas palavras de Heidegger, o *Dasein* é “de ponta a ponta, uma *possibilidade lançada*. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser-mais-próprio”⁵³⁹. É nesse sentido que Heidegger ressalta o conceito de projeto (*Entwurf*) indicando que o “projetar é o modo-de-ser do *Dasein* em que este

⁵³³ Tradução em português: “pertence à abertura do ‘aí’ e se desvenda constantemente no encontrar-se” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 493. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:175]

⁵³⁴ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 2014, p. 60. [GA 60:65]

⁵³⁵ ARISTÓTELES. *Física*, IV, 223a16 et seq. Texto em inglês: “it is also worth investigating how time is related to the soul” (ARISTOTLE, *Physics*, 2018, p. 84)

⁵³⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, 2020, livro XI, XXVII, 36.

⁵³⁷ HEIDEGGER. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 703. [GA 89:47]

⁵³⁸ HEIDEGGER. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 703. [GA 89:47]

⁵³⁹ Tradução em português: “de ponta a ponta, uma possibilidade dejectada. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre para o poder-ser-mais-próprio” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 409. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:144]

é suas possibilidades como possibilidades”⁵⁴⁰. Assim, o “*Dasein*, enquanto é, já se compreendeu e continua se compreendendo a partir de possibilidades. O caráter-de-projeto da compreensão significa, além disso, que as possibilidades, aquilo em-relação-a-que se projeta, não é ele mesmo tematicamente apreendido”⁵⁴¹.

A vida se realiza, assim, no entrelaçamento entre as possibilidades e o projeto. Existir é um permanente exercício no qual os instantes (*Augenblicke*) em que o *Dasein* consegue “existir de modo completo e essencial não são apenas raros, mas de certo modo constituem um cume estreito sobre o qual só nos mantemos de maneira fugaz”⁵⁴². Para o filósofo alemão, a existência do *Dasein* “é constantemente um ponderar e um ousar, um cair e um levantar, um tomar e um dar – tudo isso não como o resultado e o produto de um entrechoque de entes, mas como o modo de ser do próprio ser-aí”⁵⁴³.

Ao se encontrar lançado no mundo em sua disposição afetiva, o *Dasein* “não é um ente que-se-projeta flutuando-livremente-no-ar, mas, determinado pelo estar lançado como *factum* do ente que ele é, ele já foi cada vez e permanece constantemente entregue à existência pela-qual-responde”⁵⁴⁴. Nesse sentido de seu ser, “como projeção do ser do ente, o projeto assim caracterizado não é, por sua vez, outra coisa senão o deixar-ser o ente, o deixar-ser que estávamos inquirindo. Essa projeção como *deixar-ser* o ente é a ação originária do ser-aí”⁵⁴⁵.

O projeto é, desta forma, para Heidegger, um projeto de ser (*Entwurf von Sein*) em que “sendo *si-mesmo*, o *Dasein* é o ente lançado como *si-mesmo*. Abandonado não por si mesmo, mas em si mesmo, pelo fundamento para ser como este”⁵⁴⁶. Assim, a vida concreta se mostra como uma experiência que revela o sentido de ser

⁵⁴⁰ Tradução em português: “lança diante de si a possibilidade como possibilidade e fazendo-a ser como tal. O entender, como projetar, é o modo-de-ser do *Dasein* em que este é suas possibilidades como possibilidades” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 413. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:145]

⁵⁴¹ Tradução em português: “*Dasein*, enquanto é, já se entendeu e continua se entendendo a partir de possibilidades. O caráter-de-projeto do entender significa, além disso, que as possibilidades, aquilo em-relação-a-que se projeta, não é ele mesmo tematicamente apreendido” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 413. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:145]

⁵⁴² HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 359. [GA 27:336]

⁵⁴³ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 360. [GA 27:336]

⁵⁴⁴ Tradução em português: “ele não é um ente que-se-projeta flutuando-livremente-no-ar, mas, determinado pela dejectação como *factum* do ente que ele é, ele já foi cada vez e permanece constantemente entregue à existência pela-qual-responde” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 757. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:276]

⁵⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 213. [GA 27:199]

⁵⁴⁶ Tradução em português: “sendo *si-mesmo*, o *Dasein* é o ente dejectado como *si-mesmo*. Abandonado não por si mesmo, mas em si mesmo, pelo fundamento para ser como este” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 781. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:285]

em que “o *Dasein* como ser-si-mesmo é, contudo, o *ser* desse fundamento”⁵⁴⁷. Para o filósofo alemão, portanto, ao estar lançado (*Geworfenheit*) em sua existência o *Dasein* se abre ao mundo mediante a disposição afetiva tendo desde já a responsabilidade, mediante a compreensão, pela realização do seu projeto (*Entwurf*) de ser-no-mundo.

4.5.

O cuidado

Em *Ser e Tempo*, Heidegger ressalta a centralidade dos pensamentos de Santo Agostinho e de Aristóteles em sua análise do cuidado (*Sorge*) ao ressaltar que a elaboração desse seu conceito surgiu “em conexão com as tentativas de uma interpretação da antropologia agostiniana – isto é, greco-cristã – referida aos fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles”⁵⁴⁸. O cuidado, para Heidegger, é o sentido relacional fundamental do ser na vida. Sendo de caráter ontológico ele indica o nexos estrutural entre a disposição afetiva, a compreensão e o discurso. Para o filósofo alemão, portanto, o cuidado não significa um estilo de vida metódico ou procedimentos realizados de forma ponderada pelo *Dasein*, mas ele é a “totalidade-estrutural-originária”⁵⁴⁹ de caráter extático que indica tanto o sentido de preocupação do *Dasein* com os outros seres humanos (*Fürsorge*) como a sua ocupação (*Besorgen*) com os entes intramundanos.

Heidegger ressalta aspecto relevante na relação entre o seu conceito de disposição afetiva e o cuidado ao dizer que “a analítica ontológico-fundamental do *Dasein* procura com intenção, imediatamente antes da interpretação unitária da transcendência como ‘cuidado’, elaborar a ‘angústia’ como uma ‘disposição decisiva’”⁵⁵⁰. O fenômeno da angústia “fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do *Dasein*, cujo ser se desvenda como cuidado”⁵⁵¹. É nesse sentido que Heidegger diz ser mediante a angústia que se tem

⁵⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 781. [GA 2:285]

⁵⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 555. [GA 2:199]

⁵⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 541. [GA 2:193]

⁵⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da Metafísica*, 2019, p. 237. [GA 3:237]

⁵⁵¹ Tradução em português: “fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do *Dasein*, cujo ser se desvenda como a preocupação” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 511. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:182]

“uma indicação concreta de que a analítica existencial é conduzida constantemente pela pergunta sobre a possibilidade da compreensão do ser que a desperta”⁵⁵².

A interpretação do cuidado como estrutura existencial do *Dasein* pode parecer estranha à primeira vista posto que em uma compreensão vulgar ele é entendido “unicamente em sentido ôntico, como ‘inquietação’ e ‘aflição’”⁵⁵³. Mas, para Heidegger, ele não é de caráter ôntico ou relativo a atos psicológicos pois “a partir de tais psiquismos nunca se alcança, contudo, a estrutura do cuidado, o ser-no-mundo”⁵⁵⁴. Como indicado, o cuidado deve ser lido “como algo a que o *Dasein* humano pertence durante todo o seu ‘tempo de vida’”⁵⁵⁵ sendo relativo ao “*modo-de-ser* que domina sua *passagem temporal no mundo*”⁵⁵⁶. O filósofo alemão indica a relação dessa estrutura unitária com a sabedoria prática (φρόνησις) em Aristóteles ao dizer que o “*ser-em-cuidado* em relação ao ser-aí tem o seu modo de acordo com a φρόνησις. O ordenamento em sua escolha, o λέγειν, corresponde a esta ‘sabedoria prática’ em relação ao que é um meio termo, algo que evite excesso ou falta”⁵⁵⁷.

Para Heidegger “é somente porque o *Dasein* em si mesmo é cuidado que o mundo é experienciado em seu caráter ameaçador, em sua significação”⁵⁵⁸. Seja em momentos de alegria por conquistas, seja estando amoroso por uma pessoa, seja encolerizado por uma situação adversa ou atemorizado em função de uma ameaça, o cuidado é, desta forma, fundamento permanente do sentido e da maneira de ser do *Dasein*. Ao ser-no-mundo o *Dasein* é um ser-em-cuidado. O cuidado é estrutura existencial que rompe com a objetivação teórica da vida pois, como posto por Heidegger, ele é “um fenômeno fundamental do ser-aí. Trata-se de um fenômeno que não pode ser composto ‘juntando’ elementos teóricos, práticos e emocionais”⁵⁵⁹.

Nas relações que estabelece em sua temporalidade o *Dasein* já se encontra no interior do mundo sendo “um ser que depende do mundo, um ser que tem o sentido

⁵⁵² HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da Metafísica*, 2019, p. 237. [GA 3:237]

⁵⁵³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 549. [GA 2:197]

⁵⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 653. [GA 89:217]

⁵⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 553. [GA 2:198]

⁵⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 553. [GA 2:198]

⁵⁵⁷ Texto em inglês: “Being-in-care about being-there has its mode of sight in φρόνησις. Therefore, λέγειν corresponds with φρόνησις, in relation to which it is μετά” (HEIDEGGER, M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 2009, p. 130) [GA 18:193]

⁵⁵⁸ Texto em inglês: “it is only because Dasein itself is in itself care that the world is experienced in its threatening character, in its meaningfulness” (HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*, 1985, p. 254.) [GA 20:351]

⁵⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, 2013, p. 109. [GA 63:104]

de cuidar, de estar envolvido em cuidar de algo”⁵⁶⁰. O mundo, nesse sentido, “não é encontrado por uma mera visada ou como algo à mão; ao invés, ele é encontrado, primária e constantemente, mediante um ser no cuidado”⁵⁶¹. Assim, em Heidegger lemos que o cuidado “determina o modo-fundamental desse ente, conforme o qual é ele entregue ao mundo”⁵⁶². Em sua existência finita, o cuidado é a estrutura ontológica que permeia o movimento do *Dasein* no mundo em suas ações, inações, aberturas e fechamentos.

Em Heidegger lemos, desta forma, que é na estrutura existencial do cuidado que o ser do *Dasein* é “o próprio fundamento lançado”⁵⁶³. Esse termo indica, portanto, que seja ao estar aflito, amoroso, colérico, amedrontado ou angustiado, o *Dasein* é sempre um ser-em-cuidado ao ser-no-mundo. O cuidado é, assim, conceito ontológico central e, para Heidegger, o determinante da maneira do ser do *Dasein*. Como descrito na fábula de Hyginus recuperada pelo filósofo alemão em *Ser e Tempo*, cabe, então, ao cuidado, o responsável pela forma original do ser humano, ser o guardião e ter a posse do *Dasein* enquanto ele viver e se encontrar habitando o mundo.

4.6.

A disposição afetiva e o enigma da vida

A disposição afetiva tem relação direta com o caráter de enigma da vida. Em sua abertura ao mundo (e no mundo), a disposição afetiva evidencia que a existência do *Dasein* é acompanhada pela iminente possibilidade da ocorrência de riscos, perigos, desvios e mudanças repentinas e inesperadas. Ou seja, a todo momento de sua vida o *Dasein* percorre uma linha tênue que margeia a possibilidade da queda até mesmo quando o *Dasein* acredita ter o controle pleno da situação. Mesmo acreditando se sentir seguro em sua lida diária, e agindo de forma metódica, nada “pode se opor ao dado-de-fato fenomênico de que o estado-de-ânimo põe o *Dasein*

⁵⁶⁰ Texto em inglês: “it addresses itself as it were constantly to a being which is dependent upon the world, a being which has the sense of caring, of being involved in caring about something” (HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*, 1985, p. 254) [GA 20:351]

⁵⁶¹ Texto em inglês: “the world does not meet with a mere looking and staring at something in hand; rather it primarily and constantly meets with a caring being in it” (HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*, 1985, p. 254) [GA 20:350]

⁵⁶² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 555. [GA 2:199]

⁵⁶³ Tradução em português: “o próprio fundamento dejectado” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 779. Tradução ligeiramente modificada) [GA 2:284]

diante do quê do seu ‘aí’, como algo que se lhe defronta com o seu caráter de inexorável enigma”⁵⁶⁴.

A abertura do *Dasein* ao mundo não significa para Heidegger, assim, um conhecimento do que se apresenta, mas ela indica as possibilidades e as impossibilidades do *Dasein* vir a ser. E é “precisamente na mais indiferente e mais inofensiva cotidianidade, [que] o ser do *Dasein*, como ‘aquilo que é e tem de ser isso’, pode arrebentar”⁵⁶⁵. Qualquer determinismo sobre a vida em sua ocorrência é, desta forma, uma espécie de autoilusão. Neste sentido, para o filósofo alemão a compreensão do sentido do ser deveria considerar como premissa inicial “toda a enigmaticidade e plenitude do ser-aí”⁵⁶⁶.

O enigma da vida se relaciona ao fato de que o *Dasein* tem o sentido do seu ser relacionado à existência no mundo. Heidegger indica que enquanto “o animal é pobre de mundo”⁵⁶⁷ o ser humano “é formador de mundo”⁵⁶⁸. Nesse sentido, mediante o fundamento ontológico da disposição afetiva o *Dasein* “juntamente com o mundo vem à tona nesse enigmático ‘enquanto’, o ente *enquanto* ente”⁵⁶⁹. Ao ser lançado no mundo e tendo de elaborar as significatividades das coisas que vêm ao seu encontro, o *Dasein* enxerga as suas possibilidades e as projeta. Em sua mobilidade a vida concreta do *Dasein* é, desta forma, um permanente desafio. O *Dasein* carrega, assim, em sua abertura ao mundo decorrente da disposição afetiva o caráter enigmático de sua existência desde a sua origem até a sua morte.

⁵⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 389. [GA 2:136]

⁵⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2012, p. 385. [GA 2:134]

⁵⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude e Solidão*, 2015, p. 14. [GA 29/30:14]

⁵⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude e Solidão*, 2015, p. 351. [GA 29/30:397]

⁵⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude e Solidão*, 2015, p. 351. [GA 29/30:397]

⁵⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude e Solidão*, 2015, p. 351. [GA 29/30:397]

Considerações Finais

Esse estudo indicou em seu título o tema central: sobre a disposição afetiva (*Befindlichkeit*) em Heidegger. E, em seu sub-título, fez-se referência a dois outros pensadores: Santo Agostinho e Aristóteles. De início, portanto, foram citados três autores: Heidegger, Agostinho e Aristóteles. Três filósofos que têm como características em comum a multiplicidade de obras, a pluralidade de temas abordados, a diversidade de intérpretes e a influência, ao longo da história, dos seus legados ao pensamento filosófico. Mas o que fundamentou a minha escolha do diálogo de Heidegger com Agostinho e Aristóteles para o estudo relativo à questão da afetividade?

O ponto de partida foi a leitura do próprio Martin Heidegger. Em *Ser e Tempo*, sua obra magna de 1927, Heidegger indica que a disposição afetiva é estrutura existencial do *Dasein*, o ser-no-mundo. Para ele, a existência desse ser que se encontra “aí” no mundo já se dá *a priori* em uma determinada paixão de caráter ontológico. É ela que abre o *Dasein* ao mundo e abre o mundo ao *Dasein* desde que ele foi lançado à existência. É a disposição afetiva que estrutura, junto à compreensão e ao discurso, as significatividades das coisas que vêm ao seu encontro e é ela que traz as suas possibilidades de vir-a-ser nesse espaço de jogo denominado de mundo. A disposição afetiva é portanto, para Heidegger, determinante para o sentido do ser.

Ao lermos Heidegger é possível defender a tese de que sem a disposição afetiva a sua ontologia fundamental não estaria completa. Mas, então, dado que a análise tem como tema central o conceito elaborado pelo pensador alemão, quais seriam os motivos para trazer, à companhia de Heidegger, Santo Agostinho e Aristóteles? Em que um pensador da Antiguidade Grega e outro da Idade Média iriam contribuir para compreender um conceito elaborado por um filósofo do contemporâneo? O que Heidegger teria visto em Aristóteles e em Agostinho que o auxiliou em seu estudo relativo à questão da afetividade?

A justificativa de trazer esses filósofos à análise adveio do fato de que o conceito de disposição afetiva em Heidegger teve tanto o seu início como o seu desenvolvimento lastreado no pensamento desses autores. E este foi o desafio do estudo proposto: buscar, em Aristóteles e em Agostinho, indicações das origens do

conceito de disposição afetiva em Heidegger. O solo inicial para a investigação foram as obras de Heidegger prévias à elaboração final do conceito de disposição afetiva em *Ser e Tempo* e as leituras de seus comentadores⁵⁷⁰. Mediante esse ponto de partida foram obtidas as pistas iniciais da influência dos pensamentos do estagirita e do bispo de Hipona no pensamento de Heidegger. Nas diversas leituras realizadas das obras de Heidegger, Agostinho e Aristóteles eram trazidos à luz em temas centrais do percurso analítico heideggeriano.

Nesse caminho de pesquisa, Agostinho se mostrou autor central na transição dos anos 1910 para os anos 1920. No semestre de verão de 1921, Heidegger ministra o curso *Agostinho e o Neoplatonismo*, no qual traça, em detalhes, uma análise fenomenológica do livro X das *Confissões*. Heidegger analisa aspectos como a faticidade da vida, a memória, o *Curare* como sentido fundamental da existência, a moléstia, a tentação e a angústia, temas centrais que irá desenvolver ao longo dos anos 1920 e que serão determinantes na elaboração de sua ontologia fundamental. A influência de Agostinho, será, portanto, de grande relevância nos anos 1920 e irá se mostrar, mesmo que de forma mais ocasional, em escritos após os anos 1930.

A relevância de Aristóteles, por sua vez, é destacada por diferentes intérpretes e evidenciada em diversos escritos de Heidegger. Das cerca de 20 (vinte) obras dos anos 1920 presentes na *Gesamtausgabe*, Aristóteles foi tema central em pelo menos 4 (quatro)⁵⁷¹. Adicionalmente, em *Ser e Tempo* o filósofo grego foi o autor com o maior número de citações. Estudando as obras de Heidegger, mas podendo ter incorrido em omissões, diria que Aristóteles foi citado e analisado em todos os escritos de Heidegger nos anos 1920. Aristóteles, arrisco dizer, talvez tenha sido o pensador que exerceu a maior influência em todo o percurso analítico do filósofo alemão, levantamento que é respaldado pelo próprio Heidegger ao dizer que “o impulso de todo o meu pensamento remonta a uma sentença aristotélica, na qual se diz que o ente se enuncia de muitas maneiras”⁵⁷². Ou quando o filósofo alemão ressalta que, na virada dos anos 1910 para os anos 1920, ele “não conseguia

⁵⁷⁰ Faço um agradecimento à Irene Borges-Duarte. Sem as leituras prévias de seus textos o tema dessa dissertação talvez não surgisse. Devo a ela, portanto, esse estudo, assumindo, para mim, as falhas no percurso.

⁵⁷¹ Em ordem cronológica: GA 61, GA 62, GA 18, e GA 83 (sendo que nessa última junto à Agostinho e à Platão).

⁵⁷² HEIDEGGER. *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 802. [GA 89:155]

abranger, de imediato, que consequências decisivas traria o repetido retorno a Aristóteles”⁵⁷³.

Estão indicadas, portanto, as referências centrais que Agostinho e Aristóteles tiveram em Heidegger nos anos 1920. Mas cumpre ainda retomar o entrelaçamento ou o nexos analítico desses dois autores com o pensamento de Heidegger no estudo aqui proposto relativo à disposição afetiva. Poderíamos dizer que tanto Agostinho como Aristóteles influenciaram Heidegger em sua abordagem relativa à questão da afetividade? As análises desses autores pelo filósofo alemão foram complementares? Heidegger, em suas leituras das obras do filósofo grego e do bispo de Hipona, indicou a proeminência de um desses pensadores na fundamentação de sua noção de afetividade? O autor de *Ser e Tempo* leu esses autores e elaborou, ao término, um conceito próprio de disposição afetiva em sua ontologia fundamental?

O percurso desse estudo procurou demonstrar que as respostas para as quatro perguntas acima são afirmativas. Primeiro, a análise elaborada mostra que tanto Agostinho como Aristóteles foram personagens centrais na elaboração do conceito de disposição afetiva em Heidegger nos anos 1920. Segundo, Heidegger se apropriou, em cada um desses pensadores, de conceitos distintos e fundamentais à consumação do seu projeto final. Terceiro, se a origem do termo *Befindlichkeit* derivou de tradução de passagem de obra de Agostinho, foi em sua leitura singular de Aristóteles que Heidegger deu o contorno final e a fundamentação determinante do seu conceito de disposição afetiva. Quarto, apesar das influências desses dois pensadores, Heidegger elabora um conceito próprio e central para a sua ontologia fundamental.

Em suma, o estudo procurou ressaltar que apesar das referências de Heidegger a esses dois pensadores originais, Agostinho e Aristóteles, a interpretação e o tratamento elaborado por Heidegger da questão da afetividade é, também, original. Ao longo do percurso analítico desse estudo, quanto mais se imergia nas interpretações de Heidegger das obras do estagirita e do bispo de Hipona, mais se fazia aparecer a singularidade do pensamento de Heidegger. Ou seja, Heidegger parece se apropriar das abordagens dos pensadores da Antiguidade Grega e da Idade Média e trazê-las à luz em uma nova forma, de tal maneira que as influências sejam notadas, mas de maneira que tenham de ser desveladas.

⁵⁷³ HEIDEGGER. “Meu Caminho para a Fenomenologia”. In: *Heidegger*, 1983, p. 299. [GA 14:98]

A disposição afetiva é, para Heidegger, como se torna visível em sua leitura singular da paixão (πάθος) em Aristóteles, fundamento ontológico da existência do *Dasein*. É ela que abre o *Dasein* em suas possibilidades e que garante as vias de acesso ao ser. É ela que determina as maneiras de ser desse ser-no-mundo que precisa elaborar as significatividades das coisas que vêm ao seu encontro. A disposição afetiva não é, como já exaustivamente aqui dito, relativa a aspectos psicológicos ou a meros sentimentos que se apresentam na lida diária do *Dasein*. A disposição afetiva é estrutura existencial do *Dasein* no mundo ao longo de toda a sua vivência.

A vida é, para Heidegger, uma permanente questão que não apresenta soluções objetivas ou “racionais”. Para o filósofo alemão não existe um mundo interior e um mundo exterior ao *Dasein* pois ele já se encontra desde a sua origem no interior do mundo e aberto pela disposição afetiva. Assim, seja quando está feliz ou quando está triste, encolerizado ou sereno, angustiado ou entediado, confiante ou atemorizado, a disposição afetiva é estrutura existencial do *Dasein*. A originalidade de Heidegger reside, enfim, em sua interpretação da questão da afetividade de forma diversa à compreensão que operava no binômio sujeito-objeto.

A disposição afetiva nos apresenta tanto as possibilidades como as impossibilidades do *Dasein* em sua existência. Na concepção singular de Heidegger, ela rompe com a ideia predominante na Modernidade da proeminência de um sujeito dotado de razão que compreende objetivamente as coisas e que se acha em pleno controle de quaisquer situações. Ela demonstra, portanto, a permanente insegurança da vida e nos apresenta ao risco de, em nossa existência, nos perdermos. A disposição afetiva em Heidegger, em sua relação com o pensamento de Agostinho e em sua leitura singular de Aristóteles, indica que a vida é um enigma. Viver é *encontrar-se* sempre e de forma ininterrupta disposto afetivamente. Ou, usando o termo aristotélico, viver é uma *paixão*. Algo simples e, ao mesmo tempo, complicado.

Bibliografia

Obras de Martin Heidegger

Textos de Martin Heidegger na *Gesamtausgabe*:

Obras editadas ao cuidado de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. *Gesamtausgabe* [GA]. As obras da *Gesamtausgabe* são citadas seguindo a ordem numérica e com as correspondentes edições utilizadas (traduções na língua portuguesa ou na língua inglesa):

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* [GA2]. Ed. bilíngue. Tradução e Organização de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Kant e o Problema da Metafísica* [GA3]. Tradução de Alexandre Franco de Sá & Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____. “On The Essence and Concept of Φύσις in Aristotle's Physics B, I”. In: *Pathmarks* [GA9], pp. 183-230. Tradução de Thomas Sheehan. Cambridge, 1998.

_____. “Que é isto – A filosofia?” [GA11]. In: *Heidegger*, pp. 8-24. Coleção Os pensadores. Tradução, Introdução e Notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. “Meu Caminho para a Fenomenologia” [GA14]. In: *Heidegger*, pp. 295-302. Coleção Os pensadores. Tradução, Introdução e Notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Introduction to Phenomenological Research* [GA17]. Tradução de Daniel O. Dahlstrom. Bloomington, Indiana University Press, 2005.

_____. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy* [GA18]. Tradução de Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

_____. *Platão: o Sofista* [GA19]. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *History of the Concept of Time: Prolegomena* [GA20]. Tradução de Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1985.

_____. *Logic: The Question of Truth* [GA21]. Tradução e Edição de Thomas Sheehan. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

_____. *Basic Concepts of Ancient Philosophy* [GA22]. Tradução de Richard Rojcewiz. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

_____. *The Basic Problems of Phenomenology* [GA24]. Tradução de A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

_____. *Introdução à Filosofia* [GA27]. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão* [GA29/30]. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia* [GA31]. Tradução de de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3: On the Essence and Actuality of Force* [GA33]. Tradução de Walter Brogan e Peter Warnek. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

_____. *Logic as the Question Concerning the Essence of Language* [GA38]. Tradução de Wanda Torres Gregory e Yvonne Unna. New York: State University of New York Press, 2009.

_____. *Introduction to Metaphysics* [GA40]. Tradução de Gregory Fried e Richard Polt. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.

_____. *As Questões Fundamentais da Filosofia: “Problemas” Seletos da “Lógica”* [GA45]. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

_____. *Fenomenologia da Vida Religiosa* [GA60]. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica* [GA61]. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation” [GA62]. In: *Man and World*, 25, pp. 355-393. Tradução de Michael Baur. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

_____. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade* [GA63]. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *O Conceito de Tempo* [GA64]. Ed. bilíngue. Prólogo, Tradução e Notas de Irene-Borges Duarte. Lisboa: Fim de Século, 2008.

_____. *Mindfulness* [GA66]. Tradução de Parvis Emad e Thomas Kalary. London: Bloomsbury, 2006.

_____. *Seminários de Zollikon* [GA89]. Organizado por Peter Trawny; Traduzido por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

Textos de Martin Heidegger em outras publicações:

HEIDEGGER, M. “La pregunta por el ser”. In: *Revista de Filosofia (UIA)*, n. 23, pp. 7-17. Tradução de Ángel Xolocotzi. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003.

_____. “The Problem of Sin in Luther”. In: *Becoming Heidegger*, pp. 183-191. Edição de Theodore Kisiel e Thomas Sheehan. Seattle: Noesis Press, Ltd., 2010.

Obras de Aristóteles:

Obras citadas com as suas correspondentes edições utilizadas (traduções na língua portuguesa ou na língua inglesa):

ARISTÓTELES. “As Partes dos Animais. Livro I”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v.9. Tradução e Comentários de Lucas Angioni. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - Unicamp, 1999.

_____. *Categorias*. Ed. bilíngue. Tradução, Introdução e Notas de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

_____. *Da Interpretação*. Ed. bilíngue. Tradução e Comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *De Anima*. Apresentação, Tradução e Notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Ética a Eudemo*. Tradução, Textos Adicionais e Notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2015.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Forense, 2017.

_____. *Física I-II*. Prefácio, Introdução, Tradução e Comentários de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Metafísica*. Ed. bilingue. Texto Grego com Tradução e Comentário de Giovanni Reale; Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Retórica*. Prefácio e Introdução de Manuel Alexandre Júnior; Tradução e Notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ARISTOTLE. *Magna Moralia*. Tradução de W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1915.

_____. *Physics*. Introdução, Notas e Tradução do Texto Grego de C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2018.

Obras de Santo Agostinho:

Obras citadas com as suas correspondentes edições utilizadas (traduções na língua portuguesa, na língua espanhola ou na língua inglesa):

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Rio de Janeiro: Petra, 2020.

_____. *Patrística: Comentários aos Salmos – Volume 9/3: Salmos 101-150*. São Paulo: Paulus, 1998.

AGUSTÍN. *Obras Completas de San Agustín*. Edição bilingue. Tradução, Introdução e Notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987.

AUGUSTINE. *Sermons*. NY: New City Press, 1990.

Bibliografia adicional

AUBENQUE, P. *O Problema do Ser em Aristóteles: Ensaio sobre a Problemática Aristotélica*. Tradução e Revisão Técnica de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. “Sur la définition aristotélicienne de la colère”. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 147, pp. 300-317. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1957.

BORGES-DUARTE, I. “O afecto na análise existencial heideggeriana”. In: *Cultura* [Online], vol. 35| 2016. URL: <http://journals.openedition.org/cultura/2603>.

BROGAN, W. *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. NY: State University of New York Press, Albany, 2005.

BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma Biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 13ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

DARWIN, C. *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais*. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HAN, B-C. *El corazón de Heidegger*. Tradução para a língua espanhola de Alberto Ciria. Barcelona: Herder Editorial, 2021.

KAHN, C. *A Arte e o Pensamento de Heráclito*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, Ltd., 1993

LYRA, E. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no Século 21*. São Paulo: Edições 70, 2021.

MCNEILL, W. *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. NY: State University of New York Press, Albany, 1999.

PÖGGELER, O. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SHEEHAN, T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2015.

VOLPI, F. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.