

## Nostalgia como *Grundbefindlichkeit*. Para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice

Nostalgia as *Grundbefindlichkeit*. Towards a Heideggerian study  
on the existentiality of elderliness

SANDRO SENA  
(Universidade Federal de Pernambuco)

**Resumo:** Seguindo de perto as análises heideggerianas do fenômeno do tédio na preleção “Conceitos fundamentais da metafísica. Mundo. Finitude. Solidão.” assim como da angústia em outras obras de sua autoria, o presente escrito elabora uma interpretação da nostalgia como uma tonalidade *fundamental* de humor, que consiste no primeiro passo para a (re)construção de um conceito ontológico-existencial de memória, o qual, por sua vez, desempenhará um papel importante no contexto de reflexão acerca do sentido ontológico-existencial da velhice em particular e do poder-ser etário em geral.

**Palavras Chave:** nostalgia, tédio, angústia, memória, velhice

**Abstract:** Following closely the Heideggerian analysis of the phenomena of boredom in the lecture “The fundamental concepts of metaphysics. World. Finitude. Solitude.” as well as of angst in his other works, the following essay elaborates an interpretation of nostalgia as a fundamental mood attunement, that constitutes the first step to the (re)construction of an ontological-existential concept of memory, which, in its turn, will play a key role towards the reflection on the ontological-existential meaning of elderliness, in particular, and on the age-related ability-to-be in general.

**Keywords:** nostalgia, boredom, angst, memory, elderliness

Também a história ainda não é o tempo, nem o é, tampouco, a evolução. Ambas designam uma sequência. Tempo é um estado, o elemento vital, a chama em que vive a salamandra da alma humana.

ANDREI TARKOVSKI, *O tempo selado*

## 1. Gertrud octogenária ou o vigor da recordação

Ao décimo sexto dia do mês de março de 1856 nascia Gertrud Kempf. Exatos oitenta anos depois, à aniversariante seria dedicado um belo discurso de felicitações, redigido pelo seu à época já afamado sobrinho, o filósofo Martin Heidegger. Das recordações de infância do pensador – um retorno pleno de afeto ao jardim bem cuidado de um outrora por ele frequentado austero edifício de escola primária na província de *Göggingen*, onde tia Gertrud trabalhara durante décadas –, nasce uma reflexão acerca da essência da velhice, da sua própria lei e da sua própria verdade, acerca da envergadura de cada idade, acerca da possibilidade do amadurecimento: “Há coisas para as quais nós somos abertos (*offen*) apenas com 15 e 18 anos e há coisas, por sua vez, que para apreendê-las e dominá-las se deve precisamente ter 40 ou 50 anos. E assim há coisas, que pela primeira vez em anos avançados nos são presenteadas.” (GA 16, pp. 343-344). A abertura, o “aí” em si mesmo iluminado constituído de compreensão, tonalidade de humor e fala, poderia não exibir, pois, a monocromia glacial das estruturas universais apriorísticas de compleição pura, transcendental, irradiando, por assim dizer, corações e intensidades várias, as quais revelam, avivam, empalidecem ou encobrem possibilidades de ser no mundo em consonância com *temporadas* ou, como se costuma dizer, “fases da vida”, aquelas que tecem o “todo” de cada existente “entre” os seus confins ontológico-existenciais: o extremo sido do meu nascimento e o futuro extremo da minha morte. Contudo, o ser-aí não passa: “‘Enquanto’ existe faticamente, o ser-aí nunca é passado, porém sempre já sido no sentido de ‘eu *sou*-sido’. E ele só pode ser sido na medida em que ele é. Em contrapartida, chamamos passado o ente que não é mais presente. Por isso, existindo, o ser-aí jamais pode ser constatado como um fato que surge e passa ‘com o tempo’ e aos poucos se torna passado.” (SZ, p. 328). E sendo assim dos fatos tão diferente, o ente que existe “[...] não preenche um trecho e trajeto ‘da vida’ de alguma maneira já presentes através das fases de suas realidades momentâneas, mas *se ex-tende a si mesmo* de tal modo, que o seu próprio ser é constituído, antes de tudo, como *ex-tensão (Erstreckung)*.” (SZ, p. 374). Esses dois enunciados, que figuram entre os mais contraintuitivos da analítica existencial do ser-aí a respeito do tempo que nos é dado *ser*, arrastam consigo para a obscuridade o sentido ontológico do trânsito pelas idades de um ente assim existencialmente entre fins *ex-tendido*. O seu acontecer temporal e o *movimento existencial* das variações do seu acontecimento nunca são reais e o conjunto das suas “etapas” não abriga uma conexão de realidades sitiadas pelo não-ser (-presente) anterior a um ponto-início e posterior a um ponto-fim – limites da duração de uma entidade, a cujo ser, presença constante, pertence o *suster-se* “no interior” do tempo infinito por um naco finito de tempo. O existente não é *no* tempo nem no seu todo nem nas suas “partes”, fossem essas do todo pedaços independente-concretos ou momentos dependente-abstratos.<sup>1</sup> Compreendida de modo rigorosamente existencial, se deve inclusive afirmar, que a *ex-tensão* temporal do ser-aí nem mesmo teve início e jamais terá fim. E, no entanto, isso não significa que ele seja eterno, mas que, *existencialmente* finito, o seu fim ele o *é*, e ele é o seu fim já tendo início, ou melhor, já *sendo* o seu início. Ou seja, “O ser-aí fático existe nascido e nascido ele também já morre no sentido de ser para a morte. Ambos os ‘fins’ e o seu ‘entre’ *são* na medida em que o ser-aí existe faticamente [...]” (SZ, p. 374):

Sempre me questionam, e na maior parte das vezes no sentido de uma objeção, por que, na investigação do ser-aí, eu ponho em questão apenas a morte e não também o nascimento. Eu procedo assim justamente por não pensar, que o nascimento é o outro fim do ser-aí, que poderia e deveria ser tratado no interior da mesma problemática que a morte [...] É verdade que, frente ao *factum* do nascimento – o qual, de certo modo, não está simplesmente atrás de nós –, vale o seguinte: qualquer coisa que de início nos pareça ser o que fomos em primeiro lugar, é aquilo que no conhecimento vem depois. Nós devemos necessariamente vir de volta para o nascimento, porém isso não é uma simples inversão do ser para a morte (GA 27, p. 124).

<sup>1</sup> Cf. Husserl, 1968, pp. 225-298.

- 1) *Sendo a um só tempo* os próprios “fins” na forma do “entre”, entre nascimento e morte de um ente que existe não há oposição. Os seus limites ontológicos são *o mesmo*. Por conseguinte, “A essência do nascimento do ente humano só é pensável desde a essência da morte.” (GA 97, p. 372)<sup>2</sup> No entanto, “Nós interpretamos a mesmidade (*Selbigkeit*) enquanto comum-pertencimento (*Zusammgehörigkeit*).” (GA 11, p. 36), não identidade. Em outros termos: a morte é o futuro mais próprio *do* ser-nascido e o ser-nascido é o sido mais próprio *do* ser-para-a-morte; se o meu nascimento é um *factum* de essência mortal, a minha morte é uma *possibilidade* de essência natal. Essencialmente natalina, a possibilidade da impossibilidade da existência, esse poder que constitui tão intimamente o ser do ser-aí, é, pois, o seu futuro mais antigo. Ora, na medida em que o ainda-não (fim) pertencente à existência é d’antanho, logo, em seu teor ontológico-estrutural pleno, ser finito não diz apenas “ser para o fim”; enquanto ex-tensão, ser-no-mundo é *ser-nascido-para-o-fim*;
- 2) *Sendo a um só tempo* os próprios “fins” na forma do “entre”, entre nascimento e morte de um ente que existe não há distância. Dos seus limites ontológicos, o ser-aí nada dista. A sua eira é a sua beira. Para a ex-tensão existencial não há, portanto, medida possível. Antes, é na “[...] ex-tensão extática da temporalidade, estranha a qualquer continuidade de um algo presente [...]” (SZ, pp. 423-424), que se formam os horizontes para a medição do tempo com o qual o ser-aí haverá de contar em suas ocupações e para a formalização teórica extrema deste “levar em conta”: o conceito de tempo enquanto o numerável no movimento.<sup>3</sup> Ora, uma vez que a estância do ser-aí não perfaz um *continuum* intratemporal, cada uma das suas *temporadas* não podem ser de tempo, espaços. E por esse motivo não apenas são incaptáveis via analogias geométricas, além de cognitivamente irrepresentáveis são proposicionalmente inafiguráveis, o que vale, a propósito, para tudo que *existe*, o que certamente não é o caso, para “tudo que é o caso”.

Malgrado o existente não ser fato nem coisa, suas estruturas ontológicas permanecem fenomenológico-hermeneuticamente dizíveis sob condições discursivas singulares, entre as quais se destaca a renúncia ao uso categorial de expressões conceituais, coerente com uma inusitada recusa da “natureza” teórica da filosofia, assumindo que “Todas as afirmações sobre o ser do ser-aí, todos os enunciados sobre o tempo, todos os enunciados dentro da problemática da temporalidade, têm [...] o caráter da indicação: eles somente indicam ser-aí.” (GA 21, p. 410). Esse “somente” quase trai contentamento diante da consciência do “[...] que pode ser expresso por proposições [...] e do que não pode ser expresso por proposições, mas apenas mostrado [...]” (Wittgenstein, 1980, p. 252). Porém o ser-aí pode, sim, expressar conceitualmente o seu próprio ser, e indicá-lo formalmente é justamente o jeito de dizer *somente* ele adequado para conceituar esse ente, cujo modo de ser é existência. Aliás, “[...] caso as senhoras e os senhores ainda não tenham percebido, não se trata de levarem para casa uma definição [...], mas de aprenderem a se movimentar nas profundezas do ser-aí.” (GA 29/30, p. 198).<sup>4</sup> A subversão hermenêutica da fenomenologia não nos prometia entregar saber teórico-filosófico, mas orientação.<sup>5</sup>

De fato, algumas poucas placas-conceito componentes do *croquis* ontológico traçado pela cartografia fenomenológica formal-indicativa sinalizam certas vias e direções da existência, pelas quais podemos adentrar e transitar relativamente bem orientados na região agreste da velhice, e o faz, como já visto, interditando o acesso por aquela antiga estrada de mão única,

<sup>2</sup> Cf. também GA 23, p. 140: “A simesmidade do si-mesmo se determina a partir da relação existencial com nascimento e morte. Ambos podem ficar velados, então o si mesmo não se apropria de si, ele é impróprio. Mas ele também pode existir propriamente.”

<sup>3</sup> Cf. SZ, p. 421.

<sup>4</sup> Omito aqui a expressão “do tédio”, pois essa sentença se aplica a todos os conceitos ontológico-existenciais.

<sup>5</sup> Sobre a forte tendência anti-teórica da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, cf. Sena, 2012.

sem começo e sem fim, a estrada infinta do tempo “físico”, através da qual todos os entes finitos têm de passar. Pois fim também “tem” o ser-aí. Contudo, o ser-aí não passa. Por isso a interpretação existencial das idades desenvolvida sob a égide da temporalidade extática tem de poder arrancar a infância, a juventude e a velhice do interior do tempo, não para colocá-las fora dele, evidente, mas para mostrá-las como fenômenos em si mesmos temporais, isto é, como modos de *ser-tempo*. Em termos heideggerianos, isso significa que *temporadas* são estruturas existenciais. Porém “[...] as estruturas do ser-aí, a própria temporalidade, não são algo assim como uma armação rígida constantemente disponível para uma possível entidade simplesmente dada, mas são, de acordo com seu sentido mais próprio, possibilidades de o ser-aí ser, e apenas isso.” (GA 29/30, p. 414). Possibilidade existencial integrante do diversificado complexo ontológico ser-no-mundo é, por conseguinte, o *poder-ser etário*.

Os entes que vivem, os que são apenas aí presentes, os utensílios e os consistentes, por razões distintas, pois distintos são os seus modos de ser, não têm idades, ou melhor, eles não *são* as “idades” que têm, posto que o resultado de um virtual cômputo das suas respectivas durações intratemporais poderá variar do átimo à eternidade. Apenas os entes propriamente temporais, isto é, os que *são* tempo, se determinam ontologicamente por *temporadas*. Enquanto determinações existenciais, porém, *temporadas* nunca são propriedades, mas possibilidades de ser, que cada ser-aí é e, de um modo ou de outro, ele tem de ser. E assim sendo, ele poderá ôntico-existencialmente até “perdê-las”, o que ontológico-existencialmente significa o mesmo que sê-las no modo da privação, tal como a criança vitimada pela violência ou pelo abandono parentais pode ser privativamente o seu próprio poder-ser infantil, e o jovem excessivamente acanhado, conturbado e aflito pelo temor, pode ser privativamente o seu próprio poder-ser juvenil. Quer se seja de modo positivo quer se seja de modo privativo, o ser-aí é a tal ponto encarregado de ser quem ele mesmo é e pode ser – pois ser (existência) é a sua carga –, que possibilidades ontológico-existenciais “[...] exigem dele, a cada vez, uma tomada de posição.” (GA 27, p. 338), motivo pelo qual ele pode *ser para* o poder-ser das suas *temporadas* existenciais existencialmente mal posicionado na mais exasperante confusão. De forma que “[...] pertence à sabedoria da vida, nós não misturarmos as envergaduras particulares de cada idade, porém que as reconhecamos e as distingamos claramente. Somente quem é capaz disso tem a força para poder de fato *envelhecer* – e somente quem pode *envelhecer* no tempo certo, pode também *ser* velho.” (GA 16, p. 344), escreve Heidegger a sua tia Gertrud octogenária, dissolvendo aquela peculiar contradição celebrizada por Cícero,<sup>6</sup> residente no anelo de todos nós pela longevidade, pois o lamento “universal” pela velhice descansaria sobre a incompreensão da essência existencial da idade avançada: “Quem quer *vir a ser* velho, pensa a velhice apenas como o *prolongamento* da juventude e da época úbere; e quando se *é* velho, se toma a velhice somente como a *perda* de tudo isso. Esquece-se, assim, que a velhice possui a sua própria lei e a sua própria verdade e que isso vale para todas as idades da vida.” (o grifo é meu) (GA 16, p. 343). A determinação heideggeriana da verdade existencial (abertura) da velhice, como de hábito, inverterá o entendimento habitual, exercitando uma vez mais aquele maneirismo anamorfótico revelado por Ernildo Stein, cuja “[...] particularidade é a torção e a distorção provocativa e chocante da ordem tradicional.” (1996, p. 33); “Certamente, se diz que a velhice nos torna esquecidos. Porém nós esquecemos apenas o indiferente e o inessencial – conquanto se torna livre um espaço de jogo para o essencial, autêntico e simples, que a vida exigiu e concedeu. O vigor da recordação (*Erinnerung*) – isso é o distintivo da velhice.” (GA 16, p. 343). A mesma distinção sugerida em um outro escrito da mesma espécie, lido na noite de 8 de julho do ano de 1939 para felicitar o amigo médico Theophil Rees pela entrada nos seus cinquenta anos de idade:

<sup>6</sup> Cf. Cícero, 1999, p. 9: “Todos os homens desejam alcançá-la, mas, ao ficarem velhos, se lamentam. Eis aí a inconseqüência da estupidez!”

E de repente – como se tudo se reunisse a um só golpe em um único instante – se está diante do quinquagésimo aniversário de nascimento. Os próximos e os amigos se preparam para festejar esse dia. Por quê? Apenas por que é um hábito e o número “50”, enquanto número, é precisamente a metade de “uma centena”? [...] O número – e também o número “50” – é aparentemente algo externo e acidental. Contudo a palavra de um dos maiores pensadores alemães nos assinala outra coisa. Leibniz diz: *Si Deus cauculat, fit mundus*. Quando Deus calcula – pensa em número e medida – um mundo se faz. E se nós pensamos o número “50” como medida de história de vida, também para nós o mundo se faz de novo. Firmamos este dia com o número “50” para o instante de início da recordação autêntica (GA 16, p. 353).

Ou seja, para o instante de início do autêntico envelhecimento, já que, “Se autêntica, cada fase de uma vida humana tem o seu próprio jeito consentâneo. Cabe a nós encontrar o talhe que lhe pertence.” (GA 16, p. 436), reiteraria Heidegger exatamente uma década mais tarde, em meio à leitura de um discurso redigido para a celebração do sexagésimo aniversário do mesmo amigo Teophil. Distinto de outras *temporadas* ontológico-existenciais pelo “patrimônio da recordação essencial” (GA 16, p. 344), o poder-ser etário da velhice, estrutura constituinte do ser do ser-aí, apresenta, pois, a *têmpera* de uma *abertura memorial*.

De forma ampla, sem aspirações teóricas, como convém a esse tipo de expressão literária, mas talvez também à fenomenologia hermenêutica, a caracterização da possibilidade de ser-velho pelo patrimônio da recordação autêntica (e o esquecimento do inessencial), vinculada à posição, segundo a qual cada “etapa da vida” consiste num jeito próprio de ser-no-mundo, se repetiria em quase todos os discursos de Heidegger dedicados a familiares e amigos íntimos por ocasião de seus aniversários de nascimento. Escassos e dispersos, outros fragmentos sobre o assunto podem ser encontrados nesses assistemáticos escritos comemorativos citados e demais congêneres, os quais serão explorados em momento oportuno. Porém se podemos considerar que a invariância desses “argumentos” é o indício de que uma legítima meditação filosófica os sustenta, então o orador, ao elidir das suas apreciações acerca dessa idade as faltas e as carências que a ela tão costumeiramente são associadas, como a defasagem, o definhamento ou o desgaste próprios dos entes que passam, “submetidos” ao tempo que lhes carcome o ser, não o faz por indulgência presunçosa para com os mais velhos ou conformidade ao ambiente festivo, mas porque “O esclarecimento ontológico do ‘contexto vital’, ou seja, da ex-tensão, movimentação e permanência específicas do ser-aí, deve ser posto no horizonte da constituição temporal desse ente. A mobilidade da existência não é movimento de algo simplesmente dado. Ela se determina pela ex-tensão do ser-aí.” (SZ, pp. 374-375).

Ser e tempo... e movimento! O ente, cujo modo de ser é *manualidade* passa; o utensílio, em seu passar intratemporal *defasa*, devém inútil, até, por fim, chegar ao fim: a *obsolescência*. O ente, cujo modo de ser é *vida* passa; o animal, em seu passar intratemporal *definha*, devém inapto, até, por fim, chegar ao fim: a *falência*. O ente, cujo modo de ser é *presentidade* passa; a coisa, em seu passar intratemporal *desgasta*, devém ruína, até, por fim, chegar ao fim: a *ausência*. Contudo, o ser-aí não passa. O ente, cujo modo de ser é *existência* se ex-tende a si mesmo entre fins; o *ser-aí*, em seu ex-tender-se temporal, nunca defasa, definha ou desgasta, mas *envelhece*, devém *recordação* jamais chegando ao fim; e não poderá chegar *até* o fim porque, existindo de fato finitamente, o seu fim ele sempre o é, uma vez que, em seu ser, é nascido para o fim.

Para a elaboração do sentido ontológico-temporal da velhice, é portanto evidente, que “Acerca da memória e do recordar, se deve dizer o que é e por que causa se produz e a que parte da *psyché* pertence esse *páthos*.” (Aristóteles, *Mem.*, 449b5-9), mas isso através da perspectiva outorgada pela analítica existencial do ser-aí. Se levarmos os fenômenos da recordação e do esquecimento à posição prévia da existencialidade pode tornar compreensível como esses determinam a essência da velhice, *temporada* na qual, de fato, fenômenos memoriais sobrelezem como em nenhuma das outras idades da existência, então deve subsistir na própria estrutura

ontológico-existencial da memória uma conexão com as demais possibilidades etárias, porquanto, sim,

A retrospectiva pertence à velhice. Todavia há uma diferença se ela alcança somente o passado ou o *sido*. O passado *não é* mais. Se nos aferramos a ele, navegamos à deriva na nulidade. O *sido*, porém, é o que se recolheu na essência e assim ainda *é* e por isso será. *Se prestarmos atenção ao sido, nós nos encontramos em meio àquilo, que sempre de novo permeia imperante cada estágio decisivo da vida.* (o grifo é meu) (GA 16, p. 474),

leria Heidegger em meados do mês de setembro do ano de 1951, alinhando as suas próprias recordações de juventude em discurso para homenagear o aniversariante sexagenário e amigo de longa data, o farmacêutico Bruno Leiner Hebelhof, com o qual encetara amizade fraterna quando ainda estudantes da mesma classe no ginásio humanístico de *Konstanz*. Ao fim e ao cabo, fosse nossa “[...] memória do já ocorrido” (*Mem.*, 449b15-16) *apenas*, como a define Aristóteles, razão teria o então octogenário Norberto Bobbio, ao afirmar que “O tempo do velho é o passado, [e dirá ele...] o mundo do passado é aquele no qual, recorrendo a nossas lembranças, podemos buscar refúgio dentro de nós mesmos, debruçar-nos sobre nós mesmos e nele reconstruir a nossa identidade.” (1997, pp. 53-54). Contudo, o ser-*aí* não passa.

## 2. Madeleine dominical ou a *Grundbefindlichkeit* da nostalgia

Nas manhãs de domingo antes da missa em *Combray*, o pequeno Marcel se dirigia ao quarto de sua tia Léonie para lhe dar bom-dia, ocasião em que ganhava um pedacinho de madeleine embebido em infusão de chá ou de tília. Sida a infância, passado o bolinho, esse jaz esquecido – seu sabor, cor, forma e textura, como quase tudo do ser-no-mundo infantil ao qual pertence. Anos mais tarde, no momento mesmo em que um gole de chá misturava-se aos farelos de madeleine sobre a sua língua, disse o agora adulto: “estremeci”,

atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem noção de sua causa. Esse prazer logo me tornara indiferente às vicissitudes da vida, inofensivos seus desastres, ilusória sua brevidade, tal como o faz o amor, enchendo-me de uma preciosa essência: ou, antes, essa essência não estava em mim, era eu mesmo. Cessava de me sentir medíocre, contingente, mortal. De onde me teria vindo aquela poderosa alegria? Senti que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza. De onde vinha? Que significava? (Proust, 2006, p. 39).

A narração proustiana da busca de Marcel pela *origem* e *sentido* de uma comoção que tem parentesco com o amor que se é como se é a própria essência, portanto origem e sentido de uma *Befindlichkeit*, formaria a passagem mais célebre dos sete volumes da obra “Em busca do tempo perdido”. “O que nós indicamos *ontologicamente* com o termo *Befindlichkeit*, é *onticamente* o mais conhecido e cotidiano: a afinação, o ser-afinado.” (SZ, p. 134). Enquanto determinação ontológico-existencial, “Uma afinação é um modo [...] no sentido de uma melodia, que não paira sobre o assim chamado ser simplesmente dado próprio do ente humano, mas que dá o tom para esse ser, isto é, que afina e determina o tipo e o como do seu ser.” (GA 29/30, p. 101).

Ouvindo atentamente o seu próprio ser-*aí* assim inabitualmente afinado, Marcel ressaltará, numa visada fenomenológica genuína, alguns aspectos da tonalidade de humor despertada pelo sabor da mistura esquecida, e curiosamente o fará sem sequer uma vez nomeá-la: a nostalgia – um impulso para ser por toda parte em casa, como a caracteriza Novalis em sua definição da filosofia, da qual Heidegger se serve para introduzir a pergunta pela constituição existencial da metafísica e pela existencialidade dos seus conceitos fundamentais: mundo, finitude, solidão. Logo não uma *Befindlichkeit* qualquer, porém uma *fundamental*, “Ao fim e ao cabo, o que Novalis chama *nostalgia* é a *Grundstimmung do filosofar*.” (GA 29/30, p. 12).

Apesar de qualificada com o termo “*Grund*”, termo que expressa o seu pertencimento a mesma estirpe privilegiada de humores à qual pertence a angústia analisada detalhadamente poucos anos antes no tratado “Ser e tempo”,<sup>7</sup> a *Grundbefindlichkeit* da nostalgia não encontrará em nenhum lugar da obra heideggeriana uma descrição e interpretação fenomenológicas que a sua distinção poderia reivindicar. Como “[...] não há apenas uma, porém várias” (GA 29/30, p. 89) tonalidades fundamentais de humor, a *Grundstimmung* do tédio assumiria, na preleção de inverno de 1929/30, “Os conceitos fundamentais da metafísica”, a função metodológica de fenômeno-guia para uma elaboração dos caracteres ontológico-temporais do ser-aí, que agora não tanto visava a preparar o solo para colocar solidamente a questão pelo sentido do ser em geral, mas para, “[...] através do movimento de radicalização e universalização, levar a ontologia a uma transformação nela latente. Aí se realiza a viragem, na qual se transforma em metontologia.” (GA 26, p. 201) – investigação que interpela o ser temporal do ser-aí desde a perspectiva do seu vínculo ao ente no todo, do caráter *finito* desse vínculo e da *singularização*, que na vinculação finita à totalidade do ente *acontece*. Por quais motivos a nostalgia, com a qual Heidegger introduziu as perguntas metafísicas pela essência e unidade de mundo, finitude e solidão, foi logo abandonada, cedendo lugar ao tédio na transformação metontológica da ontologia, não se sabe. Entretanto, “[...] se essas questões são realmente metafísicas, elas devem se deixar elaborar a partir de qualquer tonalidade fundamental de humor [...]” (GA 29/30, p. 269). Qualquer uma que, assim como o tédio profundo e “A angústia originária[,] pode irromper a qualquer momento no ser-aí. Ela não precisa despertar através de um acontecimento inabitual. À profundidade de seu imperar corresponde a insignificância do que pode provocá-la.” (GA 9, p. 118) Por exemplo, uma madeleine.

Sobre com o quê e pelo quê o ser-aí de Marcel se nostalgie, a origem da sua nostalgia, ele não dispunha de nenhum saber, contudo ele bem sabia, ou melhor, bem sentia “que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza.” De fato, não era, pois formalmente, quer dizer, como em qualquer tonalidade *fundamental* de humor, com o quê e pelo quê o ser-aí se nostalgie não é isto ou aquilo determinado, que vem ao seu encontro no âmbito das ocupações e solitudes cotidianas: o ente intramundano. *O ser-aí se nostalgie com e pelo próprio ser-no-mundo*. Retirado do contexto da descrição heideggeriana da angústia, esse enunciado fenomenológico, ou seja, formal-indicativo, cuja função será sempre restrita a nos tornar atentos para determinados conteúdos modais experienciáveis na existência fática, minha e ocasional, e a nos orientar na possível tarefa de elaborar uma compreensão explícita do sentido de tais conteúdos,<sup>8</sup> expressa não mais que uma das características ontológicas básicas, que fazem fundamental uma tonalidade fundamental de humor. Enquanto ponto de partida, esta indicação formal nada nos diz acerca do sentido específico da abertura de humor nostálgica, nada do modo peculiar como, afinado segundo o tom dessa *Grundstimmung*, que “[...] não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’, mas se ergue enquanto modo de ser-no-mundo desde ele mesmo.” (SZ, p. 136), se abre no ser-aí e para o ser-aí, o ser-no-mundo quem ele mesmo é. Afinal, tão distinto do angustiar-se é o profundo entediar-se, quanto ambos são distintos do nostalgiar-se. Inconfundíveis entre si, esses modos privilegiados de abertura, no entanto, são fácil e constantemente confundidos pela compreensão e interpretação cotidianas com as tonalidades *não* fundamentais de humor que lhes são aparentadas, respectivamente, o temor, o tédio superficial e a saudade. Essa confusão tem a sua própria necessidade. Heidegger a tratou como um fenômeno positivo e a sua positividade não nos deve escapar na presente tentativa de interpretação fenomenológico-existencial dessa tonalidade de humor. Deve-se mostrar que a transcendência “infinita” da nostalgia – compreendida por Marcel quando, ao saborear os farelos do bolinho madeleine, rapidamente se

<sup>7</sup> Cf. SZ, § 40.

<sup>8</sup> Cf. nota n. 5

lhes tornaram indiferentes as vicissitudes da vida, inofensivos seus desastres, ilusória sua brevidade –, não deixa espaço para o ser-aí *doer pelo que não é mais presente*, antes o dispendo numa “poderosa alegria” com e pelo seu próprio ser-no-mundo; alegria de ser-sido, na qual se prepara, sem pedir nada da estranheza da angústia e da serenidade vazia do tédio, o instante em que o ser-aí singularizado arreda pé do “seu” hoje para ser o seu próprio tempo; para ser, a um só tempo, o seu futuro e o seu “passado” essenciais, os quais, só, só ele é. Perguntar pelo *como* desse acontecimento metafísico é colocar o problema do sentido ontológico-temporal da *Grundbefindlichkeit* da nostalgia.

Aproximemo-nos, então, do sentido próprio desta tonalidade fundamental de humor, reconstruindo parte do mapa fenomenológico-hermenêutico legado por Heidegger, que fixou placas de sinalização para transitarmos na região “afetiva” da existência, de forma que, orientados, possamos nos dirigir sem ziguezagues até um ponto dessa região, desde o qual se poderá avistar a mesma paisagem que Proust avistou desde um outro ponto, ao qual chegou seguindo as orientações do mapa filosófico legado por Bergson: uma paisagem ontológica iluminada pelo tempo, na qual se vê o rio da nostalgia desaguando no oceano da memória.

*Befindlichkeit*: encontrar-se em meio ao ente enquanto tal *na totalidade*. Um dos movimentos mais surpreendentes da analítica existencial do ser-aí consistiu naquela demonstração fenomenológica dos três momentos estruturais da possibilidade ontológica de encontrar-se afinado, seja num tom *fundamental ou não*:

- 1) O encontro primário, elementar, de si mesmo enquanto ente que é, que existe *de fato*, não se cumpre por meio de uma constatação observadora de algo que está apenas aí presente, a consciência do “eu” na medida em que auto-dado na evidência. A faticidade do ser-aí é primordialmente aberta na abertura dos humores; “*ego cogito, ego sum*”, a primeira verdade metafísica conquistada por Descartes, dá lugar a uma verdade existencial mais originária que a certeza de ser via consciência de si: *eu (me) sinto, eu sou*: “Ente com caráter de ser-aí é seu aí no modo em que ele, expressamente ou não, já sempre se encontra em seu ser-lançado. Na *Befindlichkeit* o ser-aí é sempre levado para diante dele mesmo, ele já sempre se encontrou, não enquanto um encontro de si perceptivo, mas enquanto um encontrar-se afinado.” (SZ, p. 135);
- 2) Com a abertura da própria faticidade, a totalidade do ente é aberta num modo da *Befindlichkeit*: “A *Stimmung* já sempre abriu o ser-no-mundo como um todo [...], não remete, a princípio, a algo psíquico, não é um estado interior, que então se exterioriza de modo enigmático e colore as coisas e pessoas. Ela é um modo existencial fundamental de *abertura co-originária* de mundo, co-existente e existência [...]” (SZ, p. 137);
- 3) Aquele fenômeno da mais alta relevância para toda tradição filosófica ontológica, epistemológica ou moral, a *afeição*, será interpretado como uma possibilidade “regulada” pela abertura dos humores. Levado à posição prévia da existencialidade, o tradicional caráter passivo da sensibilidade a estímulos externos surge como modo de *descoberta afetiva* do ente intramundano. Em virtude da *Befindlichkeit*, que já abriu o ente na totalidade (mundo e o próprio ser-aí em seu ser-lançado), se estabelece uma ligação humorada com “as coisas”, pelas quais *ele sentir-se-á afetado*; “[...] porque os ‘sentidos’ pertencem ontologicamente a um ente, que possui o tipo de ser do ser-no-mundo tonalmente afinado, eles podem ser ‘tocados’ e ‘ter sensibilidade para’, de maneira que o que toca se mostre na afeição.” (SZ, p. 137).

É essa tripla constituição ontológica da tonalidade de humor, que a torna o fundamento de outra possibilidade de ser do ser-aí, na qual deve ser visto o fenômeno existencial decisivo para diferir um tom fundamental de um não-fundamental: “A *Befindlichkeit* não apenas abre o ser-aí

em seu ser-lançado e ser-concernente ao mundo já sempre aberto com o seu ser; ela mesma é o modo existencial, no qual ele se entrega ao ‘mundo’, se deixa por ele tocar de tal maneira, que o ser-aí, de certo modo, se esquia dele mesmo.” (SZ, p. 139).

A possibilidade ontológica da esquia, cuja constituição existencial seria evidenciada pouco depois no parágrafo 38 de “Ser e tempo”, fora introduzida naquela descrição do primeiro momento estrutural da tonalidade de humor (a abertura do ser-de-fato do ser-aí), para apresentar o fenômeno da faticidade de uma maneira, que não encontraria paralelo na tradição filosófica. A sua extravagância não consistiria apenas em ser aberta pelos humores, e não pela consciência. Essa, inclusive, é cega para a faticidade do ser-aí, porque só tem olhos para ver um ente e os caracteres ontológicos (categorias) de um ente, cujo modo de ser é *Vorhandenheit*. O ser-de-fato *existencial*, necessariamente refratário às possibilidades de abertura da consciência, “[...] não é a fatualidade do *factum brutum* de um ente simplesmente dado, mas um caractere ontológico do ser-aí assumido na existência, embora, de início, despistado.” (SZ, p. 135). Esse “que-é” aberto na afinação, de início no modo de um desvio que se esquia desse ser, revela que o ser-aí é ontologicamente *entregue a si mesmo* para ser o ente quem ele é e já assumiu esse ser de qualquer maneira. Por isso, “A expressão ser-lançado deve significar a *faticidade do encargo*.” (SZ, p. 135). Heidegger viu no ser-de-fato do *existente* um fenômeno ontológico ainda mais elementar que “pertencimento à história”, “encarnação do sujeito”, ou qualquer coisa do gênero historicista. Entregue a si mesmo para ser esse ente quem ele mesmo sempre é e tem de ser, existindo lançado, o ser-aí *se antecede em seu poder-ser*:

[...] por este poder-ser, que justamente cada ser-aí é enquanto ser-aí, ele já sempre se decidiu de tal ou qual maneira; ou desde ele mesmo, isto é, propriamente, ou através de uma renúncia de tal possibilidade ou através de um ainda não ser maduro para uma tal decisão – ser-aí é entregue a ele mesmo em seu ter de ser. Entregue – isso quer dizer: já-em, já ser-adiante, já junto ao mundo, jamais um ente simplesmente dado, mas possibilidade já sempre decidida de um modo ou de outro. O ser-aí já é sempre anterior ao que, de fato, a cada vez ele é (GA 21, p. 414).

Da mesma forma que a expressão existencial “poder-ser” não diz ser *adiante de si mesmo*, pertencendo antes ao ser deste si-mesmo ser-adiante (futuro) – existencialidade, faticidade não diz ser *anterior a si mesmo*, mas constituir o ser deste si-mesmo uma anterioridade extática (ser-sido). Noutra ocasião,<sup>9</sup> sustentei ser esse anteceder-se o caráter apriorístico do ser do ser-aí, um *a priori existencial* e, assim, *a priori existencialmente transcendental*, pois o ser-antecedente é um momento estrutural da própria transcendência enquanto ser-no-mundo. O ser-aí é transcendental (isto é, existe) e apriorístico (isto é, de fato) *em seu ser*; aprioridade e transcendentalidade invisíveis para a *Transzendentalphilosophie*, quer concebida como determinação de fundamentos da inteligibilidade ou como modo de justificação. O apriorismo existencial genuíno, “*Apriori da faticidade*” (GA 21, p. 414), não diz respeito a “condições de possibilidade”. Ele expressa um caráter extático-temporal, o *já ser* desse ente, que ontologicamente se relaciona e comporta com o seu ser, com a sua existência, enquanto a sua possibilidade mais própria, e isso nos modos da propriedade, impropriedade ou indiferença modal. E uma vez que ser-entregue a si mesmo para ser quem é, constitui justamente o fato existencial primária e exclusivamente aberto no modo de abertura da *Befindlichkeit* (de início no modo de um desvio), não é acidental que Heidegger tenha visto na *Gewesenheit* o sentido temporal das tonalidades de humor. É porque se antecede (faticidade) *em sua existência* (poder-ser), que o ser-aí pode do seu ser se desviar e, “[...] na maioria das vezes, se desvia ôntico-existencialmente do ser aberto na afinação; isso quer dizer, ontológico-existencialmente: naquilo para que tal afinação não se volta, o ser-aí é desentranhado no aí em seu ser-entregue. Na esquia ela mesma, o aí é aberto.” (SZ, p. 135).

<sup>9</sup> Sobre o apriorismo existencial, Cf. Sena, 2015.

“Na maioria das vezes”, “de início”, ou seja, não necessariamente, não sempre. Permanece, portanto, a possibilidade de o ser-aí não se desviar do “ser-entregue” aberto em *toda* afinação. Se tal esquiva somente se dá numa tonalidade de humor, na medida em que ela abriu simultaneamente faticidade, mundo e portanto a rota de fuga para o ente intramundano que o toca e ao qual se abandona, então será igualmente numa tonalidade de humor, que o ser-aí, se encontrando em meio ao ente na totalidade, porém tocado por todo o ente de uma maneira (insignificância ou indiferença) que para ele se veja impedido de fugir, será levado “[...] pela primeira vez em toda a sua nudez até ele mesmo enquanto o si-mesmo que é aí e que assumiu o seu ser-aí. Para quê? Para sê-lo.” (GA 29/30, p. 89). As tonalidades de humor que nos desnudam desse modo são as *Grundbefindlichkeiten*.

Chegamos, pois, no ponto da região “afetiva” da existência, desde o qual se poderá avistar a estrutura ontológica e o sentido temporal da nostalgia, para encontrar nela um caminho que possa nos levar ao fenômeno da memória sem perder de vista a sua existencialidade. As descrições e interpretações heideggerianas das tonalidades fundamentais de humor da angústia e do tédio profundo dão o apoio para extrair *via contraste* o conteúdo fenomenal próprio da nostalgia, a especificidade do seu modo de abertura. O primeiro contraste reside na tendência dessa *Befindlichkeit* para adormecer e permanecer dormente:

Bebo um segundo gole que me traz um pouco menos que o segundo. É tempo de parar, parece que está diminuindo a virtude da bebida. É claro que a verdade que procuro não está nela, mas em mim. A bebida a despertou, mas não a conhece, e só o que pode fazer é repetir indefinidamente, cada vez com menos força, esse mesmo testemunho que não sei interpretar e que quero tornar a solicitar-lhe daqui a um instante e encontrar intato à minha disposição, para um esclarecimento decisivo. [...] E recomeço a me perguntar qual poderia ser esse estado desconhecido, que não trazia nenhuma prova lógica, mas a evidência de sua felicidade, de sua realidade ante a qual as outras se desvaneciam. Quero tentar fazê-lo reaparecer. Retrocedo pelo pensamento ao instante em que tomei a primeira colherada de chá. Encontro o mesmo estado, sem nenhuma luz nova. Peço a meu espírito um esforço mais, que me traga outra vez a sensação fugitiva. E para que nada quebre o impulso com que ele vai procurar captá-la, afasto todo obstáculo, toda ideia estranha, abrigo meus ouvidos e minha atenção contra os rumores da peça vizinha. Mas sentindo que meu espírito se fatiga sem resultado, forço-o, pelo contrário, a aceitar essa distração que eu lhe recusava, a pensar em outra coisa, a refazer-se antes de uma tentativa suprema. Depois, por segunda vez, faço o vácuo diante dele, torno a apresentar-lhe o sabor ainda recente daquele primeiro gole e sinto estremecer em mim qualquer coisa que se desloca, que desejaria elevar-se, qualquer coisa que teriam desancorado, a uma grande profundidade; não sei o que seja, mas aquilo sobe lentamente; sinto a resistência e ouço o rumor das distâncias atravessadas (Proust, 2006, p. 39-40).

Apesar dessa tendência, assim como a angústia, assim como o tédio profundo, a nostalgia precisa de quase nada para despertar no ser-aí. No mais das vezes, é com a descoberta sensível das coisas, que ela inesperadamente abre os olhos para quase de imediato voltar a dormir. Considerado somente o caráter intratemporal de sua “vivência psíquica”, a ocorrência é rara e a duração é ínfima, talvez a mais efêmera das tonalidades de humor. Para que o ser-aí se ressinta dessa brevidade e se empenhe em redespertá-la e mantê-la acordada, não é necessário ter como meta demorar-se junto a ela para compreender a sua origem e o seu sentido, como Marcel, como nós. A “evidência de sua felicidade, de sua realidade, ante a qual as outras se desvaneciam”, já é motivo para, em geral sem sucesso, protegê-la contra o adormecimento desde o princípio pressentido como iminente. Do ponto de vista ôntico-existencial, a *Grundbefindlichkeit* da nostalgia é *querida*.

Todas as estudiosas e todos os estudiosos da ontologia fundamental muito bem sabem o quanto esse enunciado soa contraditório se nos aferrarmos às “regras” existenciais estabelecidas na interpretação heideggeriana do ser e estrutura ontológica das afinações. À primeira vista, *querer* manter desperta uma tonalidade fundamental de humor parece ser incompatível com o que ela dá a compreender. Por exemplo: sobre o tédio profundo, “Nós ‘sabemos’ – num estranho saber – que ele pode voltar a qualquer instante. Então ele já está aí. Nós o afugentamos. Nós o colocamos *para*

*dormir*. Não queremos saber dele [...], quer dizer, nós não queremos deixá-lo ficar acordado.” (GA 29/30, p. 118). E o ser-aí afugenta a sua vigília, porque não quer a *serenidade vazia* que o *oprime* na impiedosa *indiferença*, com que o ente na totalidade o toca. Sobre a angústia, nós “sabemos” – num estranho saber – que ela “[...] está aí. Ela apenas dorme. Essa angústia originária, na maioria das vezes, é sufocada [...]” (GA 9, p. 117). E o ser-aí sufoca o seu alento, porque não quer a *estranheza* que o *estremece* na impiedosa *insignificância*, com que o ente na totalidade o toca. Ambos os não-quereres e todo possível não querer deixar ficar acordada uma tonalidade fundamental de humor, se traduzem num único: o ser-aí não quer perder a *familiaridade* do próprio ser-no-mundo cotidiano impessoal. Aberto humoradamente em meio ao ente na totalidade, ele quer *se sentir em casa*. Sob esse não-querer que unifica todo empenho em afugentar e sufocar o que ameaça o existente com a perda da familiaridade, se oculta um não-querer ainda mais radical: não querer dar ouvidos ao que a angústia e o tédio profundo, singularizando o ser-aí, o *obrigam* a ouvir, dizendo silenciosamente que a existência é *sua*; que ele é um ente, a cujo ser pertence ser-entregue a si mesmo para ser. Aquele “estranho saber” ao qual Heidegger se refere, é a abertura da possibilidade de existir *propriamente*. É dessa *compreensão*, isto é, de um determinado poder-ser no mundo, que o ser-aí não quer nem saber.

Assim como a angústia, assim como o tédio profundo, a nostalgia já está aí. Ela apenas dorme. Uma vez desperta, não a afugentamos, não a sufocamos, não a colocamos para dormir. Nós queremos deixá-la ficar acordada e sempre nos esforçamos por isso. Nós queremos saber dela. E isso certamente porque o ser-aí quer ser tomado por aquela “poderosa alegria” que só essa *Grundbefindlichkeit* lhe presenteia ao afinar-lhe o ser-no-mundo. No entanto, é altamente questionável, se se poderia de fato qualificar como *fundamental* uma tonalidade de humor, cuja “evidência de sua felicidade, de sua realidade, ante a qual as outras se desvaneciam” a torna tão querida. O seu caráter afetivo em nada se assemelha, e mesmo se opõe à dolorosa claridade noturna da revelação do *nada* ou do *vazio* que se forma em meio ao ente que se *recusa na totalidade* ao ser-aí angustiado ou profundamente entediado. O simples fato de querermos deixá-la ficar acordada sugere não se dar na nostalgia o acontecimento metafísico da unidade de mundo, finitude e singularização. Ou talvez seria dado ao ser-aí a possibilidade de ser exposto a sua própria verdade existencial sem estremeçamento e estranheza, sem inquietação e opressão, sem dor?

Nostalgia, a gente não se sente estranho como quando angustiado, nem se sente serenamente vazio como quando profundamente entediado. Nostalgia, a gente se sente “por toda a parte em casa”. Mas se é precisamente de um *não sentir-se em casa* que o ser-aí foge constantemente, se refugiando no “mundo”, ganhando o ente intramundano para tentar remediar a sua acosmia original, então o sentir-se em casa que caracteriza a abertura da nostalgia – se ela realmente é uma tonalidade fundamental de humor –, não pode significar a *familiaridade tranquila* característica do ser-no-mundo diário, no qual cada existente, via de regra, joga o jogo do si-mesmo público impessoal, existência imprópria. Enquanto uma *Befindlichkeit* fundamental, igualmente fundamental tem de ser o sentir-se “por toda a parte em casa” do ser-aí nostálgico. A nostalgia é um modo insigne de abertura, que abre o ente enquanto tal na totalidade não como um todo de coisas maximamente familiares. Nostalgia é a *Grundstimmung* que abre mundo no tom da *intimidade*.

Nem tudo o que me é familiar me é íntimo. Mas ser íntimo não é ser *demasiado* familiar. Intimidade e familiaridade são possibilidades de ser-no-mundo estruturalmente distintas e implicam modos distintos de relação com os entes intramundanos. Essa distinção aparece nos seus respectivos modos privativos. Com a perda da familiaridade, o ser-aí se sente necessariamente estranho. Com a perda da intimidade não acontece o mesmo. Se essa desvanesce – não importa por quais motivos e meios –, tudo continua sendo familiar, pois ausência de intimidade não traz perturbação alguma para a circunvisão conjuntural do ser-junto-a utensílios, para a solicitude “convivencial” do ser-com os outros e para a compreensão existencial das possibilidades de si mesmo. Familiaridade também não se transformará desde ela mesma em intimidade. O que

significa ser-íntimo, então? A princípio, se dirá que íntimo é o ente: é minha companheira, com a qual existo na intimidade da minha casa, lugar íntimo, no qual recebo minhas amigas íntimas e meus amigos íntimos. Íntimos são todos os meus lugares, minha universidade, minha cidade, minha região nordeste, assim como a natureza animada e inanimada das águas, das matas e dos céus, na qual estão engastados os meus lugares sociais. Íntimo é o meu trabalho, a possibilidade de ser no mundo, a qual escolhi livremente ser. O que é íntimo é *meu*. E no entanto, ser-íntimo significa ser-meu num sentido particular. Decerto tais entidades e possibilidade existenciária não são minhas no sentido de posse e propriedade. Os outros, livres como são, não os possuo, bem como não é propriedade minha a *minha* universidade, pública como ela ainda é. Ser professor de filosofia, qualquer ser-aí pode ser. E mesmo as minhas posses, os utensílios, podem ser íntimos sem que a sua posse possa ser o fundamento da minha intimidade junto a eles. Ser-meu o ente dessa maneira, diz muito mais do meu pertencimento a todas as “coisas” que me pertencem. Os entes e as possibilidades aos quais pertencço, as “coisas” íntimas, são aquelas “coisas” às quais subordinei o *meu* próprio ser-aí, sempre meu, *para sê-lo sem perdê-lo*.

Rigorosamente, porém, intimidade e familiaridade não constituem o ser das coisas e das possibilidades existenciárias. Já “Na primeira indicação fenomenal da constituição fundamental do ser-aí [...], o ser-em foi determinado como estar habituado a..., ser-familiar com... Este caráter do ser-em tornou-se então concretamente visível através da publicidade cotidiana do impessoal, que traz consigo a auto-segurança tranquila, o evidente ‘estar-em-casa’ [...]” (SZ, p. 188-189). Na medida em que possibilidades ontológico-existenciais, ser-familiar e ser-íntimo não são ditos dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo, mas do próprio ser-aí enquanto *ser-em* um mundo, no qual ele familiar ou íntimo(poética?)mente habita com os outros existentes e junto-a entes intramundanos, o que a cada vez inclui uma determinada compreensão de ser: 1) o que é íntimo ou familiar não é o utensílio, mas o mundo, no qual o ser-aí é como ele é, sendo-junto-a utensílios. Sendo-em um mundo familiar, o ser-aí descobre o ente enquanto útil, ele compreende pré-ontologicamente o seu ser no modo da *manualidade*; sendo-em um mundo íntimo, descobre o ente enquanto fiável, compreende pré-ontologicamente o seu ser no modo da *fiabilidade*;<sup>10</sup> 2) o que é íntimo ou familiar não é o outro, mas o mundo, no qual o ser-aí é como ele é, sendo-com os outros. Sendo-em um mundo familiar, o ser-aí descobre o ente enquanto “aí-comigo”, ele compreende pré-ontologicamente o seu ser no modo da *co-existência*; sendo-em um mundo íntimo, descobre o ente enquanto fiel, compreende pré-ontologicamente o seu ser no modo da *fidelidade*; 3) o que é íntimo ou familiar não é o poder-ser existenciário, mas o mundo, no qual o ser-aí é como ele é, sendo um si-mesmo. Sendo-em um mundo familiar, o ser-aí se abre como esse ente quem ele mesmo é desde uma *possibilidade atribuída*, ele compreende pré-ontologicamente o seu próprio ser no modo da *existência imprópria*; sendo-em um mundo íntimo, se abre como o ente quem ele mesmo é desde uma *possibilidade escolhida*, compreende pré-ontologicamente o seu próprio ser no modo da *existência própria*. Ao outro fiel, ao utensílio fiável, à possibilidade de si mesmo escolhida, o ser-aí pertence em sentido segundo; primariamente pertencente é o ser-aí a um *mundo* aberto no modo do ser-em como intimidade. Familiar de “seu” mundo, o si-mesmo impessoal, na típica segurança e tranquilidade com que se conduz entre as “suas” coisas e as “suas” possibilidades, é o “seu” próprio aí sem-teto e sem-terra, despossuído em meio a posses e propriedades. Apenas no modo existencial da intimidade, no modo do pertencimento ontológico-existencial ao ente enquanto tal na totalidade, o ser-aí conquista *assentamento*, o *ethos* enquanto morada no sentido *de acolho, não de refúgio*.

Compreendendo o fenômeno da intimidade em sua referência à habitação e ao pertencimento, o ser-aí cotidiano elegeu como o seu protótipo a “intimidade do lar”. Enquanto compreensão ambígua, inclinada para a aparência, interpreta, porém, o íntimo enquanto “esfera privada”. A

<sup>10</sup> O conceito ontológico-categorial de fiabilidade (*Verlässlichkeit*), o ser do utensílio, ausente em “Ser e tempo”, surgirá no ensaio “A origem da obra de arte”, Cf. GA 5, 19-20.

privacidade, um poder ser-com hoje tendente ao desaparecimento; um poder ser-com, cuja superfluidade tem sido alardeada sob as justificativas políticas mais cínicas, nada é senão *contraposição impessoal* ao público impessoal e sua tendência para ver e tagarelar; com este mantém uma relação de dependência ontológica. O ser-aí privado *permanece familiar*, tão medianamente compreensível e “habitável” por qualquer um, pelo “ninguém” que também *se é* na “esfera privada”, que a possibilidade da sua violação é constante; ele se vê permanentemente ameaçado pelo co-existente e pelo si-mesmo, cada dia mais tentado à exposição na internet. A intimidade, inviolável porque nunca precisou se trancafiar, inexponível porque nunca precisou se esconder, se sustém a si mesma e está além das possibilidades de ser e de domínio da existência imprópria, seja em sua forma positiva ou privativa. *Para o ser-aí impessoal, tudo é familiar, porém nada é íntimo*. E mesmo quando a intimidade se insinua aqui e acolá na existência, ela logo desvanesce e submerge na aparência do maximamente familiar – a atmosfera das práticas cotidianas, que reveste o ser-no-mundo com a névoa da monotonia, obscurecendo o ser-pertencente que só na intimidade reluz.

O ser-aí consiste nessa pertença. E do ser-íntimo que ele extrai consistência. Inconsistente é o existente, cuja intimidade foi *esquecida*. Num estudo posterior, do qual este é uma preparação, se poderá ver que Heidegger traçou alguns esboços da estrutura do esquecimento ordinário enquanto uma *relação de ser* com as coisas, já anunciada em “Ser e tempo”: “Mesmo o esquecimento de algo, no qual aparentemente foi aniquilada qualquer relação ontológica com o que antes era conhecido, deve ser concebido como uma modificação do ser-em originário, e do mesmo modo todo engano e todo erro.” (SZ, p. 62). Nestes esboços, certamente será considerada a diferença estrutural entre a possibilidade de esquecer o ente quem o ser-aí mesmo é enquanto *sido*, e a possibilidade de esquecer o ente que ele mesmo não é, o ente intramundano que *passou*. Contudo, omitirá poder ser esse último utensílio, vivente, coisa, co-existente... Introduzir a noção de “modos de ser” (e, portanto, a noção de compreensão de ser) no problema da memória, será de grande importância para a construção fenomenológica do seu conceito existencial. Porém, em termos formais, seja o que ou quem for, e seja qual for a sua modalidade ontológica, o ente esquecido se apresenta, se “mostra” de certo modo, no modo do *encobrimento*. Como tudo o que concerne à existência e aos seus poderes, o fenômeno da memória concerne à verdade e à não-verdade ontológicas. Como possibilidade existencial de início e na maior parte das vezes esquecida, a intimidade se mostra velada, comparecendo em *sua* aparência. *A mera aparência, a não-verdade do ser-íntimo é o ser-familiar*, o modo de ser-em, no qual o ser-aí é como um si-mesmo, junto a entes e com outros sem pertencer a si, a nada e a ninguém.

A afirmação acima destacada e todas as anteriores que levaram até ela pretendem conceber a origem da familiaridade cotidiana enquanto modo de ser-em. Propor a intimidade como essa origem e, ademais, lançando mão de um conceito ainda não esclarecido de memória, obviamente não pode se apoiar na descrição heideggeriana do mesmo fenômeno, tal qual a encontramos exposta na analítica existencial de “Ser e tempo”:

A fuga decadente no estar-em-casa (*Zuhause*) da publicidade é fuga do não-estar-em-casa (*Unzuhause*), isto é, do desterro (*Unheimlichkeit*) que reside no ser-aí enquanto lançado, ser-no-mundo entregue a ele mesmo em seu ser. Esse desterro persegue constantemente o ser-aí e ameaça a sua perdição cotidiana no impessoal mesmo que de forma inexpressa [...] O ser-no-mundo familiar e tranquilo é um modus do desterro do ser-aí, não o contrário. *O não-estar-em-casa deve ser concebido ontológico-existencialmente como o fenômeno mais originário* (SZ, p. 189).

Elas encontram apoio num discreto deslocamento da perspectiva adotada por Heidegger anos mais tarde para descrevê-lo, deslocamento que não nega a condição originária do desterro ontológico-existencial, oculto para o ser-aí mesmo e só revelado quando a gente se sente estranho, angustiados. No ensaio “A origem da obra de arte”, o conceito existencial de familiaridade será desenvolvido sem nenhuma referência ao fenômeno da fuga através do

exemplo do desvanecimento de um modo de ser não-existencial, que constituiria a essência plena do par de sapatos pintado por Van Gogh. Precisamente o modo de ser proposto como compreendido, se intimidade dá fundamento para o ser-junto-ao ente: a *Verlässlichkeit*, a *fiabilidade*:

O ser-utensílio do utensílio consiste, sem dúvida, em sua serventia. Mas esta, por sua vez, repousa na plenitude de um ser essencial do utensílio. Nós o denominamos a fiabilidade. Graças a esta, a camponesa, por meio desse utensílio, é confiada ao apelo silencioso da terra; graças à fiabilidade do utensílio, ela está segura de seu mundo [...] O ser-utensílio do utensílio, a fiabilidade, reúne em si todas as coisas sempre segundo o seu modo e amplitude. A serventia é apenas a consequência da fiabilidade. Aquela vibra nessa e sem ela essa não seria nada. O utensílio particular é usado e usufruído; mas, ao mesmo tempo, o próprio uso afunda no abuso, se desgasta, se torna familiar. Eroda-se o ser-utensílio, e então ele decai como um mero utensílio. Tal erosão do ser-utensílio é o desvanecimento da fiabilidade. Esse desvanecimento, ao qual as coisas de uso devem aquela familiaridade entediante e impositiva, é só um testemunho a mais da essência originária do ser-utensílio. A familiaridade desgastada do utensílio se impõe, então, como o seu único e aparentemente exclusivo modo de ser. Agora somente a pura serventia é visível (GA 5, p. 19-20).

Enquanto o tratado de 1927 se concentra na “oposição” entre estar-em-casa (familiaridade) e não-estar-em-casa (desterro), para conceber no desterro a origem da familiaridade, na medida em que é um *modo derivado seu* (fuga), o ensaio “estético” de 1935/36, ao conceber essa origem como desvanecimento da fiabilidade, sugere que o estar-em-casa (ser-em) familiar poderia ser concebido em sua possibilidade interna “por oposição” a um *outro modo de estar-em-casa*, um outro modo de ser-em, que desvaneceu para dar lugar à “familiaridade entediante e impositiva”. Nomeamos esse sugerido outro modo de ser-no-mundo *não-familiar*, porém pleno de sentido, como a “intimidade”: *familiaridade é a intimidade ela mesma desvanecida*. Desvanecer, por sua vez, quer dizer “apagar-se”, “desbotar-se”, numa expressão heideggeriana, uma forma de encobrimento. O encobrimento da intimidade é o seu esquecimento: *familiaridade é a intimidade ela mesma esquecida*. E esquecida tende a permanecer, isto é, o ser-aí tende, em seu ser, a ser-em no modo da familiaridade.

Até que um certo dia, um dia como outro qualquer, em um mundo maximamente familiar, se ocupando das coisas úteis, o ser-aí é deliberada ou acidentalmente posto em face do som de uma canção, do odor de um perfume, da visão de um lugar, do sabor de uma xícara de chá e bolinhos, e então pressente “qualquer coisa que se desloca, que desejaria elevar-se, qualquer coisa que teriam desancorado a uma grande profundidade; [ele não sabe] o que seja, mas aquilo sobe lentamente; [ele sente] a resistência e [ouve] o rumor das distâncias atravessadas.” Aquilo emerge como um modo de ser-no-mundo e, numa tacada só, a gente se encontra em meio ao ente na totalidade que se abriu no modo da intimidade. Como íntimo, se descobre não um ente, mas mundo se abre assim. O ser-aí perderá a familiaridade cotidiana sem por isso ser tomado pela estranheza ou pela indiferença, de forma que os utensílios e os outros não vêm ao seu encontro “virando-lhe as costas”, recusando uso e convivência, mas mostrando as faces da fiabilidade e da fidelidade há muito esquecidas, há muito desvanecidas pelos abusos dos usos e das convivências no dia-a-dia maçante. Em meio ao ente na totalidade assim aberto, o existente se encontrará *acolhido* em seu ser de maneira total – a gente se sente por toda parte em casa. *A nostalgia abre mundo*, mas “Mundo não é o todo do ente, não é a acessibilidade ao ente enquanto tal, nem a abertura do ente enquanto tal [...], mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*.” (GA 29/30, p. 412).

Com efeito, é com voz mansa, voz doce, que a nostalgia diz silenciosamente ao ser-aí o mesmo que a angústia e o tédio profundo lhe dizem com voz bravia, voz autoritária, obrigando-o a ouvir que ser ele próprio ou não ser ele próprio são as possibilidades fundamentais do seu ser. O existente será *obrigado* a dar ouvidos ao si-mesmo, porque o ente *se recusa no todo* ao se mostrar indiferente na serenidade vazia do tédio profundo, que o oprime, e insignificante na estranheza da angústia, que o estremece. Elas arrancam violentamente do ser-aí a possibilidade

de se compreender, de poder-ser no mundo impessoalmente através da lida com as coisas. Essas *Grundbefindlichkeiten* singularizam suspendendo o angustiado sobre o *nada do mundo* ou posicionando o profundamente entendido no *vazio do mundo*; são possibilidades existenciais de abertura “afetiva” do *desterro*. A nostalgia, ao contrário, é a tonalidade fundamental de humor do *aterro*. Encontrando-se em meio ao ente no modo da intimidade antes esquecida, encoberta pelos diversos graus do ser-familiar, o ser-aí não será suspenso nem banido do todo, mas gentilmente *convidado pessoalmente* – quer dizer, na sua “pessoa”, no seu ser singular – a habitar, a ser no mundo como em sua casa como um si-mesmo próprio, junto-ao utensílio fiável, com o outro fiel. A *nostalgia singulariza*, porém “Singularização não significa que o ente humano enrijece no seu pequenino e frágil eu [...] Essa singularização é muito mais aquele *ser-uno*, no qual todo ente humano é trazido para a proximidade do essencial de todas as coisas, para o mundo.” (GA 29/30, p. 8).

Ao “sentimento” de mundo da nostalgia, se vincula, inequívoca como no tédio, “[...] *uma relação com o tempo*, um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo (*Zeitgefühl*).” (GA 29/30, p. 120). Afetado pela fugaz “poderosa alegria” do acolhimento ontológico-existencial, o ser-aí soará no tom do *já*, do *outrora*, de forma que ele se encontrará disposto em meio ao ente na totalidade como houvesse para ele retornado. Parece evidente a “volta ao passado”. No entanto, é bem outra a evidência que acompanha aquela evidência da poderosa alegria de sentir-se acolhido: *nostalgia* *a gente se sente sido*:

[...] estava a procurar a causa dessa felicidade, do caráter de certeza com que se impunha, busca outrora adiada. Ora, essa causa, eu a adivinhava confrontando entre si as diversas impressões bem-aventuradas, que tinham em comum a faculdade de serem sentidas simultaneamente no momento atual e no pretérito, o ruído da colher no prato, a desigualdade das pedras, o sabor da madeleine fazendo o passado permear o presente a ponto de me tornar hesitante, sem saber em qual dos dois me encontrava; na verdade, o ser que em mim então gozava dessa impressão e lhe desfrutava o conteúdo extratemporal, repartido entre o dia antigo e o atual, era um ser que só surgia quando, por uma dessas identificações entre o passado e o presente, se conseguia situar no único meio onde poderia viver, gozar a essência das coisas, isto é, fora do tempo. Assim se explicava que, ao reconhecer eu o gosto da pequena madeleine, houvessem cessado minhas inquietações acerca da morte, pois o ser que me habitara naquele instante era extratemporal, por conseguinte alheio às vicissitudes do futuro. Ele vivia apenas da essência das coisas, e não conseguia captá-la no presente em que, a imaginação não estando em jogo, os sentidos eram incapazes de lhe fornecer essa essência; o próprio futuro para o qual tendem nossas ações nô-la abandona. Tal ser nunca me aparecera, nunca se manifestara senão longe da ação, da satisfação imediata, senão quando o milagre de uma analogia me permitia escapar ao presente (Proust, 2013, p. 67).

Marcel compreendeu que a *origem* da alegria nostálgica não são os entes descobertos pelos sentidos, porém um modo extraordinário de ser-junto-a eles, de descobri-los “simultaneamente no momento atual e no pretérito [...], a ponto de [ele se] tornar hesitante, sem saber em qual dos dois [se] encontrava”. Interpretada de acordo com as representações e terminologias das psicologias e psicofisiologias filosóficas clássicas, a nostalgia afrouxa, por assim dizer, os laços ontológico-temporais da faculdade perceptiva com o presente e da faculdade mnêmica com o passado, dispondo o ser-aí em meio ao ente numa situação pouco menos que onírica. A maravilha dessa tonalidade de humor: a recordação do presente, a percepção do passado, a perfeita impossibilidade para uma psique saudável, se se assume o conceito de tempo enquanto uma sequência de agoras irrepetíveis e os “atos psíquicos” de perceber e recordar como atualizações de potências anímicas rigidamente enlaçadas aos modos do tempo assim assumido. Se a origem da nostalgia é o próprio ser-no-mundo, o seu *sentido* estava em ser “repartido entre o dia antigo e o atual,” era, portanto, de ordem (extra)temporal. “Alheio às vicissitudes do futuro”, desembaraçado das “inquietações acerca da morte”, o *quem* da nostalgia não poderia mesmo estar *no tempo*, então só poderia “viver” fora dele. Heidegger já havia atentado para esse *aparente* “ser fora do tempo” ao descrever o sentido temporal da tonalidade de humor do tédio.

Quando alguém se encontra profundamente entediado, “Está-se mesmo quase tentado a dizer: em meio a este ‘tá um tédio só’, surge para esse alguém uma certa atemporalidade, a gente se sente retirado do fluxo do tempo. De fato, assim parece. E seria equivocado buscar alguma forma de passar um borrão sobre este aspecto de distância temporal nesse tédio [...]” (GA 29/30, p. 213). Mas só se pode ser “fora” de um determinado tempo, daquele tempo em que se pode ser “dentro”. É da *intratemporalidade* – o tempo público, impróprio, tempo das ocupações com entes intramundanos –, que o ser-aí nostálgico será retirado, sendo levado para “o único ambiente” em que conseguiria “gozar a *essência* das coisas”, ou nos termos de Heidegger, “[...] para diante do seu mundo enquanto mundo e, com isso, ele mesmo para diante de si mesmo como ser-no-mundo.” (SZ, p.188). Compreendido fenomenológico-existencialmente, porém, o ser retirado do fluxo da intratemporalidade característico das tonalidades fundamentais de humor, não significa tornar-se atemporal, mas um outro modo da temporalidade se temporalizar, outro modo do tempo acontecer: o tempo originário, isto é, próprio. E não é acidental, que

A temporalização desse tempo é o acontecer fundamental da *Stimmung* [...] Esse tempo originário arrebatava o nosso ser-aí no futuro e no ser-sido, melhor, faz com que nosso ser enquanto tal seja arrebatado, posto que é próprio. Impróprio ele é sempre em contraposição ao arrebatamento, é um enredar-se em si num hoje sempre cambiante (GA 39, p. 109).

Ou nos termos de Proust, um “Tal ser nunca me aparecera, nunca se manifestara senão longe da ação, da satisfação imediata, senão quando o milagre de uma analogia me permitia escapar ao presente”.

Nada similar acontece na *Befindlichkeit* da saudade. Sua abrangência, aspecto intratemporal e sentido temporal, assim como o seu caráter afetivo são completamente distintos. A saudade é sempre saudade do ente que passou. É despertada por ele e a ele permanece atada enquanto durar. A sua vigília é no mais das vezes longa, tão longa, que pode até perdurar afinando a existência do ser-aí por todo o tempo em que ele ainda não “deixou de viver”. A saudade é um modo de abertura, que descobre o ente, *deixando-o ser como ausente* e ausência é possibilidade característica do modo de ser presentidade; é humor referido às coisas que chegaram ao fim, no sentido de agora não serem mais simplesmente dadas. Abandonados dessa maneira ao que nos vem ao encontro e nos toca com a sua ausência, a afeição saudosa é a dor. Se não pode suportar sentir a dor da ausência, o ser-aí se torna um restaurador: “ah... no meu tempo!”, exclama dolorosamente o saudoso, presentificando na memória justamente o tempo que não é o *seu tempo*, o passado impróprio para o qual foge e ao qual se aferra, se esquivando da faticidade do encargo que se abriu nessa saudade mesma ou em qualquer outra tonalidade de humor. Contudo, o ser-aí não passa. O nostálgico, diferente do saudoso, não se nostalgia pelo ente intramundano que não é mais presente, mas pelo próprio ser-no-mundo d’antanho quem ele mesmo sempre é. *A saudade é do passado. A nostalgia é do ser-sido*. Se o momento ontológico *já ser-em* corresponde estruturalmente ao ser-de-fato existencial, então o ser-aí se nostalgia por “algo” pertencente à sua faticidade. Na brevidade de sua vigília, a nostalgia manterá aberto no existente e para ele não o presente de ontem, porém o seu “sido puro e simples”, a *antecedência primordial*<sup>11</sup> enquanto o “fim” ou limite de seu ser-entregue a si mesmo para ser quem é. *A nostalgia finitiza*, se “Essa entrega [da própria existência] ao ser-aí é o índice da *finitude* intrínseca.” (GA 29/30, p. 408).

Esbarramos, aqui, em um problema conceitual particularmente delicado não somente para a tentativa de interpretação da nostalgia como *Grundbefindlichkeit*, mas também para o que dessa interpretação se espera: uma base segura para a elaboração de um conceito existencial de memória, desde o qual se poderá desenvolver o problema da existencialidade da velhice. Não é possível desvincular a finitude do ser-aí dos conceitos de *possibilidade* e *negatividade* existenciais, ou seja, desvinculá-la do *futuro*:

<sup>11</sup> Trata-se de seu ser-nascido, cuja tentativa de interpretação a leitora e o leitor encontram mais adiante.

Sua finitude não quer dizer primariamente um terminar, mas é um caráter da temporalização mesma. O futuro originário e próprio é o a-si, a si, existindo como a possibilidade insuperável da negatividade. O caráter extático do futuro originário reside precisamente em que ele conclui o poder-ser, quer dizer, que ele já está concluso e, enquanto tal, possibilita a compreensão existenciária decidida da negatividade. O ir-a-si originário e próprio é o sentido do existir na negatividade mais própria (SZ, p. 330).

Os contra-intuitivos conceitos existenciais de finitude e morte são bem conhecidos. O ser-aí não é finito porque morrerá um dia nem porque todo dia morre um pouco. Pertence ao ser desse ente um ainda-não sem o caráter de pendência, um possível *iminente* que o totaliza: a possibilidade da impossibilidade da existência, não ser mais aí. Esse “não”, essa negatividade, constitui a própria essência desse modo de ser, porque ser no sentido de existência significa formalmente poder-ser. Enquanto poder-ser, o ser-aí já é sempre o seu futuro. Em todo futuro que qualquer um é – as possibilidades transferíveis de ser-no-mundo –, reside um futuro que somente ele é, a mais própria e intransferível possibilidade da morte. Já sempre sendo, em seu poder ser, poder não ser, o ser-aí não caminha rumo ao seu não, ao seu fim; em certo sentido caminha “sobre” ele, “sobre” o seu abismo ontológico de início e na maior parte das vezes esquecido. Ser existencialmente finito é ser temporal-extaticamente futurístico. *O futuro é finito*. O que nostalgia tem a ver com finitização, ou seja, com possibilidade, morte, totalidade, futurição e negatividade existenciais, posto que essa *Grundbefindlichkeit*, segundo o exposto, abre no ser-aí e para ele o ser-no-mundo enquanto *sido*? Responder essa questão, depende de pôr sob domínio o sentido existencial da *finitude do “passado”*. Para isso, será necessário retomarmos alguns argumentos desenvolvidos na primeira parte e no início da presente parte desse estudo, aprofundando a sua evidente inclinação para desconectar a ontologia fundamental de suas interpretações historicistas.

Para concebermos como a faticidade toma parte na finitude do ser-no-mundo, me parece insuficiente afirmar, que o ser-aí é a sua “história continuamente influente”, da qual ele pode ou não ter consciência, como argumenta Gadamer,<sup>12</sup> acentuando talvez de maneira excessiva o sentido de “situacionalidade”, decerto dominante na apresentação heideggeriana do conceito “ser-lançado”. Que o ser-aí seja entregue a um mundo atual, cuja atualidade nada é senão atualidade *do* passado, é saber pré-teórico relativamente trivial elaborado científica e filosoficamente de muitas formas e, de fato, seus fundamentos ontológicos e temporais podem ser encontrados no tratado “Ser e tempo”. No entanto, para ser um ente antecedido por... e estruturalmente finitizado pelo que lhe antecede, elemento opaco que restringe possibilidades, deve pertencer ao seu ser o horizonte da antecendência; para poder *ser* histórico, o ser-aí tem de poder *ser* sido. Identificar como fundamento ontológico-existencial último o que é existencialmente fundado, confinando a “cronologia fenomenológica” heideggeriana em uma espécie “historicismo de segundo grau” (Gadamer, GS II, pág. 411), elimina qualquer possibilidade de visualizarmos em que medida o horizonte temporal da *Gewesenheit é em si mesmo* finito e como essa finitude se conecta à nostalgia. Elaborarei essa visão em dez tópicos.

- 1) O conceito ontológico-existencial de *Geworfenheit* significa ser-entregue (*preisgegeben*) ao ente enquanto tal na totalidade e como por ele pervadido (*durchwaltet*) numa tonalidade de humor,<sup>13</sup> indicando formalmente dois momentos estruturais inseparáveis, porém distinguíveis: “O *ser-lançado* pertence à constituição ontológica do ser-aí, e certamente como constitutivo de sua abertura. Nele se mostra, [a] que o ser-aí já é sempre enquanto meu e [b] que este é em um determinado mundo e junto a determinada esfera de determinados entes intramundanos.” (SZ, p. 221). O momento estrutural [b] se refere ao fenômeno de *já ser-entregue ao ente com o qual e junto ao qual* o ser-aí é enquanto ser-no-mundo, na medida

<sup>12</sup> Cf. Gadamer, GS II, 142.

<sup>13</sup> Cf. GA 27, pp. 328-331.

em que ontologicamente constituído pelas possibilidades existenciais de ser-com e ser-junto-a. Trata-se da *faticidade do ser-histórico*: “O conceito de faticidade encerra em si: o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de forma que se pode compreender esse ente como atado em seu ‘destino’ ao ser do ente, que vem ao encontro no interior do seu próprio mundo.” (SZ, p. 56). “Encerra em si”, mas não o esgota. Pois o momento estrutural [a] se referia ao fenômeno de *já ser-entregue ao ente quem o ser-aí mesmo é* enquanto ser-no-mundo, na medida em que ontologicamente constituído pela possibilidade de ser-si-mesmo. Trata-se da *faticidade do encargo*: “Encarregado – isso quer dizer: já-em, já ser-adiante, já junto ao mundo, jamais um ente simplesmente dado, porém possibilidade já sempre decidida de um modo ou de outro.” (GA 21, p. 414). O ser-aí *já é* sempre as suas próprias possibilidades ontológico-existenciais, ou seja, possibilidades de ser-no-mundo como um si-mesmo, com os outros e junto a utensílios, no sentido de já tê-las sempre assumido no modo da propriedade, da impropriedade ou numa indiferença modal; aqui, o ser-aí se antecede *em seu ser*, por ser encarregado de carregar uma carga de “insustentável leveza” – *ser*;

- 2) Além de inseparáveis porém distinguíveis, os dois momentos do ser-lançado são hierarquizáveis. Formalmente ambos significam: constituir o ser do existente anteceder-se em seu poder-ser. Porém o ser-lançado compreendido enquanto *faticidade do encargo* deve ser considerado a antecedência extática primordial. Para que essa hierarquia apareça de modo claro, basta questionarmos em que sentido afirma repetidas vezes Heidegger ser *fático* o poder-ser extremo, fundamental, do ser-aí: a possibilidade da impossibilidade da existência. É evidente que isso não poderia significar que a morte é um fenômeno histórico, que o fim do ser-aí é uma possibilidade chã, herdada, quando é justamente essa possibilidade negativa, que impossibilita o seu ser-entregue a um mundo histórico, o seu chão. A faticidade do ser-para-o-fim consiste nisto: “Enquanto ser-no-mundo lançado, o ser-aí já é sempre encarregado de sua morte [...] O ser-aí morre faticamente diz, ao mesmo tempo, que ele sempre já se decidiu de qualquer maneira em seu ser-para-a-morte.” (SZ, p. 259); enquanto a mais própria e *já* sempre assumida, a morte é a *possibilidade originária originariamente sã*;
- 3) Tomada em seu momento primordial de faticidade do encargo, a estrutura *Geworfenheit* traz um determinado tipo de limite para o ser-aí bem diverso e mais fundamental que o tipo de limite imposto pelas condições históricas à escolha de possibilidades de ser em um mundo que, de fato, lhe concerne em seu ser, mundo no qual “nasceu e cresceu”. O ser-lançado é impregnado de “não”. Há tanta negatividade ontológica na existencialidade do existente quanto em sua faticidade. Se o sentido temporal da estrutura “ser-lançado” é *Gewesenheit*, então é nesse “não” do ser-de-fato existencial que devemos buscar o sentido da finitude do ser-sido:

Sendo, o ser-aí é lançado, *não* levado por ele mesmo para o seu aí. Sendo, ele é determinado enquanto poder-ser que pertence a si mesmo, porém *não* como ele tivesse dado a si mesmo o ser do próprio. Existindo, ele nunca retorna para alguém do seu ser-lançado, de forma que este “que é e tem de ser” sempre próprio se desdobrasse a partir do *seu ser-si-mesmo* e pudesse conduzir para o aí [...] *Enquanto esse ente*, que só pode existir como entregue ao ente que ele é, *ele é, existindo*, o fundamento do seu poder-ser [...] Sendo-fundamento, isto é, existindo como lançado, o ser-aí permanece constantemente alguém de suas possibilidades. Ele nunca existe *antes* do seu fundamento, mas sempre apenas *a partir deste e enquanto este*. Ser-fundamento significa, então, *nunca* apoderar-se do ser mais próprio desde o fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do ser-lançado. Sendo-fundamento, ele mesmo é uma negatividade de seu si mesmo. Negatividade de maneira alguma significa não ser simplesmente dado, não consistir, porém se refere a um não, que constitui *este* ser do ser-aí, o seu ser-lançado. O caráter negativo desse não se determina existencialmente: sendo *ele mesmo*, o ser-aí é o ente lançado *enquanto* si mesmo. Não *através* dele mesmo, mas *nele* mesmo solto de fundamento, para ser *enquanto este* [fundamento] (SZ, p. 284-285).

A extrema dificuldade de interpretação (e, portanto, de tradução) dessa passagem obscura de “Ser e tempo” é agravada pela inclinação para compreendermos o modo de ser dos fenômenos existenciais ali descritos segundo os monismos tradicionais da presentidade e intratemporalidade, tornando o sentido da negatividade do ser-lançado ainda mais escorregadio, que o sentido da negatividade do poder-ser. A princípio, afirmar que o ser-aí, como ente lançado na existência, não foi levado por ele mesmo para o seu aí, pode soar da seguinte maneira: ele não foi levado por ele mesmo para a sua presença no mundo. Posto que não era esse ente quem ele mesmo é antes de ser presente, bem como depois de ser presente, esse não será: “1. Nenhum ser-aí vem à existência com fundamento em sua própria escolha e decisão; 2. Nenhum ser-aí, se ele existe, pode tornar visível para si, que ele deve necessariamente existir, isto é, que não poderia não existir.” (GA 27, p. 331). Antecedido pelo “não” – pelo não ser simplesmente dado –, o sujeito contingente, lançado no mundo nem por sua vontade nem contra a sua vontade, não pode, evidente, ser ele mesmo razão de ser de sua própria presença fática. Se o ente não é *causa sui*, então ele é *ab alio*. Contudo, enquanto “O puro ‘que ele é’ se mostra, o desde onde e para onde permanecem na escuridão.” (SZ, p. 134). O existente nunca retorna para aquém do ser-lançado, de modo a encontrar lá a proveniência do seu ser; não há via que possa conduzi-lo até uma presentidade que lhe anteceda, à qual ele deva a sua presença. Dificilmente se poderia recusar esse estado de coisas. No entanto, trata-se de Heidegger e existir não significa ser um ente simplesmente dado, ser presente, porém ser um ente determinado enquanto *poder-ser que se pertence*. Foi para *esse ser*, que o ser-aí não foi levado por ele mesmo. E isso muda tudo. Para concebermos essa mudança e, através dela, o sentido genuinamente existencial da finitude do ser-lançado, é preciso diferenciar o *ente* quem o ser-aí mesmo é – o *si-mesmo* (*Selbst*), o *ser-si-mesmo* (*Selbstsein*) como *possibilidade existencial* e o fenômeno transcendental da *simesmidade* (*Selbstheit*);

- 4) Esse último termo indica o caráter primordial do modo de ser existência e significa “por-mor-de-si” (*Umwillen-seiner*): “A existência do ser-aí é determinada através do por-mor-de. É característico do ser-aí que, para esse ente, em seu ser, esse ser mesmo esteja em jogo num determinado modo. O ser e o poder-ser do ser-aí é aquilo por-mor-de que ele existe.” (GA 26, p. 239). Se à “essência” do existente pertence ser por-mor-de suas próprias possibilidades ontológicas, então tais possibilidades que lhe pertencem devem estar sempre e de alguma maneira nele mesmo e para ele mesmo abertas. “E isso, por seu turno, quer dizer: o ser-aí se compreende em seu ser em qualquer modo e grau de explicitude. É característico desse ente que seu ser seja aberto para ele mesmo com e através deste ser. *Compreensão de ser* (*Seinsverständnis*) é *ela própria uma determinação ontológica do ser-aí*.” (SZ, p. 12); “Denominamos isto a transcendência do ser-aí, a prototranscendência (*Urtranszendenz*).” (GA 26, p. 20). Para o propósito deste estudo, não é preciso perseguir as conexões estruturais entre transcendência (ultrapassagem), simesmidade, egoidade, compreensão de ser, jogo, ser-no-mundo e liberdade, termos usados por Heidegger em alguns contextos como sinônimos. Relevante é acentuar que, na transcendência, “O ser-aí ultrapassa o ente de tal modo que, pela primeira vez nessa ultrapassagem, ele se comporta com o ente e, assim, ele também se comporta pela primeira vez consigo enquanto ente, ou seja, [compreendendo o seu ser,] ele próprio pode ser um si-mesmo.” (GA 27, p. 306). *Da mesma maneira que ser-com e ser-junto-ao ente intramundano, ser-si-mesmo* (*Selbstsein*) *é uma possibilidade ontológica do ser-aí, aberta nele próprio e para ele próprio no modo da compreensão; é o poder-ser, por-mor-do qual o ser-aí existe* (*Selbstheit*) *enquanto o ente quem eu mesmo sou* (*Ich-selbst*), *ou seja, enquanto um si-mesmo, e não enquanto esse ente, leitor e leitora, quem tu mesmo e tu mesma és* (*Du-selbst*). E como tudo aquilo que o ser-aí pode ser, ser-si-mesmo é uma possibilidade *minha*. Sendo e tendo de ser eu mesmo essa possibilidade, sou um si-

mesmo própria ou impropriamente: “Ambos os modos de ser, *propriedade e impropriedade* [...] se fundam nisto: que o ser-aí é determinado por ser-sempre-meu (*Jemeinigkeit*).” (SZ, pp. 42-43). Mas da mesma maneira que pertence à constituição ontológica do *meu* ser-aí poder ser-contigo, pertence à constituição ontológica do *teu* ser-aí poder ser-comigo; “Objeto de questionamento não é a essência individual do meu si-mesmo, mas a essência da minheidade (*Meinheit*) e simesmidade em geral.” (GA 26, p. 242);

- 5) Caracterizado ontologicamente por ser-por-mor-de-si e por ser-meu, o ente que pode, em seu ser, ser um *Selbst* – e só pode *se* transcendendo, isto é, compreendendo a própria possibilidade existencial de ser-si-mesmo – não encontra em seu próprio ser nenhum fundamento para ser como esse ente, quem *ele mesmo* é. Por isso, “Na ultrapassagem de si, se revela pela primeira vez o abismo, que o ser-aí sempre é para ele próprio, e somente porque este abismo do ser-si-mesmo (*Abgrund des Selbstseins*) é aberto através da transcendência e na transcendência, ele pode se tornar encoberto e invisível.” (GA 26, p. 234). A questão ontológico-existencial pelo fundamento não é, portanto, “por que eu sou esse ente aí presente em vez de não ser?” (essa questão só possui legitimidade no contexto de uma ontologia da *Vorhandenheit*), mas “por que eu *sou* e tenho de ser *eu mesmo* esse ente?” Para *esse ser* não há porquê, não há razão. Sendo si-mesmo sem fundamento algum *para tal*, o ser-aí ele próprio é encarregado de sê-lo como a sua possibilidade *fundamental*. Em outras palavras: “*Enquanto esse ente* que só pode existir como entregue ao ente que ele é, ele é, *existindo*, o fundamento do seu poder-ser [...] O si-mesmo, que como tal tem de colocar o fundamento de si próprio, nunca pode se apoderar deste [fundamento], mas tem de, existindo, assumir ser-fundamento. Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser que está em jogo no cuidado.” (SZ, p. 284). Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é lançado *na existência* não na presença;
- 6) E “Existindo, ele nunca retorna para aquém do seu ser-lançado”. Na *Geworfenheit* reside um “não”, um limite, que exprime a constringência ontológica genuinamente existencial: “Sendo-fundamento, isto é, existindo como lançado, o ser-aí permanece constantemente aquém das suas possibilidades. Ele nunca existe *frente a* seu fundamento, mas sempre apenas *a partir deste* e *enquanto este*.” Ser-lançado é *ser-aquém*. Nenhum ente existe por-mor-de possibilidades próprias sem o *a priori* da faticidade. Nada disso corresponde a não ser *causa sui* ou ser *ab alio*. O ser-aí não escolheu e não decidiu levar a si mesmo para a existência, mas não porque não era simplesmente dado antes de ser simplesmente dado e, portanto, nada poderia ter escolhido e decidido, mas porque escolhas e decisões são comportamentos do ser-aí para *consigo próprio*, o que sempre pressupõe compreender-se como sendo um si-mesmo, do qual ele já assumiu, própria ou impropriamente, ser-fundamento – este ser para aquém do qual ele jamais poderá retornar para dele se apoderar num projeto de compressão. É na *impotência* do ser-lançado: *já ser sempre* entregue a si mesmo para ser-fundamento de seu poder-ser, *sem poder* colocar o si-mesmo como fundamento dessa *entrega*, que se revela a negatividade ontológica, cujo sentido temporal é “passado”, isto é, *a finitude do ser-sido*;

Que isso ele não possa, não é um nada sem importância, porém essencial para o *factum* do ser-aí. Que ele nada tenha para buscar na direção de sua proveniência enquanto uma decisão própria, faz com que o ser-aí seja empurrado da essencial escuridão de sua proveniência para o interior da relativa claridade de seu poder-ser. O ser-aí sempre existe num embate essencial com a escuridão e impotência de sua proveniência, ainda que apenas na forma dominante da familiaridade de um profundo esquecimento dessa determinação essencial de sua faticidade [...] Uma pedra também não é simplesmente dada com fundamento na própria decisão. Mas o “não” deve ser compreendido aqui noutro sentido. A pedra não é impotente com relação à sua proveniência, porque ela não pode em geral ser impotente. E ela não pode ser impotente, porque não comporta em si nenhum poderio ou liberdade – nenhuma finitude. Para poder ser impotente com relação a si mesmo, se há de ser livre. Disso se segue, que a impotência e negatividade do ser-aí é um distintivo que ele tem face à pedra (GA 27, p. 340).

- 7) A impotência do si-mesmo para assumir ser-fundamento do próprio *factum*, remete ao fenômeno ontológico-existencial da natalidade. Mas a finitude do ser-sido não quer dizer que o ser-aí teve um início intratemporal, um nascimento entendido como “de agora em diante ser um ente simplesmente dado”. Ele não existe *porque* nasceu e não é o um ente lançado na existência *desde o momento em que* nasceu. Assim como a minha morte não é um evento que se dará no futuro, cujo dar-se coincidirá com o meu término agora ainda pendente, o meu nascimento não é um evento que se deu no passado, cujo dar-se coincidiu com o meu início agora já consumado. O ente cujo modo de ser é existência jamais “vem ao mundo”, pois *já ser-em* um mundo o constitui ontologicamente. Decerto o nascimento não deve ser concebido como a estréia intramundana do ser-aí, mas quem há de negar que ser-nascido pertença ao seu ser? “Para o ente humano, isto é, para a existência, o nascimento é o *sido* puro e simples (*schlechthin Gewesene*)”. (GA 73.1, p. 12). Contudo, o ser-aí não passa. Sido não é o que ou quem por mim ou de mim já passou, sido é quem sempre eu mesmo sou:

É esse ente entre dois fins, nascimento e morte? Onde está o nascimento? Onde está a morte? E como se deve pensar o entre ambos? O ser-aí deixou simplesmente o seu nascimento para trás como uma estação de trem pela qual passou? Ou eu apenas sou enquanto e na medida em que sou nascido? Eu só existo como nascido. E a morte – é isto um fim, ao qual eu finalmente chego ou que me atinge sabe-se lá vinda de onde? Ou a morte não está muito mais já sempre no próprio ser-aí como uma possibilidade insigne, a saber, a possibilidade da mais completa impossibilidade da existência, de tal forma que, nascido, ele sempre já morre, isto é, se comporta com sua morte, a traz nele mesmo? O ser-aí só existe como quem se ex-tende entre nascimento e morte. Ele próprio existe como essa extensão. Ele nunca é essencialmente e apenas simplesmente dado, mas nascido eu sou sido e enquanto mortal eu sou essencialmente futurístico. A morte é sempre minha e, da mesma maneira, o nascimento é sempre meu (GA 23, p. 140).

Modo de ser no mundo cujo sentido extático-temporal é ser-sido, ser-nascido está em ser-desde-o-início. Porém natalidade constitui o ser do ser-aí da única forma possível, a saber, com base em sua estrutura ontológica última e total – no *cuidado*, precisamente da mesma maneira que “Existência, faticidade e decaída caracterizam o ser-para-o-fim e, por conseguinte, são constitutivos para o conceito existencial de morte.” (SZ, p. 252). E se, do cuidado, é o momento estrutural *existência*, ou seja, “[...] ser-adiante [que] torna possível um tal ser-para-o-fim” (SZ, p. 252), então *já ser-em*, ou seja, faticidade, é o momento estrutural que torna possível um tal ser-desde-o-início. Desde o início o ser-aí somente *é*, na medida em que ele existe de fato e, existindo de fato, ser-desde-o-início é o seu *factum primordial* ou sua *necessidade insigne*;

- 8) Ser-nascido é uma necessidade ontológico-existencial. É evidente que isso não pode significar, que o nascimento é necessário no sentido de não ser contingente, precisamente o uso que faz Heidegger, ao afirmar que “Nenhum ser-aí, se ele existe, pode tornar visível para si, que ele deve necessariamente existir, ou seja, que não poderia não existir”. Entendo por existencialmente necessário um ser, do qual o ser-aí *não pode* colocar o seu si-mesmo como fundamento nem assumir sê-lo, e não o que não pode não ser simplesmente dado em qualquer mundo possível ou o que não pode não ser “antes” simplesmente dado para que algo subsistente subsista nesse mundo, como necessárias *são* condições de possibilidade *a priori* e quiçá certas causas. Com relação a necessidades desse tipo (*Vorhandenheit*), os entes por elas determinados e a elas “submetidos” não são e nunca se *compreendem impotentes em seu ser*, não-poder que não é tanto privação de um poder-ser, mas impotência ontológica ainda mais básica. É como um ente lançado na existência, entregue a si mesmo para ser suas possibilidades, já sempre tendo de se colocar e assumir ser ele próprio delas (de si) o fundamento, que o ser-aí pode ser *impotente para o fundamento*, que é o seu modo

de *ser para* suas necessidades, e ser para elas como quem existe sob um domínio. O império das necessidades ontológico-existenciais se ergue sobre o abismo da liberdade, da transcendência. São necessidades transcendentais. Transcendental-existencialmente necessários são todos os *facta* que, no ser-aí, remetem à *physis*: seu ser-corporal, sua fome e sua sede, seu sexo, sua respiração, sua corrente sanguínea, seu peso sobre a terra, assim como o seu *factum* primordial – o ser-nascido:<sup>14</sup>

O ser-aí é corpo-coisa material (*Körper*) e corpo-próprio (*Leib*) e vida; ele não tem natureza apenas e em primeiro lugar como objeto de consideração, porém ele é natureza; mas não de forma que ele apresente um conglomerado de matéria, corpo e alma; ele é natureza *qua* ente que transcende, ser-aí, por ela pervadido e sintonizado. O ser-aí sempre se encontra em meio ao ente que o pervade no modo de um ser-afinado. Trata-se, aqui, de um conceito de natureza fundamentalmente mais amplo e mais originário: *natura, nasci*, sair desde si, com relação a qual o ser-aí, enquanto si-mesmo livre, é impotente (GA 27, pp. 328-329).

Com isso não se quer afirmar, que as necessidades corpóreo-materiais, corpóreo-vitais e o próprio nascimento do ser-aí são fenômenos físicos (materiais) ou biológicos, necessidades *naturais* que determinariam a sua essência e nas quais ele encontraria o fundamento de suas possibilidades enquanto coisa simplesmente dada ou como exemplar vivo de uma espécie. O ser-aí *enquanto ser-aí*, isto é, transcendência, liberdade, é estranho a esse tipo de necessidade, porque ele é estranho a todo o tipo de fundamento, com exceção daquele que possui o modo de ser existência e pertence à constituição ontológica da *Geworfenheit*. Constitui o ser-no-mundo anteceder-se e suste-se (ser-fundamento lançado), mas nada antecede e sustém o ser-lançado como si-mesmo. Por isso, “O ser-aí não tem nada a buscar para trás, na direção de sua proveniência.” É sendo-por-mor-de-si, que ele *existe* a sua *physis* inanimada (*Vorhandenheit*) e animada (*Leben*) como necessidades de si mesmo. Quem é potente ou impotente para o fundamento, afinal, não é o *ego* universal, mas o ente quem eu mesmo sou, o si-mesmo. Necessidades existenciais são sempre minhas, são necessidades *próprias*;

- 9) Ser-nascido é a necessidade ontológico-existencial *mais própria*. O *factum* primordial diz respeito à faticidade como um todo. É um modo do ser-aí ser-entregue ao ente. Apenas a possibilidade da morte ocupa uma posição ontológica tão elevada na arquitetura do ser-no-mundo. O mesmo que, com razão, já se afirmou sobre essa possibilidade,<sup>15</sup> se pode afirmar sobre a necessidade existencial do nascimento, que ela é uma necessidade de segunda ordem; uma determinação essencial do *já ser-em*, para a qual “Ser e tempo”, dedicado a elaborar a questão pelo sentido do ser em geral, não tinha tempo. Heidegger descreveu no parágrafo sessenta e dois deste tratado apenas a face da *Geworfenheit* voltada para o abismo-fim do ser-aí (resolução e antecipação), o não intrínseco a toda possibilidade, “fim do mundo” em sentido ontológico-existencial, deixando invisível a face voltada para o seu abismo-início, o não intrínseco a toda necessidade, a proveniência *terrestre*: “Nascimento significa aqui: a proveniência desde a escuridão fechada do colo, a ‘mãe-terra’ [...] Nascimento quer dizer: a origem como o abismo fundante [...]” (GA 39, p. 242). O ser-gerado e ser-concebido<sup>16</sup> no seio da *physis*, porém, não precede o existente como um processo natural, cujo resultado é o início intratemporal da sua presença no mundo. Ser-no-mundo não é um feito *da* natureza.

<sup>14</sup> Considerar a natalidade como um modo de ser do ser-aí ligado à natureza, não encontra sustentação documental nas obras do assim chamado “primeiro Heidegger”. Foi dirigido ao problema do nascimento no “segundo Heidegger” por Loparic, 2008, pp. 243-274.

<sup>15</sup> Cf. Reis, 2004, pp. 53-77.

<sup>16</sup> Cf. GA 95, p. 368: “Nenhuma ‘biologia’ e ‘antropologia’, mas também nenhuma ‘ética’ alcançam a essência histórico-ontológica da morte e sua contra-essência, que não é ‘nascimento’, mas geração (*Zeugung*) e concepção (*Empfängnis*).”

Feito *de* natureza, desde a escuridão essencial do abismo da terra, o ser-aí provém *sem* porquê;

- 10) Existindo, o ser-aí se comporta num embate com a impotência e escuridão da sua proveniência, pois esse modo de ser-no-mundo, o ser-nascido, está sempre nele mesmo e para ele mesmo aberto, isso em virtude deste ente ser “[...] nele mesmo iluminado *enquanto* ser-no-mundo; não por meio de um outro ente, mas ele próprio *é* a luminosidade [...] *O ser-aí é sua abertura (Erschlossenheit).*” (SZ, p. 222). Ou seja, ele *é* a sua verdade. Bastante conhecida é a interpretação heideggeriana do fenômeno ontológico-existencial da verdade e do seu “contrário”, a não-verdade como *fechamento (Verschlossenheit)*, bem como o pertencimento de uma à outra. De acordo com sua constituição ontológica, “O ser-aí está co-originariamente na verdade e na não-verdade.” (SZ, p. 223). A não-verdade ou o fechamento da impotência e escuridão da própria proveniência, é precisamente o fenômeno que o pensador concebera como *esquecimento* na passagem supracitada da preleção *Einleitung in die Philosophie*, usando este termo com a mesma significação estabelecida um par de anos antes em “Ser e tempo”: “Esquecimento como ser-sido impróprio se relaciona ao próprio *ser-lançado*; ele é o sentido temporal do tipo de ser, segundo o qual eu *sou*-sido de início e na maioria das vezes.” (SZ, p. 339). O fechamento ou a não-verdade da impotência primordial é um *fenômeno da memória*. Que Heidegger tenha cuidadosamente distinguido o fenômeno ontológico-existencial do esquecimento do seu homônimo ôntico-existenciário, “ausência de recordação”, posicionando-o inclusive enquanto fundamento da possibilidade de reter (*behalten*) e não-reter o ente intramundano, “[...] que apresenta um esquecimento em sentido derivado.” (SZ, p. 339), não elimina o *caráter mnêmico* desse fenômeno, antes exige a construção de um conceito ontológico-existencial de memória que o sustente, como também sustente o caráter mnêmico de poder abrir e manter aberto, protegido contra o fechamento, aquele ser *para* o qual o ser-aí é como a sua impotência fundamental. A abertura da necessidade ontológico-existencial mais própria é *a recordação do ser-nascido*.

Admitindo que uma tal recordação não seja uma fantasia de cores heideggerianas, o que nela será arrancado do esquecimento não é um ente que passou, junto ao qual ou com o qual o ser-aí foi, e também não o *ente* quem ele mesmo foi, porém uma determinação essencial do seu *já ser-em*, da sua faticidade. A recordação originária *dá a compreender* que, no tocante a sua proveniência, ele é radicalmente impotente. Contudo, a abertura primária do ser-nascido não é obra da compreensão, vez que “A compreensão se funda primariamente no futuro, a *tonalidade de humor* se temporaliza *primariamente* no ser-sido.” (SZ, p. 340). Aquela apenas abre possibilidades ontológico-existenciais. Compreendendo seu ser, o ser-aí só “conhece” de si mesmo quem ele pode ser e, assim, também seu poder-ser mais próprio: ser-para-o-fim. As necessidades ontológico-existenciais são sempre abertas numa *Befindlichkeit*. Sintonizado numa tonalidade de humor, o existente só “conhece” de si mesmo o que é fático e, assim, também o seu *factum* mais próprio: ser-desde-o-início. A natalidade do ser-aí, profundamente encoberta, *esquecida*, só pode se abrir, portanto, através de um modo muito peculiar de abertura, um que, *a uma só vez, é recordação e tonalidade de humor*; não uma “memória afetiva”, imagem psíquica aderida enigmáticamente a um sentimento, mas *afeto mnêmico* tão profundo, tão fundamental, que só ele é capaz de arrancar do profundo esquecimento o “passado” essencial que a gente nem revê imageticamente nem desempenha corporalmente, mas o “passado” que a gente sente. *Nostalgia é essa recordação e Grundbefindlichkeit.*<sup>17</sup> Ela abre no ser-aí e para ele o “outro fim” da sua existência, um início que nada tem a ver com o primeiro agora de uma

<sup>17</sup> Se uma tonalidade de humor pode ser *em si mesma* recordação, e não apenas um fenômeno concomitante a imagens retidas “na mente”, então a estrutura ontológica da memória ainda nos é desconhecida e, com ela, desconhecidas várias de suas possibilidades.

presença intramundana. O ser-aí se nostalge com e pelo seu próprio ser-no-mundo enquanto ser-nascido. *A nostalgia finitiza.*

No entanto, a recordação originária de que “O ser-aí sempre existe num embate essencial com a escuridão e impotência de sua proveniência” (GA 27, p. 340) não o estremece nem o oprime, pois a terra “[...] é o que eclode e dá abrigo. A terra é o infatigável forçado a nada. Na terra e sobre ela, o homem histórico funda seu habitar no mundo.” (GA 5, p. 32). A nostalgia, o “impulso para ser por toda parte em casa”, é a tonalidade de humor que revela a possibilidade de um habitar aterrado como um si-mesmo acolhido na intimidade com todas as coisas, e assim, para a possibilidade de, neste “Habitar, ser trazido à paz, quer dizer: permanecer pacificado na liberdade, salvaguardar cada coisa em sua essência. O traço fundamental do habitar é essa salvaguarda. A salvaguarda atravessa o habitar em toda a sua amplitude. Ela se nos mostra tão logo meditemos que ser humano consiste em habitar e, isso, no sentido de uma estada dos mortais sobre essa terra.” (GA 7, p. 151). Para avistar o comum-pertencimento entre a escuridão da terra e a claridade do mundo, talvez não seja preciso escalar até as alturas da origem da obra de arte. Talvez baste ouvir a voz doce e serena da nostalgia: *Intimidade. Natalidade. Acolhimento.* Que a unidade metafísica de mundo, finitude e singularização aconteça no ser-aí nostalgado, existência sem dor, parece ter visto o próprio Heidegger, quando em sua preleção “Que é metafísica?” escreve que “A angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranqüilo abandonar-se à deriva. Aquém de tais posições, a angústia situa-se *na secreta aliança com a serenidade e doçura da nostalgia (Sehnsucht) criadora.*” (o grifo é meu) (GA 9, p. 118). Era a secreta aliança de futuro e ser-sido.

## Referências

- HEIDEGGER, Martin, GA 5, “Der Ursprung des Kunstwerkes,” in *Holzwege*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, “Bauen Wohnen Denken“ in *Vorträge und Aufsätze*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, “Was ist Metaphysik?,” in *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, “Der Satz der Identität,” in *Identität und Differenz*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, “Eine nicht gehaltene Rede über das Alter. Zur Nachfeier des 60. Geburtstages des Freundes Bruno Leiner Hebelhof, 15/16. September 1951,” in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, “Theophil Rees zum sechzigsten Geburtstag (9. Juli 1949),” in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, “Zum 50. Geburtstag für Theophil Rees (8. Juli 1939),” in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, “Zum 80. Geburtstag der Tante Gertrud (16. März 1936),” in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000.

- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. K. Held, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, ed. O. Saame et I. Saame-Speide, Vittorio Klostermann Verlag, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt. Endlichkeit. Einsamkeit*, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, GA 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, ed. S. Ziegler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 73.1, *Zum Ereignis-Denken*, ed. P. Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, ed. P. Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 97, *Überlegungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, ed. P. Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- ARISTÓTELES (1987), "Acerca de la memoria y de la reminiscencia," in *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trans. Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Ed. Gredos, 1987.
- BOBBIO, Norberto. (1997), *O Tempo da Memória: De Senectute e outros escritos autobiográficos*, trans. Daniela Versiani, Rio de Janeiro, Ed. Campos.
- CÍCERO, M. T (1999), *Saber envelhecer – Seguido de A amizade*, trans. Paulo Neves, Porto Alegre, Ed. L & PM.
- GADAMER, Hans-Georg (1993), "Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz," in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register. Gesammelte Werke. Band 2 – Hermeneutik I*, Tübingen, Mohr Verlag.
- HUSSERL, Edmund (1968), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil*, Max Niemeyer Verlag.
- LOPARIC, Zeljko (2008), "Origem em Heidegger e Winnicot", *Natureza Humana*, vol. 6, nº 2, págs. 243-274.
- PROUST, Marcel (2006), *Em busca do tempo perdido. No caminho de Swann (Vol. 1)*, trans. Mario Quintana, São Paulo, Ed. Globo.
- PROUST, Marcel (2013) *Em busca do tempo perdido. O tempo redescoberto (Vol. 7)*, trans. Lúcia Miguel Pereira, São Paulo, Ed. Globo.
- REIS, Róbson Ramos, (2004) "O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial", *Natureza Humana*, vol. 6, nº 2, págs. 53-77.
- SENA, Sandro (2012), "Jogue a escada fora. Fenomenologia como terapêutica", *Natureza Humana*, vol. 14, nº 2, págs. 37-73.
- SENA, Sandro (2015), "O outro começo. Além do histórico, aquém do transcendental", *O que nos faz pensar*, vol. 24, nº 36, págs. 228-264.
- STEIN, Ernildo (1996), "Anamorfose e profundidade: As ilusões da interpretação na obra de Heidegger", *O que nos faz pensar*, vol. 2, nº 10, págs. 25-36.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1980), *Briefwechsel mit B. Russel, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. Von Ficker*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.