

Máximo Daniel Lamela Adó

Tonalidades
Afetivas em

EL ASTILLERO

de J. C. Onetti



TONALIDADES AFETIVAS EM EL ASTILLERO,
de J. C. Onetti



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Chanceler:

Dom Dadeus Grings

Reitor:

Joaquim Clotet

Vice-Reitor:

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial:

Alice Therezinha Campos Moreira

Ana Maria Tramunt Ibaños

Antônio Carlos Hohlfeldt

Draiton Gonzaga de Souza

Francisco Ricardo Rüdiger

Gilberto Keller de Andrade

Jaderson Costa da Costa

Jerônimo Carlos Santos Braga

Jorge Campos da Costa

Jorge Luis Nicolas Audy (Presidente)

José Antônio Poli de Figueiredo

Lauro Kopper Filho

Maria Eunice Moreira

Maria Helena Menna B. Abrahão

Maria Waleska Cruz

Ney Laert Vilar Calazans

René Ernaini Gertz

Ricardo Timm de Souza

Ruth Maria Chittó Gauer

EDIPUCRS:

Jerônimo Carlos Santos Braga – Diretor

Jorge Campos da Costa – Editor-chefe

© EDIPUCRS, 2008

Preparação de originais: Gabriela Viale Pereira

Revisão Lingüística: Grasielly Hanke Angeli

Revisão: do autor

Diagramação: Josianni dos Santos Nunes

Capa: Josianni dos Santos Nunes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A239t Adó, Máximo Daniel Lamela
Tonalidades afetivas em El Astillero de J. C. Onetti [recurso eletrônico] / Máximo Daniel Lamela Adó. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : EDIPUCRS, 2008.
130 p.
Modo de Acesso: World Wide Web:
<http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs>
ISBN 978-85-7430-814-2 (on-line)

1. Literatura Uruguaia – História e Crítica . 2. Novelas Uruguaias. 3. Onetti, Juan Carlos – Crítica e Interpretação.
I. Título.

CDD 868.9895036

Ficha Catalográfica elaborada pelo
Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS




Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 33
Caixa Postal 1429
90619-900 Porto Alegre, RS - BRASIL
Fone/Fax: (51) 3320-3523
E-mail: edipucrs@pucrs.br
<http://www.pucrs.br/edipucrs>

Máximo Daniel Lamela Adó

**TONALIDADES AFETIVAS EM EL ASTILLERO,
*de J. C. Onetti***





*A María Azeviche e Miguelito José.
Mis admirables perros de la dicha.*

Se dice que hay varias maneras de mentir; pero la más repugnante de todas es decir la verdad, toda la verdad, ocultando el alma de los hechos. Porque los hechos son siempre vacíos, son recipientes que tomarán la forma del sentimiento que los llene.

Juan Carlos Onetti
(*El pozo*).

Procuramos pôr-nos à escuta da voz do ser. Qual a dis-posição em que ela mergulha o pensamento atual? Uma resposta unívoca a esta pergunta é praticamente impossível. Provavelmente impera uma dis-posição afetiva fundamental. Ela, porém, permanece oculta para nós. Isto seria um sinal para o fato de que nosso pensamento atual ainda não encontrou seu claro caminho. O que encontramos são apenas dis-posições do pensamento de diversas tonalidades.

Martin Heidegger
(*Que é isto — a filosofia?*)

Temos que aceitar a nossa existência em toda a plenitude possível; tudo, inclusive o inaudito, deve ficar possível dentro dela. No fundo, só essa coragem nos é exigida: a de sermos corajosos em face do estranho, do maravilhoso e do inexplicável que se nos pode defrontar. Por se terem revelado covardes nesse sentido, foi a vida prejudicada imensamente. As experiências a que se dá o nome de “aparecimento”, todo o pretense mundo “sobrenatural”, a morte, todas essas coisas tão próximas de nós têm sido tão excluídas da vida, por uma defensiva cotidiana, que os sentidos com os quais as poderíamos aferrar se atrofiaram.

Rainer Maria Rilke
(*Cartas a um jovem poeta*)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	8
INTRODUÇÃO	11
1 LER ONETTI COM UMA CHAVE HEIDEGGERIANA	13
1.1 <i>SKÉPSIS</i>	14
2 PRIMEIRA SKÉPSIS: DA FILOSOFIA, O SER E AS TONALIDADES AFETIVAS NA FILOSOFIA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER	17
2.1 <i>O CARÁTER INCOMPARÁVEL DA FILOSOFIA</i>	17
2.2 <i>O DASEIN COMO HORIZONTE DO DISCURSO ONTOLÓGICO</i>	25
2.3 <i>O DASEIN COMO SER-NO-MUNDO</i>	34
2.3.1 Compreensão, interpretação e linguagem	39
2.4 <i>DAS TONALIDADES AFETIVAS</i>	44
2.4.1 <i>Das rupturas com a tradição</i>	45
2.4.2 <i>Da tonalidade afetiva como modo fundamental do Dasein enquanto atmosfera do ser-em</i>	50
2.4.3 <i>Da tonalidade afetiva fundamental que perpassa o tempo do Dasein contemporâneo</i>	57
3 SKÉPSIS SEGUNDA: TONALIDADES AFETIVAS EM <i>EL ASTILLERO</i>	65
3.1 <i>DA ATMOSFERA</i>	65
3.1.1 <i>Santa María</i>	72
3.1.2 <i>El astillero</i>	84
3.1.2.1 <i>La glorieta</i>	89
3.1.2.2 <i>La casilla</i>	92
3.1.2.3 <i>La casa</i>	96
3.2 <i>TÉDIO, TEMOR E ANGÚSTIA MANIFESTOS</i>	101
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	121

APRESENTAÇÃO

PENSAR APESAR DA RACIONALIDADE INSTRUMENTAL

Ricardo Timm de Souza

A suprema ironia da razão ocidental hegemônica talvez não tenha sido apenas, como bem mostram Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, trair suas intenções ao se inverter em seu contrário, ao se tornar exatamente aquilo que pretendia exorcizar: um mito. Talvez a suprema ironia dessa razão triste e solitária que povoa quase todos os campos do imaginário social das lógicas cinzentas que sustentam racionalidades estratégicas privadas, as lógicas da guerra, tenha sido – e esteja sendo – ter de elaborar contínuas artimanhas de impostura – que seriam cômicas, trágicas não fossem – para permanecer no lugar e posição que a muito custo conquistou: o não-pensamento, a obliteração do argumento, travestido em pensamento, nisso gastando boa parte de suas energias. Cada nova geração de estudantes inquietos, de intelectuais sinceros em sua busca para além do *status quo*, significa um desafio renovado ao não-pensamento, ou seja – numa igualmente renovada evocação a Adorno –, à pretensão de verdade que, pelo assomar de dimensões do real à visibilidade da cultura, autodenuncia-se como fraude, uma comédia mal-escrita de contornos trágicos. Que essa seja a razão dominante hoje, ninguém duvida em sua consciência, pois ninguém está realmente a salvo dos tentáculos do calculismo que a caracteriza e que consiste em transformar continuamente qualidade em quantidade, *diferença em indiferença*, alteridade em mesmidade. Hordas de funcionários bem-pagos do pensamento instrumental, paladinos da *razão opaca*, títeres da violência, investem seu tempo e seus imensos recursos em contínuos e pertinazes esforços de justificação de tais mecanismos mentais que transformam o mundo num gigantesco juízo analítico, num incomensurável – em todos os sentidos dessa palavra – campo de consumo e indiferença; porém, são instados a renovar continuamente suas estratégias, numa criatividade delirante sem fim, pois o questionamento congênito da realidade – a temporalidade que nos constitui como humanos – não abdica de si mesmo, pois não abdica da vida. Pode não estar visível por algum tempo, soterrada pelas produções da indústria cultural,

recalcadas pela perversão tornada regra; mas não desaparece, recorrente em seu nascimento. Pois, se é verdade que cada criança que nasce traz a mensagem explícita e inequívoca de que o tempo não acabou, cada questão que surge no cérebro de um jovem inquieto que se *pergunta como é possível que o insuportável seja apresentado como suportável*, que se pergunta qual a racionalidade que justifica essa metamorfose mental ofensiva à mais elementar sensibilidade filosófica, traz a mensagem que a filosofia ainda não chegou aonde deve, a saber, onde nenhuma evidência seja legitimada sem que as razões da legitimação sejam tanto plenamente captáveis como argumentativamente defensáveis e enraizadas no real, ou seja, na vida, e não em alguma de suas representações ou conceitos. Pois é, finalmente, da *crítica da representação* que se trata; em uma era em que o irrepresentável é mais real do que qualquer figuração que dele se faça – a “era das catástrofes”¹ –, a tarefa do pensador é o estabelecimento de uma cuidadosa arqueologia do estado de coisas presente, para além das seduções da mera presença. Sem isso, o futuro está interdito.

A literatura oferece possibilidades infinitas de reencontro com o real; a filosofia, ansiosa por sinceridade, tem nela valiosíssima aliada. A articulação desses dois universos, todavia, é delicada; pressupõe uma sensibilidade capaz de suportar a autoconfiguração de linguagem que surge dessa espécie inusual de aproximação. *TONALIDADES AFETIVAS EM EL ASTILLERO, DE J. C. ONETTI*, de Máximo Lamela Adó, apresenta-se como um exemplo *criativo* e profícuo de uma tal proposta de construção textual. Sem desnaturar a letra onettiana, sem se deixar seduzir por *alguna pretensa* auto-referência do pensamento filosófico heideggeriano *antes de e por* Onetti, Máximo nos convida a sentir atmosferas, a reencontrar na linguagem intertextual a linguagem de sua própria autoria; a autoria que sintetiza, na criação de um sentido próprio, a propriedade da criação para além da tautologia.

Se os limites da razão instrumental são explícitos nela mesma, a criação de linguagem potente, por sua vez, é um dos maiores antídotos contra o veneno destilado pela totalidade amorfa da razão opaca. Se uma obra nos afeta para além dos recursos da sintaxe, este é um indício forte de sua pertinência. A real tarefa de pensar não foi traída em *TONALIDADES AFETIVAS EM EL*

¹ Cf. SELIGMANN-SILVA, Márcio. “A história como trauma”, in: NESTROWSKY, Arthur - SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.), *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

Máximo Daniel Lamela Adó

ASTILLERO, DE J. C. ONETTI. Que a obra encontre sem tardar leitores com o mesmo espírito.

Porto Alegre, 18 de julho de 2008.

INTRODUÇÃO

São os sentimentos que preenchem os fatos. Ao ler Juan Carlos Onetti, por primeira vez em 2003, ocasião em que fazia uma disciplina no curso de letras espanhol da Universidade Federal de Santa Catarina e fui instigado a ler algum texto do escritor uruguaio, que por escolha e acesso imediato foi *El pozo*, deparei-me com o trecho que acima utilizei como epígrafe, o qual repito aqui: “Se dice que hay varias maneras de mentir; pero la más repugnante de todas es decir la verdad, toda la verdad, ocultando el alma de los hechos. Porque los hechos son siempre vacíos, son recipientes que tomarán la forma del sentimiento que los llene” (ONETTI, 1967, 29).

Diante dessa afirmação, percebe-se de chofre que há na literatura onettiana, assim como na filosofia heideggeriana, um questionamento à ordem da representação. Já que, para Heidegger, o pensamento metafísico que perpassa a ciência moderna, conformando assim o pensamento derivado de certa concepção de mundo, entende o ser do ente como um objeto representado por um sujeito, tendo com isso a concepção de que a essência da verdade possa ser definida como certeza da representação. Diz Heidegger: “Tanto en las ciencias históricas como en las ciencias de la naturaleza, el método tiene como meta representar aquello que es constante y convertir la historia en un objeto” (HEIDEGGER, 1997a:77).

Heidegger explicita, em *Que é Isto – a Filosofia?*, que o fundamento metafísico que tem confiança na absoluta certeza do conhecimento encontra-se formulado no postulado cartesiano e dele deriva a concepção subjetivista do homem que tem a verdade como fundamento inquestionável.

Voltamos aqui à frase inicial: “São os sentimentos que preenchem os fatos”. Com essa afirmação, pretendemos cruzar a literatura onettiana com a filosofia heideggeriana. Pois, se os fatos, como diz o narrador de *El pozo*, são preenchidos por um sentimento, são eles, os sentimentos, que dão o tom da verdade, ou melhor, de uma concepção de verdade. Para Heidegger, a certeza como medida determinante da verdade se deve ao sentimento que perpassa essa concepção de verdade. Pois, segundo Heidegger, os sentimentos são vistos como uma disposição afetiva e todo pensar, assim como todo filosofar, é perpassado por uma tonalidade afetiva que lhe é constitutiva. Portanto o espanto

é o impulso – dado por uma dimensão afetiva – do filosofar da Grécia arcaica e é a dúvida, em positivo acordo com a certeza, a tonalidade afetiva da filosofia moderna (HEIDEGGER, 1979: 22).

Essa postura interpretativa, que nos orienta metodologicamente, foi indiciada pelo trabalho inaugural, no que diz respeito à tradição da crítica onettiana – marcada primordialmente pelo materialismo histórico – de Liliana Reales. Em sua tese: *Onetti e a Vigília da Escrita*, a crítica afirma que o texto onettiano provoca a descontinuidade dos modelos instituídos da interpretação, provocando, assim, a impossibilidade de serem lidos dentro de uma tradição homogênea e traduzível.

Dessarte, a intenção aqui é levantar alguns aspectos acerca do tema da tonalidade afetiva heideggeriana na literatura do escritor uruguaio Juan Carlos Onetti, em especial no romance *El astillero*. Parte do pressuposto heideggeriano de que a transcendência do *Dasein* só encontra sentido próprio em seus existenciais. Sendo um existencial constitutivo do *Dasein*, assim como a compreensão e o discurso, a disposição afetiva (*Stimmung*) não pode ser interpretada como um psicologismo, ou estado anímico do ente, mas, sim, implicada em seu agir como ser-no-mundo. Nisso, retoma-se a idéia heideggeriana de que a essência do *Dasein* reside em sua existência, e a tonalidade afetiva é um modo constitutivo desse existir.

Destarte recorre-se à filosofia heideggeriana para, através dessa noção, discorrer a respeito da atmosfera de *El astillero*, enquanto *Stimmung* histórica do tédio profundo. E, também, a interpretação de algumas personagens afinadas, correlativamente, a essa atmosfera e a outras tonalidades afetivas de destaque na filosofia heideggeriana, assim como o temor e a angústia, enquanto *Stimmung* da decisão autêntica de viver na presença da morte.

1 LER ONETTI COM UMA CHAVE HEIDEGGERIANA

Por que ler Onetti com Heidegger? Heidegger interpreta os sentimentos e as tonalidades afetivas afastando-se de uma concepção empirista dos estados mentais e atribui aos sentimentos a noção de *Stimmung*, isto é, sentir é estar sintonizado com o mundo num encontrar a si mesmo no mundo. Ocorre nessa concepção uma ruptura com o psicologismo e nesse sentido não podemos ler uma certa psicologia nas personagens, pois não é a personagem que possui um estado anímico de uma ou outra tonalidade afetiva; não são estados anímicos dos entes e com isso se afirma a idéia de que não são psicologismos de um sujeito. Deste modo, a partir da filosofia heideggeriana, não se pode afirmar a existência de um psicologismo, mas, sim, de uma analítica existencial.

Interessa-nos analisar a literatura onettiana a partir dessa chave interpretativa, uma vez que essas personagens se apresentam como existências que se enquadrariam na noção heideggeriana de ser-no-mundo. Existentes que, de uma maneira prática, estão emaranhados na inautenticidade do próprio impessoal como aberturas receptivas voltadas para o mundo. Diferenciando-se do subjetivismo cartesiano que auto-encerrados se compreendem separados do mundo no binômio sujeito-objeto (REE, 2000: 44).

A partir das personagens onettianas, lê-se a idéia de que, nós homens, somos um “a caminho”, “uma travessia”, algo como “nem um, nem outro”, uma “indiscernibilidade” que é somente e sempre insistentemente possibilidade enquanto possibilidade e nunca realização, uma abertura que se esgarça no tempo. Isto é, lê-se uma concepção em que compreender está associado à compreensão de que somos finitude.

Dessarte, ler Onetti é adentrar no universo imanente da acrimônia da finitude, uma vez que afina o leitor ao entendimento existencial que implica aceitar que, como ser-no-mundo, existir é toda “essência” que se pode ter, nada de substancial, apenas possibilidade enquanto possibilidade. Em sua literatura lemos que ser homem é fim e não meio, indicando assim um sentido ontológico, em que a “qualidade” do ser homem está no ato, no agir do estar-sendo, no existir, “este claro que sim, e, porém, não, e novamente sim” (HEIDEGGER, 2006: 7). Diz Larsen, em conversa com Díaz Grey – personagens emblemáticas da literatura onettiana –, em *El astillero*: “Y en cuanto al sentido de la vida, no se piense que

hablo en vano. Algo entiendo. Uno hace cosas, pero no puede hacer más que lo que hace” (ONETTI, 1989a:138). Deste modo a dramaturgia da existência em *El Astillero*, assim como em outros textos onettianos, pronuncia-se como a dramaturgia de todo o existir.

1.1 SKÉPSIS

O termo grego *sképsis* designa o exercício do saber crítico, o exame, a pesquisa ou a indagação sem a determinação de uma resposta definitiva. Este termo é raiz etimológica para ceticismo. No *Dizionario della Língua Italiana* encontramos a seguinte aceção para ambos:

Scèpsi (non com. *schèpsi*) s. f. L'esercizio del controllo critico esercitato circa oggetti del sapere, senza giungere a una conclusione definitiva: aspetto caratterizzante dello scetticismo. [dal gr. *Sképsis* 'controllo critico']. (DEVOTO; OLI, 1971:2102)

Scetticismo s. m. **1.** Qls. Atteggiamento filosofico che implichi la negazione o il dubbio intorno alle possibilità della conoscenza umana; **part.**, la dottrina di Pirrone di Elide (IV- III sec. a. C.) da cui derivano le dottrine de diverse scuole scettiche **2. estens.** Atteggiamento negativo nei confronti di un principio, di un valore, di una prospettiva; perplessità, sfiducia: *non posso nascondervi il mio sc. su questo progetto; vincere lo sc. diffuso.* (DEVOTO; OLI, 1971:2102)

No entanto, não podemos deixar de notar que, para Heidegger, é impossível o desejo de uma *apátheia* como lhe apetera ao ceticismo, pois, para ele, o *Dasein*, para existir, deve estar sintonizado e, nesse existir, o *Dasein* deve ser nas vicissitudes da existência do ser-no-mundo, ou seja, ser-no-mundo é ser com os outros num simpatizar. Ser com os outros é encontrar-se “junto” aos outros com um mesmo *páthos*. E Heidegger traduz, à sua maneira, *páthos* como *Stimmung* (HEIDEGGER, 1979: 21-22). Isto é, estamos sempre “juntos” em uma mesma tonalidade. E estar sintonizado é mudar ininterruptamente de tom, pois o homem é um ente radicalmente finito e histórico. Nesse sentido, em seu modo de ser, sempre experimenta a *Umstimmung*, ou melhor, a mudança de tonalidade. Pois, a existência do *Dasein* é dependente da constante mudança de tonalidade.

Escolhemos nomear os capítulos que se seguem de “Primeira *Sképsis*” e “*Sképsis* Segunda”, para admitir que o exame e a indagação que se desenvolvem nesses capítulos são operacionalizados na suspensão de um juízo determinante.

Num movimento de um sim, mas também de um não. Pois, em nosso entendimento, a literatura de Juan Carlos Onetti, assim como a filosofia de Martin Heidegger, são caracterizadas pela suspensão de um juízo determinante. Heidegger ressalta a ambigüidade do filosofar, num movimento em que a tradição filosófica que tem como meta a não-contradição é suspensa e admite que o jogo dos contrários não se potencializa na derrisória de “ou sim, ou não”, mas que sua potência está em um sim/não convivendo como resposta.

A resposta se fortalece num sem resposta, num deixar ser o que se é sem a determinação exaustiva de um dizer, uma vez que dizer seria a interrupção de um momento estanque do que já foi. Ou ainda, a modo heideggeriano, na retenção de um sem sentido que se manifesta na absoluta vacuidade da dimensão *caiológica*.

O capítulo denominado “Primeira *Sképsis*” é dividido em quatro seções: a terceira seção contém uma subdivisão e a quarta, por sua vez, três outras subdivisões. A primeira seção (2.1) apresenta, em linhas gerais, a concepção heideggeriana de história da filosofia, para, através dessa concepção, adentrar na seção seguinte (2.2) referente à sua concepção de homem, derivada da rejeição de ser como simples-presença, como *Dasein*. Com isso, discorreremos em seguida, na seção 2.3, a respeito da noção heideggeriana de *Dasein* como ser-no-mundo. Na seção 2.3.1, discorreremos a respeito da compreensão, interpretação e linguagem; uma vez que a interpretação e a linguagem fazem parte do discurso e ambos, discurso e compreensão, são modos constitutivos do *Dasein*, juntamente com a disposição, assunto que discorreremos no decorrer da seção 2.4 e suas subdivisões: 2.4.1, 2.4.2 e 2.4.3.

O termo “disposição”, como veremos, é a tradução brasileira para o que vem a ser um estado de humor, ou, ainda, uma tonalidade afetiva. Todas as seções anteriores à 2.4 e suas subdivisões são indispensáveis para que se possa ponderar minimamente a respeito da concepção heideggeriana de “tonalidade afetiva”. Tem-se então que a “Primeira *Sképsis*” está para orientar, mediante um panorama geral da filosofia de Martin Heidegger, uma segunda *sképsis*, que denominamos “*Sképsis* Segunda” exatamente para designar que não se trata apenas de uma segunda “análise”, mas de uma “análise” segundo a primeira.

A *Sképsis* segunda está dividida em duas seções, sendo que a primeira está subdividida em duas e à sua vez esta possui três subdivisões. A primeira

seção discorre, a partir da noção heideggeriana de tonalidade afetiva, a idéia de atmosfera que emana nos espaços que compõem o romance. Essa seção, como dito acima, é subdividida em duas partes: *Santa María* (3.1.1) e *El astillero* (3.1.2), esta última comporta ainda três subdivisões: *La glorieta* (3.1.2.1), *La casilla* (3.1.2.2) e *La casa* (3.1.2.3). O intuito dessa seção é adentrar na noção de tonalidade afetiva resgatando, a partir de seu correlato “atmosfera”, a sintonia de cada um desses espaços com relação, principalmente, a Larsen e seu itinerário na dramaturgia² de *El astillero*.

Nessa seção, argumentamos que o romance está afinado com a tonalidade afetiva histórica do tédio profundo, uma vez que, como veremos, todo o romance é perpassado por uma indiferenciação que nivela tudo a um vazio de sentido.

Por fim, na última seção (3.2), nossa intenção é levantar alguns aspectos acerca das manifestações de três tonalidades afetivas de destaque na filosofia heideggeriana: o tédio, o temor e a angústia. Não só a partir do mundo circundante do romance que confere à *El astillero* uma atmosfera peculiar que pode ser associada à noção de tédio profundo em Heidegger, mas também, a partir do agir de três personagens específicas do romance: Díaz Grey, Larsen e “a mulher de sapatos de homem”.

Com isso, intentamos, muito panoramicamente, mostrar que a literatura onettiana pode ser lida a partir da filosofia heideggeriana, uma vez que seu discurso narrativo, para além de uma simples-presença, questiona a representação como uma verdade que se expõe num sujeito, compreendendo que o sentir, que não se pode constatar objetivamente, afina o *Dasein* e é um modo constitutivo de sua existência.

² A respeito da utilização do termo dramaturgia, ver item 3.1, página 76.

2 PRIMEIRA SKÉPSIS: DA FILOSOFIA, O SER E AS TONALIDADES AFETIVAS NA FILOSOFIA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER

2.1 O CARÁTER INCOMPARÁVEL DA FILOSOFIA

Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*³, Martin Heidegger aponta para o que denomina “caráter incomparável da filosofia”. Na preleção, anunciada com o título acima mencionado, no semestre de inverno de 1929/30, Heidegger expõe como a filosofia deve ser entendida: *nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo* (2006:1). Nesse sentido, Martin Heidegger desenvolve um argumento em que propõe uma ambigüidade essencial à filosofia e a seu próprio filosofar.

Para Heidegger, a filosofia é algo que repousa sobre seus próprios princípios e leis, sendo assim, não pode ser comparada e, tampouco, determinada. A avaliação da filosofia a partir de uma idéia de ciência, talvez seja “[...] a forma mais funesta de degradação de sua essência mais intrínseca” (HEIDEGGER, 2006:2), e a interpretação da filosofia como “proclamação de uma visão de mundo encerra o mesmo engodo que a sua caracterização como ciência” (HEIDEGGER, 2006:3).

Quiçá possa existir uma comparação da filosofia com a arte e a religião, no entanto, Heidegger distingue que essa é uma comparação negativa, pois haveria uma equivalência entre arte e religião, mas essa equivalência não seria uma unidade monocórdia. Heidegger utiliza essa metáfora musical para ilustrar que existem diferentes nuances ou tonalidades entre arte, religião e filosofia. Pondera que o autoquestionamento da filosofia é determinável somente a partir dela mesma, diferenciando-se da arte ou da religião, em que todo questionamento partiria de um “fora”, isto é, através de uma estética ou de uma teologia.

Sempre seremos retrojetados de todas essas tentativas de compreender a filosofia em comparação com outra coisa. Contudo, algo se mostra aí: todos estes caminhos são em si mesmos desvios impossíveis. Neste constante ser-retrojetado, fomos nos deparando com o encurtamento de nossa pergunta: o que é a filosofia, o que é a própria metafísica? Como devemos

³ HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Tradução do original alemão *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*.

experimentar o que é a filosofia, se precisamos abdicar de todo e qualquer desvio? (HEIDEGGER, 2006: 4)

Para Heidegger, todo curso de filosofia é um empreendimento ambíguo. Nem mesmo a procura pela resposta a essa pergunta: o que é a filosofia, o que é a metafísica?, na história, acolhe um esclarecimento do que vem a ser a metafísica, pois nela, como diz Heidegger, somente “tomamos contato com opiniões sobre a metafísica, mas não com ela mesma” (HEIDEGGER, 2006:4).

Portanto, também este caminho, [o historiográfico] o último que ainda restava, desemboca em um beco sem saída. Sim, ele encerra em si o maior equívoco, porque sempre nasce de presunção errônea de que por sobre a base do saber historiográfico temos a oportunidade de saber, entender, alcançar o que procuramos. (HEIDEGGER, 2006: 4)

Nesse mesmo texto, Heidegger, a partir de uma sentença de Novalis, direciona seu pensamento para a afirmação de que a determinação da filosofia deve provir dela mesma. Como vimos, para Heidegger, todas as tentativas de caracterizar a metafísica fracassam. No entanto, desses ininterruptos fracassos, deve-se constatar que não se ganha uma definição do que vem a ser a metafísica e que se deve evitar entregar-se a desvios. Para Heidegger, o *Dasein*⁴ deve “olhar

⁴ Na edição brasileira de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (parte I)*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997), a tradutora apresenta uma nota explicativa a respeito de sua escolha por “pre-sença” para traduzir o construto heideggeriano *Dasein*. Segundo Márcia de Sá Cavalcante: “Pre-sença não é sinônimo de existência e nem de homem. A palavra *Dasein* é comumente traduzida por existência. Em *Ser e Tempo*, traduz-se, em geral, para as línguas neolatinas pela expressão “ser-aí”, être-là, esser-ci etc. Optamos pela tradução de presença pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado às implicações do binômio metafísico essência-existência; 2) para superar o imobilismo de uma localização estática que o “ser-aí” poderia sugerir. O “pré” remete ao movimento de aproximação, constitutivo da dinâmica do ser, através das localizações; 3) para evitar um desvio de interpretação que o “ex” de “existência” suscitaria caso permaneça no sentido metafísico de exteriorização, atualização, realização, objetivação, e operacionalização de uma essência. O “ex” firma uma exterioridade, mas interior e exterior fundam-se na estruturação da pre-sença e não o contrário; 4) pre-sença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na pre-sença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história, etc. (cf. entrevista de Heidegger ao *Der Spiegel*, Ver. *Tempo Brasileiro*, n. 50, julho/set. 1977). Quanto à formação do termo pre-sença, observar: “pré” corresponde a “Da” e “sença”, como forma derivada de “esse”, corresponde a “sein”. Quanto à origem latina de “pre-sença”, cf. a expressão de Cícero: *dii consentes* = os deuses conjuntamente, isto é, em assembléia, presentes, decidem”. (HEIDEGGER, 1997b: 309-310).

Nesta dissertação opta-se por utilizar o termo *Dasein* sem a tradução, uma vez que se orienta pela indicação de Benedito Nunes a respeito da inconveniência da tradução, da versão brasileira de *Ser e Tempo*, para pre-sença (NUNES, 2002: 42). Em espanhol foi traduzido para “ser ahí”, em francês para “être-là” ou “être-le-là”, em italiano para “esser-ci” e em inglês para “there-being”. Em “Carta a Jean Beaufret” (HEIDEGGER, Martin. Carta a Jean Beaufret. In.: *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Moraes, 1991), Heidegger sugere traduzir *Dasein* para “être-le-là”, cito a tradução de Rubens Eduardo Frias: “Da-sein” é uma palavra-chave do meu pensar, por isso ela é causa de erros de interpretação. “Da-sein” não

a metafísica de frente” impedindo, assim, que ela saia de perspectiva (HEIDEGGER, 2006: 5). Pois, reafirmando, em Heidegger, a filosofia não se deixa determinar por algo diverso de si mesma. A filosofia só é quando se filosofa, ou seja, quando nós “homens” filosofamos. Segundo a sentença de Novalis, que Heidegger toma como fio condutor: “A filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa” (2006: 6).

Interpretando a sentença do poeta, pode-se dizer que a filosofia é um impulso para se estar por toda parte em casa e, de acordo com Heidegger, a esse impulso deve-se chamar de *mundo*, uma vez que, estar por toda parte em casa deve ser entendido por “estar em casa, a qualquer momento e, sobretudo, na totalidade”. Este *na totalidade* é o *mundo* (2006: 7). Segundo Heidegger, seria viver a determinação do impulso de estar por toda parte *em casa*, ou seja, *mundo* é viver esse “a caminho” para ser na totalidade e a “isso que se é”, a essa travessia denomina-se *finitude*. Heidegger, além disso, delibera a respeito da *finitude* afirmando que a mesma “é o modo fundamental de nosso ser” (2006: 7), o ser é finito e não deve iludir-se a esse respeito. Ou seja, segundo Heidegger, a intrínseca finitização do ser se processa no interior de seu ser-finito pela guarda da mesma. “Finitude só é no interior da verdadeira finitização. Nesta finitização, contudo, consuma-se por fim uma *singularização* do homem em seu ser-aí” (2006: 7). Ainda em sua argumentação, a *singularização* que se consuma na finitização deve ser entendida como um “ficar só, no qual todo e qualquer homem se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo” (2006: 7).

Como vimos, a partir da sentença de Novalis, a filosofia é vista como esse impulso para se estar por toda parte em casa, ou seja, a pergunta do que seja a filosofia desdobra-se nas questões sobre: mundo, finitude e singularização. No entanto diz Heidegger:

A filosofia, a metafísica, é uma saudade da pátria, um impulso para estar por toda parte em casa, uma exigência; não uma exigência cega e sem direção, mas uma que desperta em nós o sentido para essas questões e para a unidade, tal como agora mesmo colocamos: o que é mundo, finitude e singularização? Cada uma destas perguntas se insere de modo questionador na

significa para mim exatamente “eis-me”, mas, se é que me posso exprimir num francês sem dúvida impossível: *ser-o-aí* e *o-lá* significa exatamente *Alethéia*, desvelamento-abertura (HEIDEGGER, 1991: 48).

totalidade. Não é suficiente mergulhar de maneira indeterminada e vacilante em tais questões, já que esse impulso mesmo para estar por toda parte em casa é em si de imediato a busca por caminhos que abram a estas questões a via correta. Para tanto, carece-se uma vez mais do martelo da compreensão, carece-se daqueles conceitos que podem abrir o espaço para uma tal via. Trata-se de um compreender e de conceitos de um tipo *originariamente próprio*. Os *conceitos metafísicos* permanecem eternamente vedados à sagacidade em si indiferente, que é característica de espírito descompromissado da ciência. Os conceitos metafísicos não são, de forma nenhuma, algo que pudéssemos aprender em uma situação determinada ou que um professor ou alguém, que se denomina filósofo, tivesse o direito de exigir que lhe fossem repetidos e aplicados. (2006: 8)

Tal afirmação reforça a idéia de que a compreensão e o filosofar não são meras ocupações do *Dasein*, já que para conceber tais conceitos deve-se ser tomado por aquilo que eles compreendem, e isso ocorre, ou melhor, esse “ser tomado por”, segundo Heidegger, advém e permanece em uma tonalidade afetiva, independentemente de que haja esse reconhecimento ou não. “São sempre necessariamente *tonalidades afetivas fundamentais* do ser-aí, que constante e essencialmente transpassam e afinam os homens [...]. *A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva*” (2006: 9, grifo nosso). Dessa maneira, a caracterização da metafísica a partir dela mesma, ou seja, buscando olhá-la de frente e evitando a sua caracterização a partir de desvios que são diversos de si mesma, transformou-se na pergunta: o que é o homem? Uma vez que tal busca indica o caminho das tonalidades afetivas fundamentais e por sua vez: “A compreensão filosófica funda-se em um ser tomado por e este em uma tonalidade afetiva” (2006: 9). E a respeito dessa pergunta: O que é o homem? Heidegger responde: “Uma transição, uma direção, uma tempestade que varre nosso planeta, um retorno ou um enfado para os deuses? Não o sabemos. Mas vimos que a filosofia acontece nessa essência enigmática” (HEIDEGGER, 2003b: 9).

Em um texto do semestre de inverno de 1944/45 traduzido para o espanhol como *Introducción a la Filosofía*⁵, Heidegger desenvolve este tema de maneira a deixar mais explícita sua concepção a respeito do que seja a filosofia. Como já foi visto, em seu pensamento, a filosofia não está de forma alguma fora do homem, ao contrário, a filosofia diz respeito à mais própria essência do homem (*Dasein*),

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Filosofía*. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Frónesis, 2001. Do original alemão *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*.

como a possibilidade finita de um ente finito. Mas ao mesmo tempo, segundo Heidegger, é preciso que a filosofia fique livre no *Dasein*, convertendo-se na mais íntima necessidade de seu ser. E, assim, tendo a filosofia como aquilo que lhe é mais próprio, dá a esse ser a sua autêntica dignidade.

Segundo Heidegger, a introdução à filosofia de certos manuais comete um erro básico ao fundar-se na suposição de que se precisa adentrar no âmbito da filosofia, como se os que não estivessem implicados no filosofar expresso estivessem de fora dela. Isso pelo fato de a filosofia de manuais ser tomada apenas como conteúdo historiográfico e sistemático. E é deste modo que, segundo Heidegger, a filosofia perde todo o seu caráter essencial de mobilidade do pensar. Para Heidegger, filosofia é filosofar e ser homem significa já filosofar. Portanto, toda sistematização não faz outra coisa senão tirar da filosofia o filosofar, pois sugere, com a objetivação do pensamento, a apropriação passiva do conhecimento filosófico, como se o ato de filosofar se desse apenas pela mera erudição. Para Heidegger, a luta da filosofia é contra a própria filosofia.

Seguindo a linha argumentativa heideggeriana, uma introdução à filosofia só pode significar, como diz Heidegger, um pôr em marcha o filosofar, de forma a liberá-lo da concepção subjugada de uma filosofia comentada e que, a partir da qual, supostamente, adentrar-se-ia efetivamente no âmbito da filosofia. Na concepção heideggeriana, uma introdução à filosofia não pode ser outra coisa senão o fato do *Dasein* ser atravessado pela própria filosofia e ser ela algo intrínseco a ele – que faz inclusive com que o filosofar só possa liberar-se através da própria liberação do *Dasein* como ser-no-mundo. Já que, para Heidegger, ela só pode realizar-se de maneira espontânea essencial e não sistematizada, acontecendo aqui e agora no *Dasein*, que nós mesmos somos, e no mundo. Logo, para que isto aconteça, é preciso que a filosofia não esteja nem fora do homem (*Dasein*), nem fora do mundo numa metafísica objetivadora. Para tanto, de acordo com Heidegger, a filosofia deve tornar-se ativa no homem como aquilo que depende unicamente do próprio despertar para ela. Toda apropriação histórico-filosófica tem que ser considerada como chegando depois de uma posição prévia, uma disposição ⁶ para o filosofar.

⁶ No §29 de *Ser e Tempo* “A pre-sença como disposição”, Martin Heidegger explicita que “O que indicamos *ontologicamente* com o termo “disposição” é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o *humor*, o estado de humor. Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura” (HEIDEGGER, 1997b:188). Nessa mesma edição de *Ser e Tempo* (1997b), a tradutora,

A tradição filosófica teria que ser respeitada não como já sendo o próprio filosofar, mas como aquilo que, tomado essencialmente, é um indicativo para o pôr-se a caminho do filosofar, como o mais íntimo de se ser homem e que implica numa decisão de todo o existir. Nesse sentido, a investigação científica e a transmissão de uma formação científica vêm a ser o meio de aprovisionamento necessário para o reconhecimento do que seria o mais próprio do ser humano.

Um irromper no futuro pela escolha que, consciente ou não, decide a existência, far-se-ia no propor-se, antecipadamente, a uma tarefa interna que acontece por ela mesma, no sentido do que lhe é própria, na totalidade e no essencial do seu existir. Ou seja, tal escolha é posta pelo próprio existir da existência. É no fazer cotidiano, nas escolhas e atos diários do existir, que se irrompe, em direção a um futuro, aquilo que virá a ser o existir pelo próprio existir. Segundo Heidegger, a própria existência se dá de forma a ficar sempre situada pela possibilidade de ser em questão e reflexão. No entanto, essa escolha – que é assumida oficial e institucionalmente, como as escolhas a respeito de um trabalho e que empreende e expõe a constante e aguda possibilidade de fracasso – seria, segundo Heidegger, também aquela que, conseqüentemente, fornece à existência uma nova posição no conjunto do mundo, perspectivando todas as relações da existência com o ente e operando uma mudança que é responsável por fazer da existência a mais próxima de todas as coisas. Tem-se, assim, o que é para Heidegger o caráter incomparável da filosofia: nem ciência, nem visão de

Márcia de Sá Cavalcante, coloca uma nota na palavra *humor*, em que destaca que a palavra *humor* é traduzida do substantivo alemão *Stimmung*. Diz a nota: “O étimo alemão *Stimme* (= a voz, o voto) constitui, na experiência que exprime, uma fonte de inúmeras derivações e composições. Como *Stimmung*, designa o estado e a integração dos diversos modos de sentir-se, relacionar-se e de todos os sentimentos, emoções e afetos bem como das limitações e obstáculos que acompanham essa integração. A tradução por HUMOR empobrece essa riqueza conotativa. Não obstante, presta-se melhor do que “estado de alma”, “estado de ânimo”. (1997b: 321). Ainda no §29 de *Ser e Tempo*, Heidegger discorre a respeito do que vem a ser a disposição e explicita que a *disposição* é um modo existencial básico em que o *ser-aí* é o seu *aí*, isto é, o *Dasein* é o seu *Da*. Para Heidegger, o *Dasein* é na medida em que, como ser-no-mundo, interage com o mundo. Devemos sublinhar que a disposição é um dos existenciais básicos, um aspecto constitutivo de estar aberto ao mundo do *Dasein*. O termo disposição é tradução – na versão brasileira de *Ser e Tempo* - do termo alemão *Befindlichkeit*. O filósofo e comentador de Heidegger, Gianni Vattimo, traduz o termo para “situação afetiva” (VATTIMO, 1996: 37). Segundo Vattimo o termo “quer dizer o modo de se ‘encontrar’”, de se “sentir” desta ou daquela maneira, a “tonalidade afetiva” em que nos encontramos” (1996: 37). Sinalizamos que a *Befindlichkeit* constitui a estrutura formal da *Stimmung*, dito de outra maneira, constitui a estrutura formal daquilo que denominamos de humor. Assim, o fenômeno das “tonalidades afetivas” é um expoente da *disposição*. O estar-disposto se manifesta em uma tonalidade afetiva. Na tradução para o espanhol o termo foi traduzido para “encontrarse”. Nesse sentido pode-se associar a disposição a um estar disposto para, a um encontrar-se numa tonalidade afetiva, numa sintonia.

mundo e tampouco apenas o caráter historiográfico e sistemático do filosofar. Pois, para ele, filosofia é filosofar e ser homem é já filosofar.

La filosofía ha de quedar libre en nosotros, es decir, ha de convertirse en íntima necesidad de nuestro ser más propio, de nuestra más propia esencia, de suerte que dé a ese ser o a esa esencia su más propia dignidad. Ahora bien, lo que así ha de quedar libre en nosotros hemos de asumirlo en nuestra libertad, somos nosotros mismos los que hemos de tomar y despertar libremente el filosofar en nosotros. (HEIDEGGER, 2001b: 20)

Para Heidegger, é determinante deixar livre a filosofia no *Dasein*, que nós mesmos somos, na situação que a filosofia é primária e determinantemente o existir da existência, ou seja, é o querer, o fazer e o deixar de fazer da cotidianidade. Assim, fica estabelecido, no pensar heideggeriano, que o ato de decidir atravessa o “tempo”, pois: “Toda decisión relativa a nuestro existir es siempre un irrumpir en el futuro de nuestra existencia” (2001b: 21). No entanto, esse decidir não pode ser confundido com um ato “egocêntrico”, em que resulta em dispor-se, na discursividade ou faticidade, a uma vocação ou profissão no dizer “sou (serei) professor” ou “sou (serei) filósofo”, essas são formas fáticas e históricas nas quais se opera uma profissão, são posições externas que, entretanto, são subordinadas a uma tarefa interna a qual a existência propõe, de antemão, no conjunto e no essencial do existir. Deve-se observar que, para Heidegger:

Adquirir conocimientos, e incluso adquirir una vasta erudición en lo que respecta a lo que los filósofos han pensado, puede ser de utilidad, pero no para el filosofar. Al contrario: la posesión de conocimientos sobre filosofía es la causa principal de la errónea suposición de que se ha llegado ya a filosofar. (HEIDEGGER, 2001b: 20)

A tarefa interna que a existência propõe, de antemão, no conjunto e no essencial do existir, da qual nos fala Heidegger, é um ato de decidir arraigar na existência uma obrigação de assumir uma certa direção numa totalidade sempre histórica de ser uns com os outros. É na existência que há de pôr-se em marcha o filosofar, buscando, manifestamente, a pré-compreensão da filosofia na essência mesma do filosofar. Se o filosofar pertence à existência humana, é nela que acontecem sua essência e sua história.

No entanto, deve-se considerar a idéia de que, para Heidegger, o *Dasein* humano⁷, em sua existência, é excêntrico, ou seja, não possui centro e que a própria essência do existir nunca pode estar no centro desse ente apesar da existência advir de um centro próprio que é sempre, como diz Heidegger, “meu”⁸. Esta seria uma relação antropocêntrica que, de maneira suposta, tem o homem como deslumbrado de si mesmo ao colocar-se no centro. No entanto, a existência não se tem a si mesma como centro, uma vez que o conhecer a si, apesar de estar voltado de certo modo em direção a um centro, deve ser efetuado pela pergunta a respeito da subjetividade do sujeito, e tal pergunta deve ser concernente a um autoconhecimento, num sentido filosófico, e afastada de um sentido psicológico ou antropológico. Para Heidegger:

[...] el liberar la filosofía en la existencia nada tiene que ver en absoluto con un quedarse mirándose embobadamente a sí mismo de tipo psicológico, ni mucho menos de tipo egoísta. E igualmente, el dejar en nosotros libre el filosofar, el liberar en nosotros el filosofar, nada tiene que ver con ningún prolijo y circunstanciado centrarse en el propio yo en actitud moral-edificante o en términos de moral y edificación.

Con nada de eso tienen que ver nuestras consideraciones. No se trata de psicología ni tampoco de moral. (2001b: 25)

O liberar a filosofia no *Dasein* estaria, segundo Heidegger, relacionado com o despertar de uma tonalidade afetiva fundamental. Mas não se abordará neste momento o problema das tonalidades afetivas⁹, no entanto, pode-se recordar que, como se afirmou acima, a filosofia, isto é, a compreensão filosófica, de acordo

⁷ O termo *Dasein* acompanhado pelo substantivo “humano” é utilizado no sentido de deixar fazer ver que o construto *Dasein* é destinado para “designar” esse ente que pensa o próprio ser. Para Heidegger a questão fundamental da filosofia não é o homem, mas sim o ser. Ou seja, pensar o ser não significa pensar o ser somente do homem, mas de todas as coisas. Então se explica a utilização do termo “*Dasein* humano”, exatamente para chamar a atenção de que se trata de pensar o ser desse ente que pode pensar o seu próprio ser. A possibilidade mais próxima para esse ente é o “homem”. No entanto, esse “homem” não pode ser o centro da investigação, pois, se não, seria uma investigação vinculada a uma antropologia e a investigação que se quer fazer é uma investigação vinculada a uma ontologia. Então Heidegger destina suas investigações para pensar o sentido do ser, que nós próprios somos, pois o homem como *Dasein*, e não no sentido antropológico, é o único ente que possibilita pensar o existir como um jogo permanente que é o movimento que se efetua entre uma presença/ausência, isto é, entre um dado fático e seu desvelamento na compreensão.

⁸ Ver § 9 de *Ser e Tempo*. “O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu. Nesse sentido, a pre-sença nunca poderá ser apreendida ontologicamente como caso exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu ‘ser’ é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente, nem não-indiferente. A interpretação de “pre-sença” deve dizer sempre também o pronome pessoal, devido a seu caráter de *ser sempre minha*: ‘eu sou’, ‘tu és’” (HEIDEGGER, 1997b: 78).

⁹ As “tonalidades afetivas” são modos constitutivos do *Dasein*, assim como a *compreensão* e o *ser-no-mundo*. Voltaremos a respeito desses conceitos a partir do § 2.4.

com Heidegger, acontece na essência enigmática de um ser que somente conceberá os conceitos em seu rigor conceitual se for tomado pelo que eles, os conceitos, compreendem. E esse ser tomado por, que funda a compreensão filosófica, por sua vez, funda-se numa tonalidade afetiva. As tonalidades afetivas são o modo de ser do *Dasein*.

2.2 O DASEIN COMO HORIZONTE DO DISCURSO ONTOLÓGICO

Heidegger, em *Ser e Tempo*, chama a atenção para a necessidade de se esclarecer a questão acerca do sentido do ser que, até seu tempo, segundo ele, fora negligenciado. Pois, para ele, há que se substituir a pergunta: o que é o ser? efetuada pela tradição, pela pergunta: qual é o sentido do ser? Uma vez que, segundo Heidegger, que segue a afirmação de Aristóteles, “ser” é o mais universal de todos os conceitos e, por esse motivo, indeterminável em definição.

Acontece que, independentemente dessa indeterminação, o seu uso é contínuo, dotado sempre e a cada momento da compreensão a que este uso se refere, sendo tomado sempre no sentido de algo auto-evidente. A conseqüência disso é a falta de um questionamento essencial e, com isto, a perda de todo o seu caráter inquietante na disponibilidade do que está a mostra.

Para Heidegger, perdeu-se o espanto do filosofar antigo por aquilo que se mantinha encoberto, dispensando a conseqüente inquietação para lançar mão na evidência meridiana da presença. A esta concepção Heidegger denomina de “metafísica da presença”¹⁰.

Na acepção heideggeriana, a urgência de um redirecionamento do problema ontológico está no fato de ser ele a condição possibilitadora, *a priori* e originária, para qualquer que seja o tipo de investigação das ciências ônticas.

¹⁰ Segundo Cristina de Peretti, Heidegger é o responsável pela denúncia mais categórica a respeito da metafísica como uma escrita teórica organizada em torno da presença como um centro privilegiado (PERETTI, 1989: 23). O termo “metafísica da presença” está diretamente relacionado à crítica, a partir de Heidegger, a um certo conceito de representação – crítica esta que não desenvolveremos aqui – ao longo do pensamento ocidental. Ao falar a respeito da história do pensamento ocidental deve-se, com isso, recorrer inevitavelmente a um princípio que estaria relegado a Platão. Destarte pode-se associar o termo *platonismo* à concepção de mundo desenvolvida ao longo do pensamento ocidental, que também pode ser denominado como metafísica ocidental e que Heidegger denomina como “metafísica da presença”. A crítica heideggeriana a uma “metafísica da presença” dá-se no sentido de desenvolver um pensamento voltado para o que se poderia denominar como *pensamento que visa à superação da metafísica ocidental a partir de seus pressupostos*.

Mesmo que estas já sempre se movam numa compreensão do ser, mas principalmente como a possibilidade da própria ontologia, que não só antecede o primado ôntico, como o fundamenta.

A questão do ser não se dirige apenas às condições a priori de possibilidade das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão do ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental. (HEIDEGGER, 1997b: 37)

O primado ôntico do ser, do qual nos fala Heidegger, caracteriza-se por consistir em uma investigação ontológica projetada, a partir de um ente, que não é apenas um dentre os outros, mas aquele que possui uma compreensão de si em seu ser, sendo. Na primeira parte de *Ser e Tempo* que inicia no § 9, e que tem como ponto de partida o tema da analítica do *Dasein*, Heidegger começa afirmando que:

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença [o *Dasein*] se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo. (HEIDEGGER, 1997b: 77)

É este ente que, como afirma Heidegger, nós mesmos somos, que tem como propriedade originária a abertura da compreensão, para a qual o seu ser se manifesta sempre como modos possíveis de ser. Portanto, seguindo o pensamento heideggeriano, qualquer que seja a compreensão do ser, inevitavelmente, será uma determinação deste ente que possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes. Pois, este ente, que tem seu ser determinado onticamente pela existência e ao mesmo tempo por ela fundada, é condicionado em si mesmo, ontologicamente, e é também aquele que, constitutivamente, possui uma compreensão do ser de todos os entes diferentes de seu modo de ser. Este ente possui um primado ôntico-ontológico, que é a condição possibilitadora para todas as ontologias. Então, Heidegger conclui que é este ente que deve ser, primeiramente e antes de qualquer outro, interrogado ontologicamente.

A pre-sença [*Dasein*] não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da pre-sença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a pre-sença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão do ser da pre-sença*. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ser ela ontológica. (HEIDEGGER, 1997b: 38)

Dessarte, fica claro que, para Heidegger, o caminho que busca o sentido do ser começa pela análise do ser dos entes que, segundo ele, nós mesmos somos. Heidegger sustenta que, mesmo que o ser deste ente seja sempre e cada vez meu, ele é o horizonte possível através do qual o sentido do ser pode ser falado. Pois este ente, na acepção heideggeriana, seria o ente cujo modo de ser se autotestemunha no ser, sendo, numa relação de jogo, com o seu próprio ser¹¹. Dessa maneira a essência deste ser que somos, do que pode ser dito a seu respeito, deve ser tomada a partir de sua existência, portanto, para Heidegger, a existência é o solo onde o ser do *Dasein* acontece.

Existência aqui não pode ser encarada como algo simplesmente dado, como foi até então por toda uma tradição da ontologia anterior a Heidegger¹². Para Heidegger, a existência não seria passível de objetivações que a definam ou a determinem na imobilidade do acabado. A filosofia heideggeriana é caracterizada pela concepção de que não é razoável pôr uma definição no que não se fecha. Todo “pôr” compromete a multiplicidade da totalidade polissêmica,

¹¹ Esse jogo pode ser pensado como um movimento que se efetua entre uma presença/ausência, isto é, entre um dado fático e seu desvelamento na compreensão. Para Heidegger a essência do ente, que nós mesmos somos, reside na existência, e é na existência que está em jogo a possibilidade de ser ou de não ser si mesmo. Segundo Benedito Nunes: “Na medida em que Heidegger acolhe a *existência* da concepção kierkegaardiana, com a qual preenche a significação de *Dasein* – diferente de realidade (*Wirklichkeit*) e de ser *determinado*, que é também negação –, acolhe igualmente, num sentido positivo, a tese de Kant, enunciada a propósito da impossibilidade da prova ontológica da existência de Deus, segundo a qual *o ser não é um predicado real*. [...] O ser, significado pelo ‘é’, não corresponde ao conceito, escapando, portanto, à abstração do pensamento puro e à realidade determinada pelas categorias. [...] *Dasein* é o ente que compreende o ser, não de maneira abstrata, como objeto de conhecimento ou de saber conceptual, mas na sua *existência*, com que está concernido enquanto possibilidade sua, de ser ou de não ser ele próprio, e a partir da qual se compreende” (NUNES, 1992:67).

¹² Pode-se exemplificar essa afirmação considerando que para Heidegger, em *Ser e Tempo*, a extensão existencial do *a priori* visa a fundamentar a transformação do princípio transcendental em uma ontologia fundamental. “El tránsito de la filosofía trascendental a la ontología fundamental ha sido caracterizado como un abandono de la idea de subjetividad y una determinación de la existencia como ser-en-el-mundo” (MARQUEZ, 1985:133).

que estaria condenada à redução de um viés fixo da perspectiva que pretende completar o que é por essência destituída de completude.

Este ente privilegiado, por ter, dentre todos os entes, a condição de possibilidade da interrogação pelo *ser*, precisa, por isso, ser o primeiro interrogado para uma conseqüente liberação de sua estrutura fundamental como *ser-no-mundo* que permita a análise existencial que marcará o início da investigação heideggeriana. Heidegger chama este ente de *Dasein*. Como já foi destacado, o construto *Dasein* pode ser traduzido por *pre-sença*, *ser-aí*, *ser-o-aí* e *estar-aí*. A definição do próprio termo *Dasein* mostra o caráter indefinível em propriedades ou atributos pelos quais o mesmo, como existência, poderia ser tomado. Heidegger enfatiza, com isso, a pura abertura que é constitutiva ao *Dasein* e que determina a sua condição de estar lançado numa compreensão de si no mundo no ser com ele no projetar-se em possíveis modos de ser. Daí significa dizer que estes modos possíveis de ser do *Dasein*, que se caracterizam apenas no seu ser, sendo – como um projétil arremessado –, cumprem o seu destino de ser projeto apoiando-se num não-fundamento ou num fundamento sem fundo que é um puro nada abissal.

Na concepção heideggeriana, poder-se-ia dizer que qualquer determinação conseqüente dos modos de ser e estar aí no mundo do *Dasein* seria, talvez, um exigir de si e das coisas que se mostram. Pois, por mais que o *Dasein* queira a si e a tudo mais como coisa que se apanha facilmente pelos seus predicados e atributos, não há conteúdo para ser predicado, o que há é um vazio, e este a tudo escapa e resulta numa compulsão de preenchimento que será sempre encobridora.

É como se o *Dasein* tendesse a forçar um sentido para além de si mesmo e sua temporalidade, imobilizando, assim, o fluxo do puro vir a ser na objetivação de uma suposta consciência que, ao olhar para trás, apreende o seu objeto. Enquanto que, ao contrário, tudo só pode ter sentido a partir da própria temporalidade do *Dasein*. E é no seu não querer assumir esse nada, no qual se apóia, que o faz eleger o ente como fundo para tornar tudo disponível pela sua colonização objetivadora, e, assim, como um dos seus modos possíveis de ser que transforma tudo, para seu maior conforto, em presença. Nada obstante, o *Dasein* é aquele que está sempre sujeito a perder a sua familiaridade no seu ser-

no-mundo, que escapa a qualquer objetivação e que, conseqüentemente, evidencia-lhe a sua suspensão no vazio.

O *Dasein*, como se afirmou a respeito do § 9 de *Ser e Tempo*, é sempre meu. Nesse sentido, o *Dasein* é, ele mesmo, a sua própria perspectiva na disposição e situação de um direcionamento para o mundo. É, ele mesmo, o índice para o qual as coisas se mostram.

Segundo Heidegger, é nessa solidão de ser sempre sua própria perspectiva no ser com o mundo e que a qualquer instante pode dissipar-se, que o *Dasein* procura reter o mundo segundo a sua própria finitude que, sendo “em”, o mundo não dá conta de dizer o porquê de se estar aí e seu fardo. No entanto, o *Dasein* encontra sempre um sentido nessa falta, num algo que justifique o seu querer mantê-la na procura de reter a existência, fazendo-a sempre disponível pela presentificação. Essa presentificação passa a ser um recurso para trazer à mão aquilo que não está disponível, pelo medo de tudo que não se dá facilmente às estruturas da razão, então, o homem tende a amarrar-se na aparente solidez de suas conjecturas para, a partir dos seus construtos arquitetônicos, tomar o mundo e o seu “ser nele” por desvios e, nessa fuga incansável, torna tudo objeto e nessa presença “objetal” o ente passa por fundamento.

O *Dasein* é a abertura nas possibilidades da sua compreensão, só que ele precisa dar-se como abertura, de forma a compreender-se como compreensão. A forma pela qual o *Dasein* dá a si é a sua escolha em relação ao que lhe será próprio.

A pre-sença é sempre sua possibilidade. Ela não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E é porque a pre-sença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. A pre-sença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma. (HEIDEGGER, 1997b: 78)

O *Dasein*, tendo-se como possibilidade de uma propriedade simplesmente dada e nunca se ganhar ou ganhar-se “aparentemente”, como diz Heidegger, seria esconder de si os seus modos possíveis de ser em propriedades, enchendo o que é vazio com um conteúdo que não lhe permite o estar em jogo com seu

próprio ser. O ganhar-se e perder-se do *Dasein* é relativo ao seu modo de ser autêntico e inautêntico¹³.

No entanto, Heidegger postula que o *Dasein* não perde a si mesmo como se perde um objeto. O sentido de perder-se está em interpretar-se em função de suas ocupações cotidianas e assim esquecer-se de si mesmo. Porém, esse esquecer-se de si mesmo é carregado de cuidado de si. O *Dasein* nunca deixa completamente de importar-se consigo mesmo; esse esquecer-se de si, que aponta para o que Heidegger chama de inautenticidade, seria uma modificação do cuidado¹⁴ de si numa ocupação, e essa ocupação é repetidamente associada ao impessoal, apesar de que, para Heidegger, o *Dasein*, na cotidianidade mediana, pode ser autêntico e inautêntico.

Ser autêntico é fazer sua própria coisa e não o que o impessoal prescreve (INWOOD, 2002:11-12). Terry Eagleton resume a “autenticidade” heideggeriana na seguinte frase: “Para Martin Heidegger, viver autenticamente é abarcar nossa própria “nacidade”, aceitando o fato de nossa existência ser contingente, não fundamentada e não escolhida” (2005: 283). Devemos chamar a atenção que a distinção dos termos *autêntico* e *inautêntico*, como afirma Vattimo em seu texto *Introdução a Heidegger*, tem sua justificação na base do conceito de finitude em Heidegger, mas aparece sempre de modo sintético sem nunca encontrar uma definição em termos precisos (VATTIMO, 1996: 43-50).

Portanto, ser inautêntico não significa um modo inferior de ser, mas apenas mais um modo possível para a decisão, ou seja, um modo de estar diante da existência, uma vez que existir é estar ininterruptamente em decisão. Destarte, além de ser esse um modo necessário ao *Dasein* possibilitando-lhe uma vida prática, a inautenticidade é, também, a condição para o jogo de ter que se decidir, pela sua posição de ente privilegiado, pelo seu próprio ser. Pois o *Dasein* não pode ser o tempo todo autêntico por ser aquele ente que tem a possibilidade de escolher entre um modo ou outro.

¹³ Os termos: autêntico e inautêntico [*Eigentliches* e *Uneigentliches*] foram traduzidos na versão brasileira de *Ser e Tempo*, (HEIDEGGER, 1997b), por *propriedade* e *impropriedade*.

¹⁴ No §42 de *Ser e Tempo*, Heidegger vai desenvolver a definição para o termo “cuidado”, “cura” [*Sorge*] para “além” de um sentido ôntico. Ele chama a atenção para a idéia de que a compreensão do ser que se encontra no *Dasein* pronuncia-se pré-ontologicamente. Para tanto ele insere uma fábula que define o nome de “cura” como “homo” por ser feito de humus (terra). Ver: STEIN, Ernildo. A dramaturgia da existência e a dramaturgia da pulsão. In: *Seis estudos sobre “SER E TEMPO”*. Rio de Janeiro, Vozes, 1988. p.79-101 e HEBECHE, Luiz. Uma arqueologia da cura. Disponível em < <http://www.cfh.ufsc.br/~nim/hebeche3.pdf> > acesso em 11/02/2005.

Com isso, o *Dasein* se define na ordenação de ser um ente, sempre e permanentemente, a partir de sua possibilidade, que faz dele o que ele é, o que significa dizer que ele se compreende em seu ser porque sempre escolhe a si consecutivamente. E é nessa compreensão de si que está o sentido formal da sua constituição existencial. Em tal sentido é que se apresenta a indicação para uma interpretação ontológica de seu ente, em que toda a problemática deve ser considerada e desenvolvida, partindo-se da existencialidade da sua existência. Porém, Heidegger preocupa-se em não fazer uma antropologia do *Dasein*, em não construir um *Dasein* pela referência de uma noção específica e possível de existência, pois não se pode tomar o *Dasein* por um determinado modo, dentro dos seus modos diferentes de existir; precisa-se reconhecer o ser do *Dasein* pela sua indeterminação, como a forma pela qual ele se dá que não é um nada negativo, mas a evidência de seu caráter fenomenal positivo como ente.

O que fica claro com esta análise é que a inautenticidade do *Dasein* no seu modo de ser da cotidianidade mediana não é apenas um ponto de vista pelo qual pode ser tomado na sua existencialidade, mas, principalmente, é parte da sua estrutura aprioristicamente. Pois, na inautenticidade está também em jogo o ser do *Dasein*, em que ele se relaciona na sua cotidianidade mediana mesmo que através de fuga ou esquecimento. Portanto, a explicação do *Dasein* na sua cotidianidade não mostra apenas suas estruturas medianas na maneira de uma indeterminação vaga, mas é tal, que evidencia, com isso, que, tanto do aspecto ôntico da medianidade, como do aspecto ontológico, as estruturas não se diferenciam na sua apreensão por serem um conjunto de elementos intrínsecos que não possuem diferença entre si. Sendo o modo autêntico ou inautêntico estruturalmente de mesmo grau como modos de ser do *Dasein*.

A explicação da pre-sença em sua cotidianidade mediana não fornece apenas estruturas medianas, no sentido de uma indeterminação vaga. O que, do ponto de vista ôntico, é, no modo da medianidade, pode ser apreendido, do ponto de vista ontológico, em estruturas pregnantes que não se distinguem, estruturalmente, das determinações ontológicas de um modo *próprio* de ser da pre-sença. (HEIDEGGER, 1997b: 80)

Qualquer iniciativa de se tentar explicar o *Dasein* deve ser feita pela análise da sua estrutura, que é de caráter existencial. Partindo dos seus índices ontológicos, que são os existenciais determinados, somente a partir da existencialidade da existência. Evidencia-se com isto que, o *Dasein*, por possuir

um modo de ser diferente de todos os outros entes, não pode, por sua diferença, ser considerado pelos mesmos caracteres. Pois os demais entes, diversamente, determinam-se ontologicamente a partir do dizer em direção a eles, já que eles não se dizem em categorias que são responsáveis por classificar e estabelecer a sua universalidade e o ser do seu ente, respectivamente. Assim sendo, o *Dasein* é o único dentre os entes que diz a si próprio e que pode, por este dizer, perguntar-se pelo ser do ente que ele mesmo é ou ainda pelo ser em geral, já que a todo ente pertence o ser.

Essa possibilidade de se dizer, em direção ao ente, que retira dele a determinação do seu ser no seu vir ao encontro no mundo, é o modelo para uma interpretação do seu ser. Esta base interpretativa serve-se de um pensamento que pensa simplesmente enunciando e que se efetiva como fio condutor para um deixar e fazer ver. É um encaminhamento do olhar, segundo a perspectiva na qual o ente se mostra e da qual o seu ser retira suas determinações do enunciado por uma interpretação particular de ser – como aquilo que é – e antecipa, na compreensão, o que já sempre se dá em todos os entes como o que determina a sua presença.

Este modo de compreender e interpretar do *Dasein* caracteriza-se como a forma estrutural da pergunta, que previamente, no deixar e fazer ver da sua enunciabilidade, diz o que o ente é em seu ser, e a esta estrutura Heidegger chama de categoria. Porém, o que se faz visível, do ente em seu ser, é o que lhe é posto antecipadamente nas determinações estruturais, *a priori*, da pergunta acerca do interlocutor. Contudo, na argumentação heideggeriana, fica clara a necessidade de uma analítica existencial do *Dasein* para a sua possível liberação *a priori*, para que então se possa efetivamente dizer “o que é o homem” de forma originária e anterior a qualquer perspectiva e ponto de vista determinante, que sempre chega depois. E, para que isso ocorra, de acordo com Heidegger, é preciso que se tenha o existencial como possibilidade de fundamentação deste tipo privilegiado de ente que se caracteriza por ser, a partir da abertura da sua existência. “Todas as explicações resultantes da analítica da pre-sença provêm de sua estrutura existencial” (HEIDEGGER, 1997b: 80).

Heidegger insiste, em *Ser e Tempo*, que a analítica do *Dasein* deve ser direcionada para a existencialidade da existência, pelo existir concreto e imediato

que somos, pela realidade existente da existência e não por uma idéia possível de existência. Como aponta Sepich:

No se trata de tomar un “ser ahí” determinado y analizarlo en su diferenciación. No. Hay que tomar el existir concreto inmediato, el que todos los días se da; y abrirlo analíticamente en su generalidad no diferenciada; es decir, el ser ahí existencial, en su inmediatez y generalidad [*Zunächst u. Zumeist*]; a saber, en su término medio. (1954: 81)

Nessa cotidianidade mediana (término médio), sem diferenciações, expõe-se um caráter positivo da existência.

Segundo a filosofia heideggeriana, é na análise da forma da cotidianidade da existência que se encontram as verdadeiras estruturas da existência do *Dasein*. Essas estruturas se denominam como estruturas existenciais do *Dasein* e são diferenciadas das categorias. A ontologia heideggeriana opera, segundo Benedito Nunes, na reversão categorial, posto que atua na separação entre o *Dasein* como ser-no-mundo e os outros entes como dentro do mundo (NUNES, 1992: 86).

Para Heidegger:

Fazer ontologia não pode ser resultado de algo que emerge em um campo que construo. A ontologia surge, assim, em um horizonte onde toda a sua sacralidade já se foi, onde não é mais possível pela filosofia fazer uma descrição da realidade: resta apenas a construção, a ontologia não compete mais com a empiria. (STEIN, 1993: 58).

Enquanto que, como perguntadores, categorias não são aplicáveis ao *Dasein*, dizendo respeito apenas àquele ente que se enquadra como sem mundo, num certo modo de ser de algo simplesmente dado.

Para Heidegger, no momento em que entifico o ser, entifico também as categorias vinculadas a ele, tais como sujeito, objeto, substância, tempo etc., os entendo como fenômenos (no sentido vulgar). Partindo de um outro ponto Heidegger substitui a substância pela existência, o ser pelo que só se dá via *Dasein*, o tempo linear pelo tempo como concomitantemente futuro-passado-presente. Fez uma analítica existencial ao mesmo tempo em que teve de negar toda a tradição anterior que materializava o transcendental. Para Heidegger isso ocorreu porque as filosofias pensaram um conceito de tempo como tempo físico, linear, como um antes sucedido de um depois. (STEIN, 1993: 62)

2.3 O DASEIN COMO SER-NO-MUNDO

A analítica existencial leva em consideração o *Dasein* como ser-no-mundo, e os outros entes como situados dentro do mundo. Essa diferenciação é importante pois dá a entender que o *Dasein* não pode ser concebido como um ente separado do mundo e que ocupa esse mundo numa espécie de sobreposição entre entes.

A expressão ser-no-mundo deve ser relacionada a uma análise existencial, pois deve-se esquivar do equívoco de apresentar tal expressão como um procedimento que possa ser interpretado através de dados ônticos de seres simplesmente dados, ou seja, na imediata correlação do juízo com o objeto presente. Uma vez que tal interpretação levaria o interpretante a relacioná-la com uma posição no espaço, isto é, com uma categoria que, neste caso, seria a categoria de lugar, como corresponderia dizer, somente, a respeito dos entes simplesmente dados. Esse tipo de interpretação estaria carregada de um caráter ôntico, visto que o *Dasein*, em razão de sua corporalidade, ocupa um espaço e assim está no mundo. No entanto, segundo Heidegger, deve-se levar em consideração que esta posição ôntica a respeito do *Dasein*, estar em um espaço, não discerne nada ontologicamente. Essa interpretação é uma interpretação categórica a respeito do *Dasein* e não existencial. Assim como assinala Vattimo:

Dizer que o homem existe não pode, pois, significar que o homem seja algo “dado”, porque aquilo que o homem tem de específico e que o distingue das coisas é justamente o facto de estar referido a possibilidades e, portanto, de não existir como realidade simplesmente-presente. O termo existência, no caso do homem, deve entender-se no sentido etimológico de *ex-sistere*, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direcção da possibilidade. Se entendermos o termo existência neste sentido, deve reservar-se só para homem; a existência tal como a entende a ontologia tradicional (que não pode aplicar-se ao homem) é a simples-presença, a *Vorhandenheit*. (1996: 25)

Segundo Heidegger, deve-se pensar o ser-no-mundo em relação ao sentido do ser e em nada ajuda a sua categorização, em razão de sua corporalidade, em saber que o *Dasein*, que nós mesmos somos, ocupa ou está em um lugar. Gianni Vattimo elucida que

A dificuldade que a metafísica tradicional encontra, com os seus prolongamentos também no pensamento moderno, para conceber a historicidade e a vida, devem-se, [...] a que o sentido do conceito

de ser se identifica sempre com a noção de presença, que também poderíamos chamar, com um termo talvez mais familiar, a objectividade. (VATTIMO, 1996: 22, grifo nosso)

Nessa perspectiva, vimos que, segundo Heidegger, os entes que podem ser determinados como estando “dentro” do mundo, são os entes que têm o modo de ser simplesmente dado. De acordo com Heidegger:

Esses entes, que podem ser determinados como estando um “dentro” do outro, têm o mesmo modo de ser do que é simplesmente dado, como coisa que ocorre “dentro” do mundo. Ser simplesmente dado “dentro” de um dado, o ser simplesmente dado junto com algo dotado do mesmo modo de ser, no sentido de uma determinada relação de lugar, são caracteres ontológicos que chamamos de *categorias*. Tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser da pre-sença. (HEIDEGGER, 1997b: 91-92)

Portanto, a expressão composta ser-no-mundo refere-se a um fenômeno de unidade que deve ser relacionada ao ente dotado do modo de ser do *Dasein* que indica a implicação do *Dasein* com o mundo. Heidegger destaca ainda que tal expressão, que ele define como um achado fenomenal, comporta uma tríplice visualização. Tais visualizações caracterizam-se *em-um-mundo*, *ente* e *ser-em*. “O *em-um-mundo* [...] impõe-se a tarefa de indagar sobre a estrutura ontológica de “mundo” e determinar a idéia de mundanidade como tal” (HEIDEGGER, 1997b: 91, grifo nosso). Para Heidegger, à visualização *ente* impõe-se a indagação de quem é este ente que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo, e está no modo da cotidianidade mediana do *Dasein*. E o *ser-em* está como última visualização que deve ser concebida como um existencial e, assim, uma constituição ontológica do *Dasein*.

O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito [sic] de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... O *ser-em* é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1997b: 92)

Utilizar o termo *ser-em* é, em todo caso, equivalente à concepção “resumida” de *Dasein* como ser-no-mundo. De acordo com a analítica existencial, deve-se definir a essência do homem como existência e isto quer dizer que deve

ser definida como poder-ser, pois o ser do homem advém em estar referido a possibilidades. Esse estar referido a possibilidades não se trata de um diálogo consigo mesmo, e sim da constatação de que o *Dasein* é, no existir, já desde sempre, familiarizado no empenho cotidiano de implicação com os entes, ou seja, num mundo de coisas e de outras pessoas. O termo “possibilidade” equipara-se ao termo existência, pois, conceber que o homem é “poder ser” é desvendar a idéia de que ser homem está no existir.

Vattimo observa que “existência, *Dasein*, ser-no-mundo são, pois, sinônimos. Os três conceitos indicam o facto de o homem estar ‘situado’ de maneira dinâmica, a saber, no modo de poder ser [...] na forma de ‘projecto” (1996: 27, grifos nosso).

As estruturas da existência do homem, todas em sua totalidade, possuem o caráter de abertura e de possibilidade. Isso deve ser entendido junto com a idéia de que o *Dasein*, assim como a compreensão¹⁵ originária de que dispõe, estão no mundo em forma de projeto. Pois, estar situado no modo de poder ser e na forma de projeto significa dizer que o *Dasein* está lançado sempre em um mundo.

O projeto (estar-lançado), como um modo constitutivo do *Dasein*, define-se na concepção de que o *Dasein* “é nascido” em uma multiplicidade de conjuntos histórico-sociais e nesse sentido relacional de ser com as coisas. Citando Gianni Vattimo, pode-se afirmar que “na base da conexão de mundanidade e significatividade, a análise do “ser-em” conduz, pois, ao reconhecimento de um primeiro grupo de existenciais” (1996: 37), a saber: a compreensão e interpretação, somadas ao discurso, que é o existencial que articula a interpretação¹⁶, e assim “entender a importância central da noção de compreensão na descrição das estruturas existenciais do ser-no-mundo próprio do estar-aí” (1996: 32). A esses existenciais deve-se somar um terceiro, que vem a ser o modo de sentir, isto é, a tonalidade afetiva em que o *Dasein* como ser-no-mundo se encontra. E é nesse existencial originário que se permite passar a noção de estar-lançado. Pois, segundo Heidegger,

A disposição não apenas abre a pre-sença em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela

¹⁵ Sobre a compreensão ao modo heideggeriano desenvolveremos no § 2.3.1.

¹⁶ Veremos no próximo parágrafo (§ 2.3.1) a relação entre compreensão, interpretação e linguagem, que se elabora no discurso.

própria é o modo de ser existencial em que a presença permanentemente se abandona ao "mundo" e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma. (HEIDEGGER, 1997b: 194)

Para Heidegger, o *Dasein* como ser-no-mundo tem sempre uma carga emotiva, ou melhor, está sempre sintonizado em uma tonalidade afetiva como pré-compreensão de uma totalidade de significados. Pois, as tonalidades afetivas não são epifenômenos do *Dasein*, e, sim, modos constitutivos do *Dasein* como ser-no-mundo. A tonalidade afetiva é o modo originário de apreender o mundo enquanto tal.

Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro. Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao "simples humor". Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça. (HEIDEGGER, 1997b: 192)

Segundo Ernildo Stein, Heidegger acomete com violência e dureza a tradição metafísica ao "definir o homem enquanto *Dasein*, como ser-no-mundo" (STEIN, 1993:19). Pois o mundo do qual nos fala Heidegger não é tido apenas como algo, ou seja, um continente que contém um conteúdo; para Heidegger, "mundo" é tido como um modo de ser e, nesse sentido, "mundo" se apresenta como o *Da* do *Dasein* (o "aí" do "ser-aí" ou o "pre" da "presença"). Sendo "mundo" aquilo onde o *Dasein*, que nós mesmos somos, move-se e lida com as coisas (STEIN, 1993: 21-22). Como bem destaca Vattimo, o mundo surge ao *Dasein*, à luz de certa tonalidade afetiva, como alegria, interesse, medo, desinteresse, angústia, tédio. "Todos os afectos singulares são possíveis apenas como especificações do fato de o *Dasein* não poder estar no mundo (e, portanto, as coisas não se lhe podem dar) a não ser à luz de uma tonalidade afetiva, que, radicalmente, não depende dele" (VATTIMO, 1996: 40).

O *Dasein* não é concebido por Heidegger como um ser-no-mundo em que se estabelece uma separação entre o eu (sujeito) e a coisa (objeto), para ele o mundo é um modo de ser. Sendo assim, não existe tal separação, e o mundo não pode ser concebido como um ente oposto ao *Dasein*. Heidegger destaca, no § 12 de *Ser e Tempo*, que, por um recurso da língua, costuma-se fazer referência às coisas de forma a pensar que há alguma espécie de "justaposição" entre um ente e o "mundo", por exemplo: "a mesa está junto à porta", 'a cadeira 'toca' a parede'"

(HEIDEGGER, 1997b: 93). No entanto, ele destaca que nunca se poderá afirmar que um ente como a cadeira toca a parede, mesmo que a distância entre eles seja igual a zero. Pois, para que isso ocorra, reforça Heidegger,

[...] seria necessário pressupor que a parede *viesses ao encontro* “da” cadeira. Um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do ser-em, se, com sua pre-sença, já se lhe houver sido descoberto um mundo. Pois a partir do mundo o ente poderá, então, revelar-se no toque e, assim, tornar-se acessível em seu ser simplesmente dado. Dois entes que se dão simplesmente dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos *destituídos de mundo*, nunca se podem “tocar”, nunca um deles pode “ser e estar” junto ao outro. (1997b: 93)

Nesse sentido, pode-se observar a diferença que há entre o “ser-em”, que nós mesmos somos como ser-no-mundo, como existencial e a relação entre os entes simplesmente dados como categoria. A partir dessa diferença, reforça-se a consideração de que o *Dasein* é um ente que está sempre implicado em uma relação com o mundo. Destarte, deve-se destacar que deve “cair por terra” o postulado da relação sujeito-objeto. Uma vez que o *Dasein* como ser-no-mundo não carece de um recurso subjetivista para conceber sua relação com os entes, ele está, desde sempre, como ser-em, ocupado com eles.

Deve-se conceber também a diferença que há no acontecimento fatural de seres simplesmente dados com a “‘fatorialidade’ do fato da própria pre-sença” (1997b: 84). Dessa diferenciação, Heidegger escolhe o termo facticidade para designar o caráter fatural do *Dasein* em que cada *Dasein* sempre é, como distinção ao termo fatural utilizado para os entes simplesmente dados.

O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu ‘destino’, está ligado ao ser daquele ente que lhe vem ao encontro dentro de seu próprio mundo. (HEIDEGGER, 1997b: 94)

Viu-se, então, que o *Dasein* na facticidade da cotidianidade mediana, ou seja, na “labuta diária” do dia-a-dia, está sempre ocupado com os entes e, dessa forma, implicado no mundo. O termo ocupação (*Besorgen*) refere-se aos distintos modos com os quais o *Dasein* está implicado no mundo, assim como realizar alguma coisa, cumprir alguma tarefa, ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar-se perder alguma coisa, empreender, impor, pesquisar,

interrogar, considerar, discutir, determinar, etc. (HEIDEGGER, 1997b: 95). “Pelo fato do ser-no-mundo pertencer ontologicamente à pre-sença, o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação” (HEIDEGGER, 1997b: 95).

O *Dasein*, implicado no mundo, é ocupação no lidar com as coisas, no entanto, esse lidar com as coisas, como já se viu, não é uma relação do *Dasein* junto com algo separado dele (as coisas), pois as coisas não são “em si”, elas estão para o *Dasein* como instrumentos, e estes não são isolados, são em relação a outros instrumentos, assim, na concepção heideggeriana, os instrumentos são sempre instrumentos-para e o mundo deve ser visto como uma totalidade instrumental.

2.3.1 Compreensão, interpretação e linguagem

A compreensão, ao modo heideggeriano, é vista como o fio condutor para a análise do *Dasein* como ser-no-mundo, uma vez que o *Dasein* está no mundo como compreensão e afetividade.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger explana a respeito da compreensão como um existencial constitutivo do *Dasein* e ressalta a diferença entre “compreensão” como um modo de conhecer e a *compreensão constitutiva* do *Dasein*, sendo que a “compreensão” como modo de conhecer, assim como o “esclarecimento”, são derivados da compreensão primária do *Dasein* que também constituem o “aí” do *ser-aí* (o *Da* do *Dasein*). Vale lembrar que Heidegger é conhecido como o filósofo da diferença ontológica e que, para ele, como já foi citado, a resposta existencial está em travar um duplo privilégio para o *Dasein*, um duplo primado do ser, sendo um ôntico e o outro ontológico, e é por esse motivo que forja o construto *Dasein* para pensar o ser.

Heidegger define “compreensão” como um *existencial* constitutivo do *Dasein*. Destaca-se a importância do termo “existencial” pois este remete às estruturas que compõem o ser do “homem”, a partir da existência em seus desdobramentos advindos do *Dasein*, que sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, e a questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir e todas as explicações resultantes da analítica do *Dasein* provêm da estrutura existencial. “Denominamos os caracteres ontológicos da pre-sença de existenciais porque eles se determinam a partir da

existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da pre-sença, os quais chamamos de *categorias*” (HEIDEGGER, 1997b: 80).

Posto isto, fica mais claro explicitar que o *Dasein* “é” existindo, quer dizer que o “aí” do *ser-aí* (*Dasein*) “é” mundo, ou melhor, está presente como mundo, pois o *Dasein* é *ser-em*. Isto é, o mundo está presente em função daquilo que o *Dasein* é, pois é sendo que o *Dasein* existe e, como vimos no capítulo anterior, nessa “função de” o *Dasein* é *ser-no-mundo* existente e, em função daquilo que o *Dasein* é, se dá a compreensão.

O *ser-em* [...] significa uma constituição ontológica da pre-sença e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. O *ser-em* não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innam-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de *habito* e *diligo*. (1997b: 92)

Lê-se em *Ser e Tempo* que compreensão é abertura, é o poder-ser do existir em familiaridade com o mundo. Se o *Dasein* é poder-ser, é possibilidade, esta possibilidade é um poder-ser mediante a possibilidade que o *Dasein* é; um poder-ser – sendo existente –, na medida em que o ser é, existindo, abre-se no estar situado e na compreensão primária do *Dasein* e junto a essa compreensão traz consigo a significância do “em função de” que o *Dasein* é. Assim, o *Dasein* é possibilidade de ser o que está entregue à sua responsabilidade, assumindo ou recusando tais possibilidades num projetar-se de ser existencial. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser do *Dasein* em que o *Dasein* é as suas possibilidades enquanto possibilidades (1997b: 201). Deve-se observar que esta projeção, como exposto acima e da qual nos fala Heidegger no §31 de *Ser e Tempo*, difere de uma projeção mental ou de um planejamento previamente concebido, a projeção aqui é um estar-lançado em familiaridade, e nesse estar-lançado pela compreensão, o *Dasein* se abre para suas possibilidades como manual. Em seu caráter existencial de projeto, a compreensão atua numa circunvisão, numa construção de mundo cotidiano, na qual não é cega e é guiada por uma visão de conjunto que se dá na familiaridade do ser como tal em função

do qual o *Dasein* é sempre como ele é, e é sendo. A compreensão é impregnada de possibilidades, é toda a abertura do poder-ser do *ser-no-mundo* e, por ser toda a abertura, tal compreensão é autêntica e inautêntica. Essa abertura do ser, em geral, consiste na projeção do ser do *Dasein* para a função e para a significância (mundo) (1997b: 203).

Heidegger desenvolve sua argumentação a respeito da interpretação a partir da explanação da compreensão. A compreensão é abertura num projetar-se de possibilidades, isto é, pelo caráter de possibilidade é sempre um “poder ser” e nunca uma realidade que possa ser constatada objetivamente. Essa compreensão carrega a significância e a possibilidade autêntica de se elaborar em formas e é a essa elaboração que chama de *interpretação*. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão (1997b: 204).

Para Heidegger, é na facticidade do *Dasein* cotidiano, na abertura da compreensão, na ocupação e no manual com sua manualidade que o mundo já compreendido se interpreta. É no manual que o que está à mão se explicita no “ser-para” ocupando o lugar de sua interpretação em relação a circunvisão onde possui a estrutura de algo como algo. Toda visão pré-predicativa do que está à mão já é, em si mesma, uma *compreensão* e *interpretação* (1997b: 205). No agir cotidiano, em lidar com tudo que está à mão, sempre imediatamente se compreende, pois o estar-situado/disposição ou situação afetiva é conjuntamente com o compreender um modo constitutivo primário do *Dasein* que se abre juntamente com a significância que nele se funda, então, significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal.

Daí, tudo que está à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural do ser-no-mundo. Ao dar-se à interpretação ela se recolhe novamente a uma compreensão implícita.

E é justamente nesse modo que ela (a compreensão) se torna fundamento essencial da interpretação cotidiana da circunvisão. Essa sempre se funda numa *posição prévia* (*vorhabe*).

[...] A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto, nada mais é que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. (HEIDEGGER, 1997b: 206-207)

O caráter de possibilidade é sempre referente a um ente compreendido. Se, junto com o ser do *Dasein*, o ente intramundano também chega a uma compreensão, dizemos que ele tem *sentido* (1997b: 208). Porém, o sentido é um existencial do *Dasein* e não uma propriedade colada sobre o ente e somente o *Dasein* pode ser com sentido ou sem sentido, pois o *Dasein* somente tem sentido na medida em que a abertura do “ser-no-mundo” pode ser preenchida por um ente que nela se pode descobrir. Isso significa que o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão. Então, o conceito de sentido é um existencial, logo, de acordo com Heidegger, todo ente não dotado do modo de ser do *Dasein* deve ser concebido como fora do *sentido*, como essencialmente desprovido de todo e qualquer sentido. O sentido do ser se dá na compreensibilidade do *Dasein*. Toda interpretação, ademais, move-se na estrutura prévia já caracterizada, toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que quer interpretar. É neste parágrafo, a saber §32 de *Ser e Tempo*, que Heidegger vai adentrar na questão do círculo hermenêutico. Esta questão deriva da circularidade que é dada quando a pergunta recai sobre quem a faz e o único ente que pode questionar sobre seu ser é o *Dasein*. Só se pode questionar o sentido do ser pelo próprio ser.

Heidegger afirma, afinal, que ver nesse círculo um vício e buscar caminhos para evitá-lo é um mal entendido acerca do que é compreensão, pois, segundo ele, o decisivo não é sair do círculo, mas adentrar ao círculo de modo adequado, isto é, não nortear a interpretação por uma posição prévia, visão prévia, concepção prévia e conceitos ingênuos (1997b: 210). O círculo da compreensão é inerente à estrutura do sentido, fenômeno que tem sua raiz na estrutura existenciária do *Dasein*. O círculo pertence a um modo de ser-simplesmente-dado, então, deve-se evitar caracterizar o *Dasein* mediante esse fenômeno.

Na medida em que a *proposição* se funda na compreensão, funda-se representando uma forma derivada do exercício de interpretação. Assim, a proposição “possui” um sentido. A proposição, então, é um modo derivado da interpretação. Para adentrar na análise da proposição, Heidegger atribui três significados à palavra proposição, primeiramente conservando o sentido originário de *logos*, tendo a proposição como demonstração, na segunda significação, relaciona a proposição como predicação “apofântica” e na terceira formulação

sobre a proposição, relaciona-a com a comunicação, preservando, assim, a comunhão como *ser-no-mundo*. Heidegger resume as três acepções de proposição para obter a definição onde a proposição é uma demonstração que se determina através da comunicação, ou seja, que interpretar deriva de uma racionalização objetiva para sua designação. A proposição, então, sempre se baseia em uma posição prévia. A posição prévia é uma comunicação determinante, pois toda língua guarda em si uma conceituação elaborada.

Em resumo, ele pretende apenas esclarecer, numa demonstração do caráter derivado da proposição, que o *logos* onde se radica a formulação lógica anterior encobre o próprio ser sem se poder fazer a separação entre ser e ente. O “estar-situado” e a compreensão são existenciais fundamentais, constituintes do ser da abertura do “ser-no-mundo”, isto é, do *Dasein*.

Assim, como pondera Heidegger a respeito da compreensão no §31 de *Ser e Tempo*, a linguagem se radica na compreensão primária do *Dasein* que se caracteriza como abertura. Portanto, a linguagem é derivada da *disposição*, da compreensão, da interpretação e da proposição. Do aspecto da analítica existencial, o discurso também é originário à disposição e à compreensão. Pois, para Heidegger, a compreensão já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação. Por esta razão, argumenta Heidegger, é que a linguagem apenas é tematizada no §34 de *Ser e Tempo*. Ressalta Heidegger:

O esclarecimento da terceira acepção de proposição como comunicação (declaração) levou o conceito de falar e dizer até aqui propositalmente desconsiderado. O fato de somente agora se tematizar a linguagem deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da *pre-sença*. O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso. Embora tenhamos excluído esse fenômeno de uma análise temática, dele nos servimos continuamente nas interpretações feitas até aqui da disposição, compreensão, interpretação e proposição. (HEIDEGGER, 1997b: 219)

Destarte, a forma ontológica-existencial da linguagem discursiva é uma articulação da compreensibilidade, pois é no discurso que se acha a base para a interpretação e a proposição.

É importante ressaltar que Heidegger afirma que é pelo discurso que se articula a compreensibilidade do *ser-em* na manualidade da vida fática. O discurso é a articulação, em significações da compreensibilidade inserido na disposição do ser-no-mundo (1997b: 221). O modo constitutivo do discurso é

dado por um referencial, uma comunicação a discorrer e uma comunicação a comunicar. De nada vale uma tentativa de apreensão sincrética de “diversos pedaços de determinação” que resulta na linguagem. Para Heidegger, o decisivo é elaborar previamente a totalidade ontológico-existencial da estrutura do discurso com base numa analítica do *Dasein* (1997b: 222). O discurso e a escuta se fundam na compreensão. De acordo com Heidegger, a compreensão não se origina de muitos discursos nem de muito ouvir por aí, ao contrário, somente quem compreendeu é que poderá escutar. Assim, o “homem” se mostra como *Dasein* em seu duplo privilégio ôntico/ontológico que “é” no discurso. A linguagem é como um “sinal”, um instrumento que chama a atenção do *Dasein*. A linguagem tem como fundamento ontológico-existencial o discurso, e o discurso é a articulação da compreensão. Sendo a compreensão e a afetividade o modo como o *Dasein* está no mundo.

Segundo Heidegger, todo uso lingüístico, ou melhor, “todo discurso sobre alguma coisa comunica através daquilo sobre o que discorre e sempre possui o caráter de *pronunciamento*” (1997b: 221), pois é no discurso que se elabora a articulação, em significações, da compreensibilidade arraigada na tonalidade afetiva que se expõe na disposição do ser-no-mundo.

2.4 DAS TONALIDADES AFETIVAS

Arrisca-se uma definição, partindo do pressuposto de que as tonalidades afetivas são o modo de ser do *Dasein* e que, sendo assim, o *Dasein* está sempre sintonizado na ambigüidade, na indeterminação e na constante mudança de tonalidade. Ou melhor, a existência do *Dasein* só se dá na mudança ininterrupta de tom.

Sendo as tonalidades afetivas um modo de ser do *Dasein*, não se pode conceber a existência de uma não-tonalidade, o que ocorre é uma mudança ininterrupta de tonalidades ou uma indeterminação de tom. Para Heidegger, todo agir humano é rasgado por uma tonalidade que lhe confere sentido, pois, “[...] não há apenas uma única, mas diversas tonalidades afetivas fundamentais” (HEIDEGGER, 2006:71). As tonalidades afetivas estão presentes e ausentes no *Dasein*, simultaneamente, estão despertas e a dormir. Mas o que significa estar a dormir? Significa que as tonalidades afetivas não são propriedades “exteriores” ou

“interiores” ao *Dasein* e sim modos de ser constitutivos despertos e adormecidos. As tonalidades afetivas são, essencialmente, abertura do ser-no-mundo fendido em sua totalidade a desvelar-se no mundo como ser-com. “O ser-no-mundo empenha-se, de imediato, no mundo das ocupações” (HEIDEGGER, 1997b:232). Assim, o *Dasein* acha-se incisivamente entre as coisas que cotidianamente o circundam e nessa relação existe um “comércio” de tonalidades entre os entes. Vale observar, como ressalta Benedito Nunes, que: “antes de qualquer visão teórica que os tematiza, os entes se nos apresentam numa experiência ante-predicativa de trato, de comércio (*Umgang*), que já nos liga a eles” (NUNES, 1992: 91).

É nesse comércio pré-predicativo que as tonalidades afetivas se apresentam como pré-compreensão ao *Dasein*.

2.4.1 Das rupturas com a tradição

Para elaborar o projeto da analítica existencial, Heidegger volta-se contra a definição tradicional de homem, definição resultante de uma concepção dualista.

O homem como *animal rationale* da tradição é uma formulação dualista que tem, na teologia, a idéia de racional e, no mundo natural, a idéia de animal. Heidegger opera na exclusão dos dois termos para aplicar uma concepção “circular” de interpretação em que a analítica existencial decorre de uma auto-referência do homem como ser-no-mundo. Assim, o homem é mais exterior a si como um observador.

Segundo Ernildo Stein, que denomina esse movimento interpretativo circular de encurtamento hermenêutico, desta interpretação da analítica existencial decorre a explanação do ser do *Dasein* como cuidado, representando assim uma “ruptura drástica do filósofo com a tradição metafísica” (STEIN, 1988: 86).

Heidegger interpreta os sentimentos e as tonalidades afetivas afastando-se de uma concepção empirista dos estados mentais e atribui aos sentimentos a noção de *Stimmung*, isto é, sentir é estar sintonizado com o mundo num encontrar a si mesmo no mundo. Nesse sentido, pode-se atribuir ao construto *Dasein* uma ruptura com o empirismo, dado que as tonalidades afetivas, ou seja, os

sentimentos não são propriedades subjetivas e psicológicas do ser do *Dasein*, mas, sim, relações de um sempre em comércio com os entes.

Segundo Heidegger, a concepção do homem como um ser vivo racional levou ao entendimento, reforçado pela psicologia e pela concepção tradicional, de que as tonalidades afetivas são sentimentos. E nessa concepção, o sentir, o pensar ao lado do querer são relegados a uma terceira classe de vivências. Sobre tal concepção Heidegger se pergunta: “esta caracterização em certos limites correta das tonalidades afetivas é a decisiva? E mais: ela é a concepção essencial?” (HEIDEGGER, 2006: 79). A esse respeito, Heidegger argumenta que as tonalidades afetivas não são entidades que podem ser delimitadas em poucas definições, para ele elas não se deixam constatar e não se devem constatar: “Pois toda constatação é um trazer-à-consciência” (2006: 78).

Para Heidegger, todo trazer-à-consciência, a respeito das tonalidades afetivas, significa uma destruição. Os sentimentos e as tonalidades afetivas são tomados pela tradição como o que há de mais inconstante, eles/as mudam constantemente e assim não possuem nenhuma subsistência fixa. Nesse sentido são aceitas como fenômenos interiores da alma humana. Mas, para Heidegger, as tonalidades afetivas são a forma fundamental de que se é exterior a si, pois a tonalidade deve ser entendida como abertura do ser-no-mundo. E, assim, pode ser entendida como o *próprio-impessoal*¹⁷ do *Dasein* cotidiano. Ou seja, como afirma Heidegger em *Ser e Tempo*:

O próprio da pre-sença cotidiana é o *próprio-impessoal* que distinguimos do si mesmo *em sua propriedade*, ou seja, do *si mesmo* apreendido como *próprio*. Enquanto o próprio-impessoal, cada pre-sença se acha *dispersa* na impessoalidade, precisando ainda encontrar a si mesma. Essa dispersão caracteriza o “sujeito” do modo de ser que conhecemos como ocupação que se empenha no mundo que vem imediatamente ao encontro. O fato de a pre-sença estar familiarizada consigo enquanto o próprio-

¹⁷ Segundo Michael Inwood: “Para Heidegger, o meu Ser-si-mesmo depende de como eu me conduzo. Eu me torno um si-mesmo autêntico ao trabalhar em conjunto comigo mesmo, pela ‘subsistência de si’ ou a ‘decisão antecipatória’. Quando relaxo, eu retorno para o próprio-impessoal. Pode-se objetar que, mesmo nas profundidades da cotidianidade mediana, mantemos uma mínima ‘consciência de si’, de modo que, por exemplo, se eu bato no meu dedo com um martelo, sei que sou eu que sinto a dor e não meu ajudante. Heidegger poderia responder que isto acontece porque nunca relaxamos completamente, sempre retemos uma dose de ‘subsistência de si’, e , por isso, nunca caímos inteiramente e irrecuperavelmente no impessoal. Um si mesmo ou um eu, em qualquer nível, não é uma coisa ou substância que age, mas um tipo de atividade sem um substrato inerte, uma atividade que estende-se, além do aqui e agora, para um mundo, o passado e o futuro. Esta é uma razão para a ‘nulidade’ de *Dasein*, *Nichtigkeit*. *Dasein* existe constantemente ao longo desta beira do não”. INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 58.

impessoal significa, igualmente, que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O próprio impessoal, em função de que a pre-sença é e está cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo da pre-sença libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade. De *início*, a pre-sença de fato está no mundo comum, descoberto pela medianidade. De *início*, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que de início, eu “sou dado” a mim mesmo. De início, a pre-sença é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece. Quando a pre-sença descobre o mundo e o aproxima de si, quando ela abre para si mesma seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura da pre-sença se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimientos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que a pre-sença se tranca contra si mesma. (HEIDEGGER, 1997b: 182)

Nesse sentido, pode-se acercá-la ao que Giorgio Agamben denomina de “Genius” em *Profanazioni*. Diz Agamben:

Es Genius lo que oscuramente presentimos en la intimidad de nuestra vida fisiológica, allí donde habita lo más propio y lo más extraño e impersonal, lo más vecino y lo más remoto e inmanejable. Si no nos abandonáramos a Genius, si fuéramos solamente Yo y conciencia, no podríamos siquiera orinar. Vivir con Genius significa, en este sentido, vivir en la intimidad de un ser extraño, mantenerse constantemente en relación con una zona de no-conocimiento. Pero esta zona de no-conocimiento no es una remoción, no mueve o traslada una experiencia de la conciencia al inconsciente, donde sedimenta como un pasado inquietante, listo para aflorar bajo la forma de síntomas o neurosis. La intimidad con una zona de no-conocimiento es una práctica mística cotidiana, en el cual el YO, en una suerte de especial, alegre esoterismo, asiste sonriendo a su propia ruina y, ya se trate de la digestión del alimento o la iluminación de la mente, testimonia incrédulo su propia e incesante disolución. *Genius* es nuestra vida en tanto que no nos pertenece. (AGAMBEN, 2005: 11)

Destarte, trazer-à-consciência significa, pois, uma destruição, uma vez que seria alcançar as tonalidades através de um impulso artificial e arbitrário. A tarefa do *Dasein* como “ser-no-mundo”, afirma Heidegger, é o despertar de uma tonalidade afetiva, e esse despertar não pode ser relacionado a nenhuma constatação de algo simplesmente dado, e sim um deixar o que dorme vir a estar acordado. Ela, a tonalidade afetiva, sempre está aí e não-está-aí. A tarefa, como *Dasein*, que nós mesmos somos, é apenas constatar-la.

No entanto, pergunta Heidegger, como constatar uma tonalidade afetiva em nós? Por conseguinte, ressalta que “é possível que não pertença à

constatação de uma tonalidade afetiva apenas o fato de se possuí-la, mas também o fato de se estar correspondentemente afinado com ela” (2006: 72). De acordo com Heidegger, a constatação objetiva de uma tonalidade afetiva é, sem dúvida, um empreendimento duvidoso; ele é ainda mais rude em sua assertiva e afirma ser mesmo um empreendimento impossível. Para Heidegger, torna-se, então, sem sentido perguntar sobre a universalidade de uma tonalidade afetiva ou preocupar-se com a validade universal de tal constatação (2006: 72).

Heidegger, em sua preleção de 1929/30, refere-se aos assistentes afirmando que o fato deles não constatarem em si mesmos algo como uma tonalidade afetiva não seria uma objeção a respeito da existência de uma tonalidade afetiva fundamental. Pois, para Heidegger, nada deve ser encontrado em tal observação por mais que esta observação seja muito incisiva e busque como auxílio à psicanálise. Heidegger afirma que “por isto, não falamos absolutamente da “constatação” de uma tonalidade afetiva fundamental, mas sim de seu *despertar*” (2006: 73). E esse despertar é um deixar-ser da tonalidade afetiva que dorme nitidamente.

“[...] o que dorme” está ausente de uma maneira característica, e , contudo, está aí. Quando despertamos uma tonalidade afetiva, um tal despertar indica que ela já estava aí. Mas ele expressa ao mesmo tempo o fato de a tonalidade afetiva não estar de certo modo aí. Se quiséssemos continuar filosofando aqui em sentido comum e formal, poderíamos dizer imediatamente: algo que está e não está ao mesmo tempo aí possui um tal ser, que se contradiz internamente. Pois estar-aí e não-estar-aí é uma evidente contradição. Mas o contraditório não pode ser. O contraditório é em si mesmo impossível – este é um velho princípio da metafísica tradicional –, exatamente como um quadrado redondo não pode ser. Veremos que não apenas colocamos em questão este princípio da metafísica antiga, que tem por base uma concepção de ser totalmente determinada, mas que precisamos mesmo abalá-lo desde seu fundamento. (HEIDEGGER, 2006: 73)

Heidegger chama atenção para o fato de que nós, como seres humanos, sabemos, pela experiência que temos conosco, de processos que fazem parte de nós mesmos e que, no entanto, não são “presentes” em nós.

Quantas vezes, em uma conversa em sociedade, “não-estamos-aí”, quantas vezes achamos que estávamos *ausentes*, sem que nesta situação estivéssemos dormindo? Esta não-estar-aí, este estar-fora, não tem nada em comum com a clareza da consciência e com a inconsciência em sentido corrente. Ao contrário, este não-estar-aí pode ser de veras consciente. Em um tal estar-ausente, estamos justamente ocupados com nós mesmos, se não com um

outro. Este não-estar-aí, contudo, é um *estar-fora*. (HEIDEGGER, 2006: 76)

O despertar de uma tonalidade afetiva fundamental está relacionado com o tema que desenvolvemos no §2.1, a saber, relaciona-se com a afirmação de que se deve deixar livre a filosofia no *Dasein*, que nós mesmos somos. O despertar de uma tonalidade afetiva é o despertar de uma tonalidade afetiva fundamental do filosofar. Ressalta-se que “despertar uma tonalidade afetiva não pode significar simplesmente torná-la consciente, à medida que ela estava anteriormente inconsciente” (2006: 74). Posto que, o despertar e o dormir não devem ser correlatos das noções de consciência e inconsciência. Tal despertar, como já se afirmou, não é mais que um deixar ser.

O trazer-à-consciência não só não pode ser correlato ao despertar como também representa a sua destruição. Pois, segundo Heidegger, quando se torna consciente uma tonalidade afetiva, com finalidades de conhecê-la tornando-a um objeto do saber, alcança-se o contrário do despertar. “Ela é, então, justamente destruída, ou, no mínimo, não é intensificada, mas enfraquecida e transformada” (2006: 74).

Para Heidegger, se estivermos atentos, como *Dasein* que nós mesmos somos, para o fato de que despertamos uma tonalidade afetiva, esse fato nos serve como indicativo de que ela, a tonalidade afetiva, já estava aí e não estava aí, presente e ausente no *Dasein*. Ao levar em consideração que a tonalidade afetiva pertence ao homem, ou seja, que é no homem, uma vez que, como afirma Heidegger: “A tonalidade afetiva pertence ao ser do homem” (2006: 76); e que tal afirmação não poderá ser aclarada pelas noções de consciência e inconsciência, deve-se então reestruturar uma certa concepção de homem na qual o mesmo é tomado “por algo que se diferencia da coisa material porque possui consciência, porque é um animal dotado de razão, um animal racional ou um eu com vivências puras que está ligado a uma corporeidade” (2006: 74).

Visto que, as tonalidades afetivas pertencem ao ser do homem, não podem, então, ser epifenômenos, ou seja, não são meros adventos ou estados anímicos do *Dasein*. “[...] as tonalidades afetivas não são nenhum ente. Elas não são absolutamente algo que advém de algum modo na alma. [...] não são, como se pensa, tampouco, o mais inconstante e fugidio” (HEIDEGGER, 2006: 79).

Segundo Heidegger, o contato que se abre com o mundo é dado pela tonalidade afetiva, numa sempre e insistente implicação com o mundo. A

tonalidade afetiva irrompe erguendo-se a partir de si mesma e não como algo que provém de dentro da alma humana, mas como modo de “ser-no-mundo”.

A tonalidade afetiva é aquilo através do qual se entra em relação com o pré-individual e de tal modo deixa sentir o impessoal que existe em cada *Dasein*.

2.4.2 Da tonalidade afetiva como modo fundamental do *Dasein* enquanto atmosfera do ser-em

Até aqui, afirmou-se, repetidamente, que as tonalidades afetivas são um modo constitutivo do *Dasein*. Com isso, se está dizendo que o *Dasein* não possui esta ou aquela tonalidade, este ou aquele sentimento, este ou aquele estado psíquico e, sim, que o *Dasein* “é” a tonalidade afetiva. Ou seja, que, vista negativamente, a tonalidade afetiva não pode ser dita como uma propriedade do homem que ele escolhe ou rejeita.

No §17 de Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão¹⁸ Heidegger afirma que

As tonalidades afetivas *não* são manifestações paralelas, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. Tudo não se dá apenas aparentemente como se fosse assim, mas é realmente assim; e em função deste fato vale colocar de lado a psicologia dos sentimentos, das vivências e da consciência. (2006: 80-81)

Para esboçar tal afirmação, Heidegger se vale de alguns exemplos, como no caso de uma tristeza que se abate sobre um homem que se conhece e com o qual se convive, pode ele estar nessa sintonia, ou seja, triste, no entanto, tudo se apresenta normalmente, relaciona-se normalmente com ele e ele com os entes ou colegas à sua volta, tudo está igual e, no entanto, está tudo diferente. “Não apenas sob este ou aquele aspecto, mas, sem prejuízo do caráter próprio ao *que* fazemos e *no que* nos inserimos, o *como*, no qual estamos, é diverso” (2006: 79). Contudo, assevera Heidegger, isto não é uma manifestação que surge como consequência da tonalidade afetiva que nele é presente em consequência da tristeza. “Ao contrário, este *como* com-pertence ao seu estar-triste” (2006: 80). A

¹⁸ Consultar referências: HEIDEGGER, 2006.

tristeza fabrica o modo como se está junto a outrem, a tristeza dá o tom, afina o *Dasein* que não está nessa tonalidade, mas, sim, é essa tonalidade. Diz Heidegger:

No entanto, se aproximamos dele um pouco mais o olhar, fica claro que a tonalidade afetiva está tampouco no interior de algo como a alma do outro quanto ela está aí ao lado, na nossa alma. Desta feita, precisamos dizer e dizemos, muito ao contrário, que esta tonalidade afetiva se coloca sobre todas as coisas; que ela *não* está de maneira nenhuma *dentro* de uma interioridade, manifestando-se assim somente em vista do olhar. Mas por isto também não está *tampouco* “do lado de fora”. Onde ela está e como ela é então? Esta tonalidade afetiva, a tristeza, é alguma coisa em relação à qual temos o direito de perguntar onde ela está e como ela é? A tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí-comum. (2006: 80)

Portanto, o modo no qual argumenta Heidegger leva a afiançar que uma tonalidade afetiva, como a que se vê no exemplo, é um jeito que afina, ou seja, determina o tom, o modo e o *como* do ser do homem. Deste modo a tonalidade afetiva é um jeito fundamental que o *Dasein* enquanto *Dasein* é. Sendo o jeito fundamental que o *Dasein* é enquanto é, a tonalidade afetiva não pode ser definida com inconstância, mas sim como consistência e possibilidade, uma vez que é como o *Dasein* “consiste” em sua existência, isto é, em seu poder-ser.

Segundo a analítica existencial, um *Dasein* nunca pode ser um eu isolado, ele é desde sempre ser-com-os-outros como ser-em, ou seja, como ser-no-mundo o *Dasein* é ser-com (*Mitsein*). E ser-com-os-outros é um modo constitutivo do *Dasein*, assim, as tonalidades afetivas do *Dasein*, em comunhão com outro *Dasein*, são-lhes compreensíveis. Há uma espécie de sintonia que possibilita que se compreenda a tonalidade com os outros. Mesmo quando, aparentemente só, o *Dasein* é ser-com (*Mitsein*). O *Dasein* que, como diz Heidegger, é “sempre meu”, compartilha o mundo com outros entes que têm o mesmo modo do *Dasein*, assim, todos compartilham a mesma situação: a de um mundo público numa espécie de “rede” de relações. A tonalidade afetiva, portanto, determina as relações do *Dasein* com outrem. Isso porque, antes de toda e qualquer práxis, o *Dasein* está sempre sintonizado. Já que se está sempre em uma tonalidade, isso pode ocorrer como algo indiferente que, no agir cotidiano, apresenta-se como um não-estar-afinado. No entanto, a tonalidade afetiva do *Dasein* nunca é indiferente ao seu

agir, pois, segundo Heidegger, o não-estar-afinado que, aparentemente, é difícil de apreender, parece ser algo indiferente, mas de fato não o é.

Para Heidegger, as tonalidades afetivas remontam, mais originariamente, à essência do *Dasein*; só nelas chega-se a encontrar a “nós mesmos” enquanto *Dasein*. Nesse caso, uma tonalidade afetiva não só é o acesso privilegiado a “mim mesmo”, isto é, ao *Dasein* que é “sempre meu”, mas também à rede de relações que é o mundo compartilhado com os outros entes que possuem o mesmo modo de ser do *Dasein*.

Destarte, afirma Heidegger: “[...] despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo ‘jeito’ no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí, melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser” (2006: 82). Para Heidegger, todo agir é sempre rasgado por uma tonalidade que lhe confere sentido.

Viu-se no § 2.3 que o mundo não pode ser concebido como um ente oposto ao *Dasein*. O *Dasein* é “ser-no-mundo” e mundo é aquilo que surge ao *Dasein* a partir de certa tonalidade afetiva. Ser homem, então, implica já, sempre, uma relação de compreensão e afetividade com o ser, por este motivo, compreensão e afetividade são modos constitutivos do *Dasein*. E, como se esclareceu acima, para Heidegger, ser homem é filosofar.

Contudo, faz-se a pergunta: Como se pode, então, pôr em marcha o filosofar, ou seja, liberar-se a filosofia no *Dasein*, que nós mesmos somos? Ao perscrutar tal pergunta, afirma-se que liberar a filosofia no *Dasein*, que nós mesmos somos, é despertar a tonalidade afetiva fundamental que atravessa a conjuntura atual. No entanto, esse despertar não é evidente e, tampouco, objetivo, ele é transpassado por muitas dificuldades. Quem é o *Dasein* que nós mesmos somos afinal? Que tonalidade deve deixar desperta? Qual é a conjuntura atual? Heidegger responde às perguntas que aqui se colocam com mais perguntas. Diz Heidegger: “Nós ‘nos’ temos em vista. Mas em que situação, em que extensão e delimitação desta situação?” (2006: 83).

Ele ressalva a esse respeito que “nós só estaremos em condições de responder a esta questão quando conhecermos suficientemente *nossa* situação a ponto de retirar daí que tonalidade nos transpassa e domina” (2006: 83).

Nesse sentido, Heidegger observa que, ao se buscar interpretações a respeito da situação atual, na qual se está inserido, pode-se ressaltar quatro caracterizações, a ponto de reconhecer a questão de modo sucinto. A primeira é caracterizada pelo que ele chama de *slogan*, a saber, “Declínio do ocidente”, ele delibera sobre a expressão afirmando que

Para nós, o essencial é o que dá sustentação a esta “profecia” enquanto tese fundamental. Dito de modo sucinto, a tese fundamental é: o declínio da vida junto a e através do espírito. O que o espírito, especialmente enquanto razão (*ratio*), cunhou e criou para si no interior da técnica, da ciência, nas relações mundanas, em toda a transformação do ser-aí, simbolizado através da grande cidade, se volta contra a alma, contra a vida, e a oprime, impelindo a cultura para sua derrocada e decadência. (HEIDEGGER, 2006: 84)

A segunda interpretação, que segue os moldes da primeira, caracteriza-se, reformulando a relação entre alma e espírito, pela vigência do espírito como adversário da alma (vida) e, nesse sentido, não há um declínio da cultura através do espírito, mas sim uma recusa do espírito.

O espírito é uma doença que precisa ser eliminada em nome da libertação da alma. Libertação ante o espírito significa aqui: de volta para a vida! Neste contexto, porém, a vida é compreendida no sentido da efervescência obscura das pulsões; o que é ao mesmo tempo apreendido como solo fundamental do elemento mítico. Esta opinião é dada através da filosofia popular de *Ludwig Klages*. Ela é essencialmente determinada através da *Bachofen*, e, antes de tudo, de *Nietzsche*. (HEIDEGGER, 2006: 84)

Seguindo na mesma linha de pensamento das anteriores, a terceira interpretação, segundo Heidegger, está na concepção de *Max Scheler*, na qual ocorre uma equiparação entre vida e espírito, assim, não há um declínio da vida junto ao espírito e tampouco uma luta da vida contra o espírito, mas vive-se numa era de equilíbrio entre vida e espírito. E a quarta e última interpretação pode ser concebida como uma reformulação na acolhida de todas as outras interpretações. “O que se tem em vista aqui é uma era média e mediadora, que deve conduzir a uma nova suspensão da contradição entre “Vida e Espírito”. O representante desta quarta interpretação é *Leopold Ziegler*, com seu livro *Der europäische Geist* (“O espírito europeu”)” (2006: 85).

Heidegger menciona tais caracterizações ou interpretações a fim de exemplificar, com um gesto conciso, como ele mesmo afirma, a atmosfera interpretativa na qual o “homem”, ou melhor, o *Dasein* contemporâneo se

movimenta – deve-se levar em consideração que Heidegger está se referindo a década de trinta do século passado –, no entanto, há que se observar o traço fundamental dessas interpretações a respeito da situação atual, e tal traço é a relação entre “vida e espírito”. E isso, segundo Heidegger, deve ser considerado a partir do que “*Nietzsche* tem em mente sob o título de *dionisíaco* e de *apolíneo*” (2006: 86).

Pois, para Heidegger, deve-se estar ciente de que Nietzsche é a fonte para as citadas interpretações. “Todas estas quatro interpretações só são possíveis a partir de uma assunção determinada da filosofia nietzschiana” (2006: 86). Tudo isso é apenas para circunscrever certo ponto de partida, um traço comum às interpretações e, com isso, manifestar a atmosfera que são. Pois, segundo Heidegger, o sinal em direção a tais interpretações é essencial, uma vez que, em tais interpretações pode-se ter “[...] um *diagnóstico* da cultura, junto ao qual, com o auxílio das chamadas categorias vida-espírito, se viaja em um trem através da história do mundo e para além desta história” (HEIDEGGER, 2006: 89). E, a isso, deve-se estar atento, pois, como diz Heidegger, “o todo produz sensação: o que sempre significa um aquietamento não declarado e, de qualquer modo, uma vez mais aparente, mesmo que também de um tipo apenas literário e de uma vitalidade fugaz e característica” (2006: 89). Pois, o desenvolvimento de um diagnóstico cultural, mesmo que descompromissado, torna-se interessante por transformar-se, expressamente ou não, em *prognóstico* (2006: 89).

Contudo, segundo Heidegger, esses diagnósticos/prognósticos: “Esta filosofia da cultura não apreende em nossa situação atual, mas só é capaz de ver quando muito atual: o atual totalmente sem nós, o atual que nada mais é do que o eterno ‘de-ontem’” (2006: 90).

Neste ponto, alcançamos o cerne da argumentação de Heidegger a respeito do liberar a filosofia no *Dasein*, que nós mesmos somos, pois, segundo Heidegger, para apreender a tonalidade afetiva fundamental, deve-se conhecer suficientemente a situação atual na qual se está inserido. Apesar disso, de acordo com ele, ao debruçar-se na atmosfera a respeito das constatações sobre a situação atual, depara-se com uma filosofia da cultura e “[...] esta filosofia só chega à a-presentação do homem, mas nunca a seu *ser-aí*. Ela não apenas não chega faticamente até o *ser-aí*, mas necessariamente não está em condições de chegar até ele, uma vez que obstrui para si mesma o caminho até lá”

(HEIDEGGER, 2006: 91). Segundo Heidegger, ela, a filosofia da cultura, obstrui o caminho até o *Dasein*, pois lhe atribui um papel na história do mundo e, assim, o *Dasein*, historicamente, torna-se insignificante para ele mesmo, caracteriza-se numa indiferença que obnubila a sua razão de ser e, contraditoriamente, coloca-o frente à busca de um papel, obscurecendo a correspondência ao ser do ente que é o filosofar.

Sendo assim, uma vez que o modo filosófico cultural de interpretação da situação atual do *Dasein* é falso, argumenta Heidegger, deve-se substituir a pergunta: Qual é a situação atual do *Dasein*, onde ele se encontra? Para: o que se passa com o *Dasein*? Segundo Heidegger:

É preciso primeiramente que nos tornemos uma vez mais interessantes? Por que *precisamos* fazer isso? Talvez porque fiquemos *entediados* conosco, com nós mesmos? O próprio homem teria ficado entediado consigo mesmo? Por que isso? *Por fim, tudo se passa conosco de um tal modo que um profundo tédio se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa por sobre os abismos do ser-aí?* (HEIDEGGER, 2006: 92)

No item 1.2 da Introdução, afirma-se que Heidegger traduziu, à sua maneira, *páthos* por *Stimmung*. Heidegger admite esse feito em seu texto: *Que é isto - a filosofia?* Diz ele:

Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta a *páskeim*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, dedicar-se levar por, deixar-se com-vocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *páthos* por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos com-voca por um apelo. Devemos, todavia, ousar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos *páthos* psicologicamente no sentido da modernidade. Somente se compreendermos *páthos* como dis-posição (*dis-position*) podemos também caracterizar melhor o *thaumázein*, o espanto. (HEIDEGGER, 1979: 21-22)

Na última frase da citação acima, Heidegger está referindo-se ao espanto que, tradicionalmente, é tido como tonalidade, ou ainda, sentimento do princípio da filosofia. No entanto, segundo Heidegger, espanto é *arkhé* (princípio) e *páthos*, mas não se pode concebê-lo simplesmente como a disposição, o sentimento ou a tonalidade afetiva somente do princípio da filosofia. É certo que, segundo Heidegger, “tão logo a filosofia se pôs em marcha, tornou-se o espanto supérfluo como impulso, desaparecendo por isso. Pôde desaparecer já que fora apenas um estímulo” (1979:21). Mas, deve-se lembrar que, para Heidegger, a filosofia, ou

melhor, todo filosofar é perpassado por uma tonalidade afetiva, o espanto, não pode ser só o impulso, mas é também a tonalidade de todo o filosofar da Grécia arcaica. “Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente” (HEIDEGGER, 1979: 22).

Já na filosofia cartesiana da modernidade é a tonalidade afetiva da dúvida que perpassa o filosofar. “A dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A dis-posição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece a *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna” (HEIDEGGER, 1979: 22). Neste mesmo texto *Que é isto – a filosofia?*, Heidegger afirma que, certamente, não há uma resposta unívoca a respeito da tonalidade afetiva que perpassa o pensamento atual, contudo: “Provavelmente impera uma dis-posição afetiva fundamental” (1979: 22). Pois, segundo Heidegger,

Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento. Só quando acontece isto correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente. O corresponder ao ser do ente é a filosofia; mas ela o é somente então e apenas então quando esta correspondência se exerce propriamente e assim se desenvolve e alarga este desenvolvimento. Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre o modo como fala o apelo do ser, ou do modo como é ouvido ou não ouvido um tal apelo, ou ainda, do modo como é dito e silenciado o que se ouviu. (HEIDEGGER, 1979: 20)

Viu-se então que, de acordo com a filosofia heideggeriana, ser homem é viver a partir de uma determinada relação, e que ser homem é filosofar. Destarte, a filosofia está relacionada, como se lê na citação acima, com um comportamento propriamente assumido, que ocorre só de tempo em tempo na correspondência ao ser do ente. Ao retomar-se, então, a pergunta: o que se passa com o *Dasein*? que substituiu a pergunta: qual é a situação atual do *Dasein*, onde ele se encontra?, devemos alcançá-las como projeção à exposição de que elas se transpassam, assim como se transpassa o *Dasein* como “ser-no-mundo”. Deste modo, a pergunta: o que se passa com o *Dasein*? deve ser entendida à guisa de um momento de incompreensão a respeito do sentido e ao que fazer do homem, que é convocado pelo apelo sobre aquilo que lhe ocorre transpassado ao ocorrer

de seu tempo. É em uma necessidade, diante da miserabilidade crítica de seu existir, que o *Dasein* vê-se impelido a *despertar uma tonalidade afetiva fundamental*. E isso abre para mais uma pergunta: qual tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) perpassa o filosofar do tempo do *Dasein* contemporâneo? Será essa tonalidade, o tédio? Uma vez que Heidegger deixa como índice, a respeito do que se passa com o *Dasein* contemporâneo, a seguinte pergunta: “*Por fim, tudo se passa conosco de um tal modo que um profundo tédio se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa por sobre os abismos do ser-aí?*” (HEIDEGGER, 2006: 92).

2.4.3 Da tonalidade afetiva fundamental que perpassa o tempo do *Dasein* contemporâneo

Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, Heidegger expressa claramente a respeito de uma tonalidade afetiva fundamental que, notadamente, é o tédio. Boa parte da preleção de 1929/30 é dedicada ao tédio como condição determinante na constituição de nosso mundo atual. Segundo Heidegger, movimentamo-nos, na contemporaneidade, de maneira especial, numa tonalidade afetiva fundamental que ele descreve como tédio profundo.

Uma vez manifestado isso, deve-se adentrar a concepção heideggeriana a respeito do que seja essa tonalidade no *Dasein* contemporâneo. Mas, no entanto, deve-se advertir que não se pode acreditar, como é apontado por Heidegger, que um tal tédio profundo se deixe constatar, a ponto de ser presentificável e que se possa falar sobre ele numa objetificação. Pode-se afirmar que ao falar do tédio, isto é, do entediante para o homem atual, não se fala de coisas determinadas que o entediam ou de que hoje é mais tedioso que em outras épocas, nem de que o tédio surge em ocasiões determinadas, pois, como se verá, trata-se de pensar a respeito do que Heidegger chama de tédio profundo e fundamental. Diz Heidegger:

Não é possível que se trate aqui nem do ser-entediado do homem por coisas, relações, acontecimentos determinados, nem do entediar-se em meio a ocasiões determinadas. Pois também neste caso o tédio se desenrola em um determinado passatempo, mas exatamente em situações que mais ou menos expressa e

conscientemente são tomadas enquanto passatempo contra um entediar-se possível.

[...] Perguntamos por um tédio profundo, por *um* – isto é, por um *determinado*, por um tal tédio de *nosso* ser-aí, não pelo tédio profundo assim em geral e universalmente. (HEIDEGGER, 2006: 191)

Diante dessa afirmação, como já se disse, há que se pensar o tédio como tonalidade afetiva fundamental fora de qualquer pretensão de uma receita objetiva já que, caso contrário, seria, pois, adentrar em uma ilusão. Heidegger observa que

Não podemos constatá-la de modo algum e estamos mesmo em condições tão precárias de empreender uma tal fixação, que todos irão negar que algo deste gênero esteja aí. Nós a constatamos tão pouco, que todos irão dizer que no máximo afirmamos arbitrariamente o seu ser simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2006: 94)

Dessarte, deve-se compreender o tédio profundo, ou seja, um tédio determinado, a partir de seu próprio questionar, assim como quando se pergunta sobre o sentido do ser. Bem como, quando Heidegger aponta para o esquecimento do ser. Pois, não se pode constatar o tédio profundo como um fato, mas como uma tonalidade afetiva fundamental e, assim, como um existencial constitutivo do *Dasein*.

Viu-se que o *Dasein* é finitude, que ele se distingue dos outros entes simplesmente dados por ser possibilidade enquanto possibilidade e nunca determinação, ou seja, coisa. Assim, o *Dasein* é existência que tem fim na morte, diferente do real, que seria uma existência perpétua. No dizer de Gianni Vattimo, o modo de ser do *Dasein*

[...] é o da *possibilidade*, e não o da realidade; o homem não é um existente no sentido da *Vorhandenheit*¹⁹. Dizer que o homem existe não pode, pois, significar que o homem seja algo 'dado', porque aquilo que o homem tem de específico e que o distingue das coisas é justamente o facto de estar referido a possibilidades e, portanto, de não existir como realidade simplesmente-presente. (VATTIMO, 1996:25)

Dessarte, a tarefa agora é discorrer a respeito da concepção heideggeriana do que seja o tédio como tonalidade afetiva e um certo tédio como tonalidade afetiva fundamental. Em sua preleção de 1929/30, Heidegger, ao adentrar na

¹⁹ O termo *Vorhandenheit* foi traduzido por: *ser-simplesmente-dado*.

questionabilidade do tédio, divide-o em três formas que, segundo ele, o tédio pode assumir. Primeiramente, Heidegger acerca-se à questão do tédio a partir de sua forma na cotidianidade e, para tanto, recorre, como modo de operar a sua argumentação, à etimologia da palavra tédio em alemão.

Segundo Marco Antonio Casanova²⁰, na língua alemã, a palavra é composta pelo substantivo *Weile*, que diz originariamente o tempo necessário para uma pausa revitalizadora da ação e é assim normalmente traduzido por “um curto espaço de tempo” ou um “instante”, e pelo adjetivo *lang*, que significa literalmente longo. Com isso, o termo alemão *Langeweile* diz basicamente “tempo longo”. Heidegger utiliza, ainda, expressões típicas da língua alemã. Como menciona Casanova, etimologicamente, a palavra tédio significa “tempo longo”. Além disso, o termo “ter um tempo longo”, em alemão, é o mesmo que “ter saudade da pátria” (HEIDEGGER, 2006: 95-96).

Dito isso, deve-se chamar a atenção de que, como exposto na seção 2.1, a expressão “ter saudade da pátria” pode e certamente está associada à sentença de Novalis apresentada por Heidegger para discorrer a respeito do que seja a filosofia. Relembra-se que a sentença diz: “A filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa” (2006: 6). Assim, num certo jogo com a etimologia da palavra tédio e com o uso de tal expressão na língua alemã, Heidegger aproxima, ou melhor, faz uma associação do tédio, como uma tonalidade afetiva fundamental, à filosofia. Uma vez que ambos podem ser interpretados como uma “saudade da pátria”. Portanto, o tédio pode ser e assim o é por Heidegger interpretado como uma tonalidade afetiva fundamental do filosofar.

Contudo, Heidegger diz que, de fato, o *Dasein*, que nós mesmos somos, não quer saber sobre o tédio e, sim, procura evadir-se dele. E tal afirmação, segundo Heidegger, pode ser constatada “simplesmente através do fato de estarmos todo o tempo, consciente ou inconscientemente, empenhados em passar o tempo, de acolhermos com simpatia as ocupações mais importantes e essenciais, mesmo que somente para que elas preencham o nosso tempo” (HEIDEGGER, 2006: 95).

²⁰ Tradutor de “*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*”, (Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão), na versão brasileira editada pela Forense Universitária em 2006.

Deve-se observar, no entanto, de acordo com Heidegger, que o tédio já está sempre aí e que “Nós o *adormecemos* constantemente” (2006: 95). Ou seja, que, para Heidegger, o *Dasein* não quer deixar que esta tonalidade afetiva, o tédio, desperte. Aliás, se o tédio já está sempre aí, como se pode despertar o que desperto está? Para Heidegger: “O despertar desta tonalidade afetiva fundamental não significa primeiramente acordá-la, mas *deixá-la estar acordada, protegê-la frente ao adormecimento*” (2006: 95). Mas, o que é o tédio afinal?

Já se afirmou que, segundo Heidegger, o tédio não poderá ser objeto de determinação, mas pode-se afirmar que o tédio, assim como é visto por Heidegger, tem uma íntima relação com o tempo. Heidegger chega a afirmar que o tédio, especialmente pela palavra alemã, “indica de forma quase palpável uma *relação com o tempo*: um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo” (2006: 97).

Assim, diante da “divisão” elaborada por Heidegger, como já foi exposto acima, tem-se que a primeira forma do tédio é apresentada pela “formulação” “ser-entediado por alguma coisa”. Tal formulação pode ser expressa pelo “tempo longo”, ou seja, pelo tédio ocasionado por um evento fortuito e externo ao *Dasein*. Perante o fenômeno de ser-entediado por alguma coisa, Heidegger adverte que o caráter entediante corresponde, mais objetivamente, ao objeto que entedia e este está simultaneamente unido ao sujeito entediado. Pois, como ele afirma,

As tonalidades afetivas, que as coisas provocam em nós, são por nós *transportadas* em seguida até as próprias coisas. Desde a *Poética* de *Aristóteles* há para isto a expressão “Metáfora” (metáfora). *Aristóteles* já tinha visto em sua *Poética* que há, tanto na linguagem quanto na apresentação poética, determinadas proposições e cunhagens nas quais transportamos [(metaforein)] a partir de nós mesmos até as próprias coisas as tonalidades afetivas que as coisas provocam em nós: a tristeza, a serenidade, o tédio. Aprendemos certamente na escola que a linguagem dos poetas, assim como o uso cotidiano da linguagem estão impregnados de tais metáforas. Nós falamos sobre um “campo alegre” e não temos em vista que o próprio campo está alegre: sobre um “quarto sereno”, sobre uma “paisagem melancólica”. Mas a paisagem não é ela mesma melancólica, ela apenas nos afina deste modo, ela causa em nós esta tonalidade afetiva. (2006: 103)

O mesmo ocorre com um “objeto” que entedia, pois, como afirma Heidegger: “A expressão ‘entediante’ é um caráter *objetivo*” (2006: 101). Ele exemplifica como no caso de um livro, por ser mal escrito ou ter impressão de

mau gosto, ele, o livro, pode ser assim entediante para quem o lê. E entediante está relacionado a algo que não oferece nada, não estimula, não diz nada, afetando ao *Dasein*, enquanto sujeito, a partir de sua subjetividade. Esse é um acontecimento causal e arbitrário pelo fato de o *Dasein* sentir algo *junto às coisas*. Aliás, aí se apresenta uma contradição, pois, “caracteres como ‘entediante’ são, portanto, *pertencentes ao objeto* e, contudo, *retirados do sujeito*” (2006: 104). Tal contradição anula a possibilidade de uma unidade em que o entediante pertença à coisa e, simultaneamente, ao sujeito. No entanto, não se tem certeza, nada disso pode ser objetivado, não se pode elucidar tal questão. Resgatando o exemplo: é o livro que é entediante, por pertencer a ele o tédio? é o livro que entedia e afina o *Dasein* para o tédio? É o *Dasein* que se entedia com o livro a partir da relação que “tal coisa” tem com ele, ou seja, por *como* o *Dasein* é afetado pela “coisa” livro? Para Heidegger: “o que entedia, o entediante é o *que nos detém e nos larga vazios*. Pois, [...] o livro é de um modo tal que nos traz até o interior de uma tonalidade afetiva que queremos ver agora reprimida” (2006: 105, grifos nossos).

O tédio é, segundo Heidegger, esse “tempo longo” que “todos” querem reprimir. O tédio pode surgir a qualquer momento, ou melhor, ele já está sempre aí, mas, de fato, reconhecidamente ou não, a “coisa” só pode ser entediante porquanto uma tonalidade afetiva gira em torno dela; o tédio, assim como outras tonalidades afetivas, são constitutivamente híbridos, já que são em parte objetivos, em parte subjetivos. Nesse sentido, Heidegger destaca que não se deve considerar o ser-entediado e o entediar-se. Mas, sim, deve-se considerar o tédio, esse “tempo longo” que, como *Dasein* que nós mesmos somos, queremos reprimir. A essa repressão pode-se denominar, de acordo com a filosofia heideggeriana, de passatempo, pois é o passatempo que expulsa e reprime o tédio na medida em que estimula o tempo. Para ilustrar essa forma de tédio, como uma das três apontadas por Heidegger, ele exemplifica:

Nós nos encontramos sentados, por exemplo, em uma estação de trem chinfrim de uma via férrea perdida no mapa. O próximo trem só chega em quatro horas. A região é desprovida de atrativos. Temos em verdade um livro na mochila – portanto, ler? Não. Que tal examinar o fundo da questão, um problema? Não dá. Lemos os horários dos trens ou estudamos as indicações das diversas distâncias entre esta estação e outros lugares que não nos são absolutamente conhecidos. Olhamos para o relógio – se passaram justamente 15 minutos. Não há outro jeito se não sair à

rua. Andamos de lá para cá apenas para fazer alguma coisa. [...] e assim por diante. (HEIDEGGER, 2006: 112)

Na situação exemplificada por Heidegger, que é, aliás, um exemplo bastante comum e corriqueiro, o homem, sujeito do acontecido, ao deparar-se com o descontrolo em relação a seu tempo, procura imediatamente um passatempo, uma ocupação, pois, devido a uma contingência, ele, antes de colocar-se diante do tédio, antes de qualquer coisa, procura restabelecer-se na cotidianidade mediana do ser-no-mundo como ocupação e, assim, retomar ilusoriamente o controle do tempo que o acontecimento contingente o apresentou como descontrolado. “O passatempo é um ataque contra a hesitação do tempo: contra esta hesitação que nos aflige” (HEIDEGGER, 2006: 119). O passatempo é, segundo Heidegger, essa investida contra a hesitação do tempo, contra a aflição do curso temporal que impele o tempo ao movimento sem nenhuma ocupação para além da mera ocupação do tempo. Contudo, esse passatempo, que impele a uma ocupação qualquer para que, assim, o *Dasein* não caia na *serenidade vazia* do tédio que começa a emergir, deixa-o, inevitavelmente, vazio na hesitabilidade do tempo que o aflige. E, por fim, conclui Heidegger, ainda se está entediado.

A segunda forma do tédio consiste na continuação, com diferenças, à primeira forma. Na formulação heideggeriana, ela se apresenta como o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente. Nesta forma, o tédio não é mais motivado por algum acontecimento do acaso externo como o atraso do trem, em que se tem uma ocorrência objetiva numa situação suficientemente apreendida, mas, estar numa multiplicidade de coisas interessantes e entediar-se ainda assim. Heidegger oferece o seguinte exemplo:

Fomos convidados para ir a um lugar qualquer à noite. Não precisamos ir. Mas tivemos um dia tenso e à noite temos tempo. Assim, vamos. Há aí a comida de sempre com as conversações de sempre à mesa. Tudo não está somente de fato saboroso, mas também de muito bom gosto. Como se diz, as pessoas se sentam juntas depois animadamente, talvez ouçam música, conversem: tudo é espirituoso e divertido. Já é tempo de ir embora. [...] De fato. Não se encontra simplesmente nada que pudesse ter sido entediante nesta noite; nem a conversação, nem as pessoas, nem os ambientes. As pessoas voltam, portanto, totalmente satisfeitas para casa. Elas ainda dão uma rápida olhadela sobre o trabalho interrompido à noite, fazem um cálculo aproximativo e uma consideração prévia do que tem de ser feito no dia seguinte – e, então, aparece aí: eu entediei-me efetivamente nesta noite, em meio a este convite. (HEIDEGGER, 2006: 132, grifo nosso)

Na segunda forma, como a do exemplo citado, tem-se um tédio que paira livremente sem obstáculos, ou seja, o passatempo fica afastado, ou melhor, transformado, pois nesta segunda forma, como afirma Heidegger: “*toda a atitude e todo o comportamento são o passatempo: toda a noite, o próprio convite*” (2006:135). E por esse motivo é que nesta segunda forma o passatempo é difícil de ser encontrado. Nesta segunda forma o tédio e o passatempo se entrelaçam. Não há nada de entediante, no entanto o passatempo se torna abrangente, e assim: “O tédio concentra-se cada vez mais em nós, em nossa situação enquanto tal; e o que há de singular na situação não tem grande importância. De maneira acessória, ela não é senão aquilo *junto ao que* nos entediamos, não *o que* nos entedia” (HEIDEGGER, 2006: 136). E, assim sendo, apesar de tudo, conclui Heidegger que ainda se está entediado.

Com já foi exposto, para Heidegger, não cabe ao tédio uma definição precisa, mas, como reivindica Heidegger, ao analisá-lo, pode-se aprender a movimentar-se na profundidade do *Dasein*.

A terceira forma do tédio é apresentada por Heidegger como o tédio profundo enquanto o que “é entediante para alguém”. O tédio profundo é a instância objetiva de Heidegger, como caracterização da tonalidade afetiva fundamental de nosso tempo, isto é, da situação do *Dasein* contemporâneo.

Já foi exposto que, para Heidegger, ser homem é filosofar, mas, que, no entanto, deve-se deixar livre o filosofar no *Dasein*, e para isso deve-se estar afinado a partir de uma tonalidade como a do espanto da Grécia arcaica. Heidegger também diz que a tonalidade afetiva fundamental do *Dasein* contemporâneo é o tédio profundo. Mas, uma tonalidade afetiva fundamental não é passível de ser constatada, ela tem de ser desperta e isso acontece no sentido de deixá-la estar acordada. Ou seja, que “esta tonalidade afetiva fundamental só afina, então, se não nos contrapusermos a ela, mas entregarmos-lhe inversamente espaço e liberdade” (HEIDEGGER, 2006: 157).

Portanto, nunca podemos nos defrontar com uma tal tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí senão em um questionamento, em uma atitude questionadora. Por isto perguntamos se o homem hoje se tornou entediante para si mesmo e se um *tédio profundo* é uma tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual: para nos mantermos de maneira transparente neste questionamento e para podermos esperar nele pela tonalidade afetiva fundamental que não necessita ser primeiramente gerada, precisamos ter o horizonte

correspondente a este estar-aberto, isto é, a essência do tédio precisa ganhar em nós um espaço de claridade. (HEIDEGGER, 2006: 157-158)

Neste caso, Heidegger não se vale de nenhum exemplo, aliás, ele afirma que não se pode encontrar nenhum exemplo, pois o tédio se dá, porém, de modo algum numa situação ou ocasião determinada. O caráter do tédio, na terceira forma, é de que, sem passatempo, o tédio é determinado pelo próprio tédio. “O passatempo pertinente a este tédio não falta simplesmente: ele *não é mais absolutamente admitido* por nós em consideração a este tédio, no qual já estamos afinados” (HEIDEGGER, 2006: 161). Assim, o tédio é entregue à supremacia de ser ele mesmo sua determinação preponderante. Destarte, o entediante no tédio profundo é a “*temporalidade em um modo determinado de sua temporalização*” (HEIDEGGER, 2006: 186). Deve-se lembrar que, para Heidegger, ser é tempo, e o tempo é aquilo que lhe é mais próprio ao *Dasein*. O *Dasein* é constitutivamente temporal e o tédio profundo é a própria temporalidade. O tempo do *Dasein* é o tempo concomitante futuro-passado-presente, ou seja, o instante do *Dasein* enquanto possibilidade.

Perguntar pela tonalidade afetiva fundamental do tédio profundo, que é a própria temporalidade²¹, é deixar o *Dasein* lançado diante de seu fardo mais próprio, a saber: sua finitude enquanto ser-para-a-morte. Para Heidegger: “Somente quem pode se dar verdadeiramente um fardo é livre” (2006: 196). Dessarte a filosofia, enquanto metafísica, é a abertura para tal questionamento, é a abertura para o *Dasein* assumir a sua condição mais própria.

²¹ “A temporalidade do cotidiano causa indiferença no mundo que revela e assim cria o tédio” (SVENDSEN, 2006: 139).

3 SKÉPSIS SEGUNDA: TONALIDADES AFETIVAS EM *EL ASTILLERO*

3.1 DA ATMOSFERA

Na preleção *Que é metafísica?* de 1929, Martin Heidegger metaforiza o tédio profundo como uma névoa silenciosa, o tédio, que, neste caso, pode ser visto como uma pálida indiferença afetiva. Diz Heidegger: “o profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença” (HEIDEGGER, 1979: 38).

Como essa névoa silenciosa que nivela todas as coisas, o romance *El Astillero* é a sintonia de uma viscosidade vertiginosa que inebria os sentidos, oferecendo ao leitor uma atmosfera, uma tonalidade afetiva afinada a uma ausência que, como o tédio, revela um vazio que nivela tudo numa certa indiferença. Segundo Svendsen,

No tédio, o tempo torna-se “refratário” porque não passa como de costume, e é por isso que sua realidade pode ser experimentada. O significado da vida humana desmorona. A relação do *Dasein* com o mundo desaparece, e o que resta é um nada, uma falta que tudo engloba. O *Dasein* é aprisionado no tempo, abandonado num vazio que parece impossível preencher. Ele fica entediado porque falta à vida um propósito e um significado; e a tarefa do tédio é atrair nossa atenção exatamente para isso. (2006: 140)

Sendo assim, a tonalidade afetiva que se dá ao ler *El Astillero* aponta para a presença de uma ausência, a presença de um vazio que está associado a uma recusa. Ou seja, um vazio que não se deixa constatar como algo que se mostre, enquanto uma simples presença, na forma de algo pronto e acabado, mas que se dá a conhecer enquanto recusa. Esta não permite que se constate o tédio profundo como um fato no *Dasein*.

Para Heidegger, a tonalidade afetiva do tédio acusa a presença de uma totalidade inatingível; o tédio “manifesta o ente em sua totalidade” (1979:38), disse Heidegger; no entanto, essa totalidade não pode se apreender, uma vez que, diante do ente em sua totalidade, oculta-se o nada e o nada é a plena negação da totalidade do ente (HEIDEGGER, 1979:38).

Tem-se então que, para Heidegger, o tédio carrega o peso opressivo da presença do ente em sua totalidade inatingível anulando assim toda a diferença e nivelando todo ente na indiferenciação. É como se tudo já estivesse dado.

Dessarte, o tédio, coercitivamente, priva o *Dasein* de liberdade, uma vez que o *Dasein* se encontra vazio, pois, as coisas, indiferentemente, perdem um valor particular, ou seja, são desprovidas de significado. Mas, no entanto, segundo Heidegger, é a partir dessa opressiva indiferença do tédio fundamental que o *Dasein* pode despertar para o filosofar. É assim que o tédio fundamental pode ser a tonalidade afetiva fundamental do filosofar da contemporaneidade.

O vazio, acima mencionado, decorre, segundo Heidegger, da permanência de fora de uma opressão essencial do *Dasein*²². Já que, como ele afirma, por mais que se constate que o *Dasein* vive entre penúrias, por mais que se constate que há penúrias por toda parte: as misérias sociais, as confusões políticas, a impotência da ciência etc., “O que oprime da maneira mais profunda e velada é muito mais: o *permanecer de fora de uma opressão essencial do ser-aí na totalidade*” (HEIDEGGER, 2006: 193).

Fica claro então que, para Heidegger e, sub-repticiamente, na literatura onettiana, é esse “permanecer de fora de uma opressão essencial” que oprime o *Dasein* e o deixa vazio. No entanto, esse permanecer de fora de uma opressão é falso, uma vez que, tal opressão, é ocultada a todo instante nas sagacidades da organização social.

O permanecer de fora da opressão é o que no fundo oprime e que profundamente deixa vazio: ou seja, é o *vazio que no fundo*

²² Esse “permanecer de fora de uma opressão essencial” está associado à idéia de que, na construção de uma realidade, simbólica ou imaginária, o “homem” em sociedade se ausenta, ou melhor, distancia-se daquilo que lhe é mais próprio: perguntar pelo sentido do ser, *pensar*. Para Heidegger, a essência do *Dasein* “está fundada em sua existência” (1997b: 168), com isso, assinala que não se pode pensar o Ser como um “sujeito”. Isto é, deve-se romper com a concepção sujeito-objeto que vê na técnica a possibilidade de dominação e exploração de tudo, pois, segundo Heidegger, seguir essa concepção dualista levou ao esquecimento do ser. Então, o “estar de fora de uma opressão essencial” é equivalente ao que Heidegger diz a respeito de estar em “fuga-aos-pensamentos”. Ou seja, foge-se a um “pensamento que medita”, recusando essa fuga pela farsa encobridora doada pelo “pensamento que calcula” (Ver o texto: HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001). Paradoxalmente, o “pensamento que calcula”, que é derivativo da tonalidade afetiva da dúvida cartesiana que perpassa o filosofar da modernidade, afina o *Dasein* contemporâneo à tonalidade afetiva de um tédio profundo, uma vez que a eficaz sagacidade do pensamento que calcula, rejeita, encobridoramente, a fuga a um pensamento meditativo e, assim, o *Dasein*, na cotidianidade mediana, resguardado na crença que o pensamento que calcula sanará suas faltas, preenchendo um certo vazio por meio de projetos realizáveis através da dominação e do controle, em que, tudo indiferentemente deve estar apoiado na razão, é lançado no tédio.

entedia. Esta permanência de fora da opressão só está aparentemente oculta. Ela é muito mais justamente produzida pelas maquinações atualmente em voga. Com efeito, em todo este organizar, cunhar programas e experimentos, tem lugar finalmente um sóbrio deleite universal em meio à ausência de riscos. Este deleite no fundo de nosso ser-aí, apesar de todas as muitas penúrias, faz com que acreditemos não haver mais necessidade alguma de sermos fortes no fundo de nossa essência. Só nos empenhamos ainda por capacidades que possam ser inculcadas. O presente está cheio de problemas e questões pedagógicas. Entretanto, força e poder nunca são passíveis de substituição por uma acumulação de capacidades: se algo é alcançado através de uma tal acumulação, este algo é o abafamento radical da força e poder. (HEIDEGGER, 2006: 193)

Deve-se constatar, então, que há uma ambigüidade, pois, como afirma Heidegger, é o permanecer de fora de uma opressão essencial que oprime o *Dasein* e o deixa vazio, mas, ao mesmo tempo, esse “permanecer” é falso, pois ele ocorre na ocupação cotidiana que oculta tal opressão, a partir da adesão ao viver em sociedade. Ou seja, essa opressão essencial, da qual fala Heidegger, recusa-se, não é apreensível, no mesmo instante que se dá a conhecer. O vazio se anuncia como tédio, e o tédio se apresenta como esse “tempo longo” que deve ser consumido para assim se permanecer de fora dessa opressão. No entanto, paradoxalmente, essa impotente ação em direção ao consumo desse “tempo longo”, que é o tédio, leva a um tedioso desespero, pois o *Dasein* não é capaz de superar seu próprio vazio e sua impotência para agir contra a opressão do tédio; contra a falta de controle do tempo que o tédio instaura; contra a sua finitude.

Lê-se, então, como diz Saúl Yurkievich, que: “Historia y sociedad son inoperantes para satisfacer la apetencia ontológica de Onetti” (1987:342). Destarte, o romance *El Astillero* tematiza certo jogo. Isto é, esse vai-e-vem ambíguo da opressão essencial postulada por Heidegger, que, inevitavelmente, está associada a uma relação entre espaço e tempo. Uma vez que, como aponta Lars Svendsen (2006:123), tempo e espaço se relacionam entre si. Deste modo, o tédio pode ser definido não só como “tempo longo”, como também é associado a um “espaço vazio”. E ambos, “espaço vazio” e “tempo longo”, são um tormento para a existência desse ser que nós mesmos somos e, por isso, devem se ausentar de nossa cotidianidade.

Para o *Dasein*, que nós mesmos somos, o “tempo longo” deve ser suprimido pela ocupação, pela ausência dessa presença e ao espaço vazio deve escapar, pois é a ocupação que o livra do vazio e do tédio. No entanto, nessa

ocupação, reside um deixar acontecer que transcorre, conjuntamente, a um “[...] deixar-se-para-trás, do abandonar-se, do deixar-se-para-trás o si-próprio mesmo” (HEIDEGGER, 2006:143). Nessa configuração, diz Heidegger:

Neste deixar-rolar característico da entrega ao que aí se transcorre por parte do *que se deixa para trás* pode formar-se um *vazio*. O ser-entediado ou o entediar-se são determinados por esta formação de um *vazio* em meio à participação aparentemente preenchida no que aí se transcorre. (2006: 143)

Assim, segundo Svendsen, “o tempo virtualmente implode em tédio existencial, tornando-se uma espécie de tempo presente eterno e enfadonho, todo o nosso ambiente perde sua vitalidade, e a diferença entre o próximo e o distante desaparece” (2006: 123).

A atmosfera de *El Astillero* “dá a ler” uma névoa. O leitor é transpassado por uma opacidade inebriante, na qual se vê impossibilitado de seguir o texto em busca da realização de certa linearidade dos fatos. A trama obriga a “fixar os olhos” num certo movimento venatório que visa conquistar uma realização, ou seja, conseguir ler uma história; estar de fora de uma opressão entediante, determinar, pelos fatos lidos, a afinação que dá ao ler tal leitura. No entanto, isso parece não se conquistar, pois a leitura de *El Astillero* não dá a ler passivamente uma história que, ordenadamente, conte, na descrição de sucessões de fatos, a realização completa, ou melhor, a totalidade de um acontecimento e de uma verdade. Não só porque os fatos são narrados por testemunhas, com certa parcialidade e ambigüidade, mas porque os fatos, ambíguos e incompletos, não têm um sentido diáfano, mas projetam o leitor em uma imanente tonalidade afetiva, uma vez que a história lida nos fatos ou, dito de outra forma, os fatos ali narrados são vazios, já que o texto não produz sentido pelo que diz, mas pelo que faz, ou melhor, pelo que faz sentir. Como afirma Hugo Verani: “Onetti practica un arte de retencencias, de sobreentendidos, de alusiones y de verdades no dichas, suspende la denotación para liberar lo que no admite representación” (1989: 216).

Onetti em *El pozo* já apresentava uma espécie de “fórmula” para o que estamos afirmando. Diz Eládio Linacero, o narrador de *El pozo*: “Se dice que hay varias maneras de mentir; pero la más repugnante de todas es decir la verdad, toda la verdad, ocultando el alma de los hechos. Porque los hechos son siempre vacíos, son recipientes que tomarán la forma del sentimiento que los llene” (ONETTI, 1965:29), ou ainda nas palavras de Díaz Grey em *Para una tumba sin*

nombre: “[...] seguro de que la verdad que importa no está en lo que llaman hechos [...]” (ONETTI, 1977: 76).

Como se viu com Heidegger no § 2.4.2, certa filosofia da cultura, que seria a análise da história dos fatos, “[...] só chega à a-presentação do homem, mas nunca a seu *ser-a*” (HEIDEGGER, 2006: 91). Assim, ao modo heideggeriano, afirmamos que uma análise dos fatos da história contada em *El Astillero* põe em vigência uma ambigüidade. Eládio Linacero e Díaz Grey pareciam compreender, ao modo heideggeriano, que é inapreensível a totalidade do ente, pois nela se oculta o nada com o qual se nega tal totalidade. E o nada, para Heidegger, só é manifesto, ou melhor, só se revela numa disposição de humor que, determinantemente, segundo ele, é a angústia.

Pode-se afirmar que o conceito de angústia é a tonalidade afetiva fundamental elegida por Heidegger em *Ser e Tempo* como um fenômeno relevante que aponta para a possibilidade permanente da liberdade. Ou seja, coloca o *Dasein* frente a frente com o nada, sintonizando-o à sua possibilidade de ser mais próprio (autenticidade) e transportando-o a um tempo do in-stante (*Augenblick*), ou seja, o tempo autêntico do momento e não o tempo cronológico, que se refere à temporalidade heideggeriana. Heidegger diz: “Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido” (HEIDEGGER, 1997c: 120). Benedito Nunes exemplifica afirmando que, para Heidegger, o *Dasein* é a cada instante o haver sido de um porvir (NUNES, 1992:133).

Dessarte, o romance perde certo valor-de-uso, uma vez que não cumpre certa função que teria em associar à literatura, a *mimèse*²³. Pois, ao ler *El Astillero*, tem-se a sensação de se estar disperso à leitura, uma vez que a história não se determina num seguir a linha, palavra por palavra, preenchendo sucessivamente “os agoras”. A conversão da letra em matéria se dá numa

²³ Para Antoine Compagnon: “Segundo o modelo humanista [que tem bases na *Poética* de Aristóteles], há um conhecimento do mundo e dos homens propiciado pela experiência literária (talvez não apenas por ela, mas principalmente por ela), um conhecimento que só (ou quase só) a experiência literária nos proporciona” (2003: 35). No entanto, essa concepção que destaca Compagnon foi denunciada por colocar a literatura como consenso, instituindo-a como a prestadora de serviços, não só para a escola mas para toda a aprendizagem em geral, que tem como fundo o humanismo enquanto “aparelho ideológico de estado”. Convergentemente, afirma Sloterdijk: “O tema latente do humanismo é, portanto, o desembrutecimento do ser humano, e sua tese latente é: as boas leituras conduzem a domesticação” (2000: 17). Ver: ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 2001; e sobre humanismo ver: SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação liberdade, 2000.

espécie de condensação do texto como imagem, como se tudo estivesse dito de uma só vez. Destarte, afina e dispõe o leitor a uma tonalidade afetiva, dá o tom de uma tristeza, de um clima úmido, do frio, do abandono, de uma opressiva fé que promete uma esperançosa realização. Yurkievich o define como um romance “corrosivo, un infierno que envuelve, atrapa, debilita y mata” (1987: 341), que “connota (invierno, humedad, lluvia, hambre, frío, barro, óxido, maleza, casas decrepitas, vejez, calvicie, utensilios y vestimentas desgastadas) a cada rato en el texto” (YURKIEVICH, 1987: 344). E no dizer de Carlos Maggi:

Si se pregunta qué pasa en *El Astillero* – talvez su mejor obra – habría que decir antes que nada: pasa algo que se pudre y se deshace, un gran desgano, una desesperanza, “el aire oloroso a humedad, papeles, invierno, letrina, lejanía, ruina y engaño” – como se define al pasar la propia novela. (MAGGI, 1967: 99)

Na sintonia de restos e ruínas pode-se afirmar que *El Astillero* é um romance, elípticamente, dividido em 18 capítulos. Esses capítulos recebem nomes de espaços que remetem a espaços do romance e aparecem isolados ou em conjunto na trama e nas titulações. São espaços textuais onde ocorrem as “cenas”.

Os capítulos sétimo, oitavo, nono e décimo quinto são intitulados por duplas de nomes e o décimo oitavo, último capítulo, é nomeado pelo conjunto de quatro nomes de espaços que, derradeiramente, constituem o fecho da dramaturgia da existência de *El Astillero*.

Ernildo Stein utiliza o termo “dramaturgia da existência” no 5º capítulo de seu livro a respeito de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger²⁴. Nesse capítulo, intitulado “A dramaturgia da existência e a dramaturgia da pulsão”, Stein desenvolve um estudo a respeito da alegoria da “cura”, (também pode ser lida como cuidado, solicitude, preocupação. Tradução de *Sorge*) no §42 de *Ser e Tempo*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger desenvolve noções a respeito do construto *Dasein* do §9 ao §41 que, segundo Stein, só podem ser compreendidas depois do entendimento desses 32 parágrafos. De acordo com Stein, a partir disso, Heidegger descreve no §42, por meio da alegoria da cura, “um novo espaço para a ontologia, para a epistemologia e para a questão do método” (STEIN, 1988: 83). Isso se deve a uma interpretação, por parte de Heidegger, que visa colocar fundamentos ontológicos adequados, segundo sua concepção, para caracterizar

²⁴ STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “SER E TEMPO”*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

o ente que nós mesmos somos e que é chamado de homem, como ser-no-mundo e como cuidado; contornando assim a concepção tradicional que tem o “homem como uma espécie de máquina mental cognitiva diante do mundo e da verdade” (STEIN, 1888: 85). A concepção tradicional de homem que Heidegger quer contornar ao desenvolver o construto *Dasein* está marcada pelo dualismo platônico. Heidegger observa nesse parágrafo que “a analítica da pre-sença [*Dasein*], porém, não visa a uma fundamentação ontológica da antropologia. Ela tem por fim uma ontologia fundamental” (HEIDEGGER, 1997b: 266).

O homem, para Heidegger, é apenas definido na auto-reflexão (STEIN, 1988:85). O homem como ser finito está sempre empenhado, na existência, como cuidado, como “cura”. Heidegger afirma nesse parágrafo que “Burdach chama a atenção para o duplo sentido do termo ‘cura’ em que ele não significa apenas um ‘esforço angustiado’, mas também, o ‘cuidado’ e a ‘dedicação’” (HEIDEGGER, 1997b: 264). Essa distinção é apresentada por ele para poder expressar a idéia de que

A perfectio do homem, o ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um “desempenho” da “cura”. De modo igualmente originário, ela determina, porém, o modo fundamental desse ente, segundo o qual ele está entregue ao mundo da ocupação (estar-lançado). O “duplo sentido” de “cura” significa uma constituição fundamental em sua dupla estrutura essencial de projeto lançado (HEIDEGGER, 1997b: 265).

Stein observa que a “alegoria da cura”, utilizada por Heidegger no §42 de *Ser e Tempo*, dramatiza a existência, concebendo o homem como cuidado em que é a temporalidade que lhe dá sentido como ser-para-a-morte, finitude. Diz Stein:

Instauradora do novo paradigma, a alegoria do Cuidado representa a dramaturgia da existência: pobre Demiurgo que apenas se faz para esquecer que é feito, e feito para a morte. [...] A angústia da fenomenologia existencial representa o estado de ânimo fundamental do estar-aí em fuga de si mesmo, precisamente por ter que formar-se a si mesmo e ao mesmo tempo saber que já está jogado e é um projeto finito. (STEIN, 1988: 100)

Parodia-se aqui a expressão “dramaturgia da existência” como desenvolvida por Stein para adjetivar o romance *El Astillero* porque o texto que aqui se desenvolve visa argumentar a relação existente entre *El Astillero* e a

filosofia de Martin Heidegger. Larsen, personagem protagonista de *El Astillero*, pode ser lido como o Demiurgo que cria ilusões para afastar-se da própria ilusão de que é feito, ou seja, para afastar-se da descoberta de que é homem como ser-no-mundo e, dessarte, ser jogado na existência como projeto finito. Os espaços textuais que traçam certa trajetória em *El Astillero* fazem parte de uma itinerária (de)composição, que aqui se chamou de dramaturgia da existência, percorrida, com especial atenção, por Larsen, personagem emblemática da literatura onettiana.

Os espaços mencionados são: Santa María, El astillero, La glorieta, La casilla e La casa.

3.1.1 Santa María

O espaço denominado Santa María, em *El Astillero*, pode ser o espaço onde se transfigura a leitura heideggeriana a respeito do *Dasein* como visto no §2.2, por poder ser o espaço de enfrentamento ontológico para Larsen, e pelo fato de ser nesse espaço que seu modo de ser se enfrenta com a possibilidade de se autotestemunhar; é nele que reflete a sua possibilidade mais própria.

O itinerário de Larsen dá começo ao romance no primeiro capítulo denominado “Santa María-I”. O decorrer dos dezoito capítulos – se fosse representado por um gráfico composto por linhas que unissem um ponto a outro dessa geografia textual – forma um implexo percurso entre os espaços acima citados. A cidade de Santa María aparece cinco vezes no romance, isoladamente, e, a cada vez, repetindo a fórmula de ser acompanhada pelo numeral romano que informa a seqüência de sua aparição. Santa María - I, II, III, IV e V.

Como já foi dito, “Santa María - I” abre o romance e volta aparecer em seqüência – do décimo ao décimo segundo capítulo – retornando, finalmente, no décimo sétimo. Nota-se que esse itinerário completa uma seqüência que pode ser interpretada como uma trajetória narrativa em que tradicionalmente é composta de começo, meio e fim, uma vez que o romance se abre com a chegada de Larsen à cidade de Santa María, iniciado em “Santa María - I” e que tal espaço reaparece com a presença de Larsen no meio do romance (no décimo capítulo) e retorna a aparecer no penúltimo capítulo. No entanto, deve-se notar, também, que isso que o romance deixa fazer ver como começo não é bem um começo. Pois,

ao adentrar na leitura, logo se percebe que essa “história”, a “história” de Larsen e sua relação com esse espaço textual e literariamente geográfico, não se inicia em *El Astillero*. Lê-se nos primeiros dois parágrafos do romance:

Hace cinco años, cuando el gobernador decidió expulsar a Larsen (o *juntacadáveres*) de la provincia, alguien profetizó, en broma e improvisando, su retorno, la prolongación del reinado de cien días, página discutida y apasionante – aunque ya casi olvidada – de nuestra historia ciudadana. Pocos lo oyeron y es seguro que el mismo Larsen, enfermo entonces por la derrota, escoltado por la policía, olvidó en seguida la frase, renunció a toda esperanza que se vinculara con su regreso a nosotros.

De todos modos, cinco años después de la clausura de aquella anécdota, Larsen bajó una mañana en la parada de los “omnibuses” que llegan de Colón, puso un momento la valija en el suelo para estirar hacia los nudillos los puños de seda de la camisa, y empezó a entrar en Santa María, poco después de terminar la lluvia, lento y balanceándose, tal vez más gordo, más bajo, confundible y domado en apariencia. (ONETTI, 1989a: 59)

Já nesses parágrafos iniciais a leitura aciona uma remissão a outro espaço, ou melhor, outro tempo ou espaço-tempo textual, em que “Larsen (o *juntacadáveres*)” (1989b: 59) viveu a história de uma expulsão, de uma derrota. Esse trecho remete o leitor ao romance *Juntacadáveres*. Não se desenvolverá aqui a respeito da relação “intratextual” da literatura onettiana e sua característica “autocitacional”²⁵, no entanto, é importante ressaltar que o romance

²⁵ Existem muitos textos (entre artigos, ensaios e livros) que desenvolvem a respeito desse tema, a intertextualidade e os aspectos autocitacionais, direta ou indiretamente, na literatura onettiana. Ver o livro de Roberto Ferro, *Onetti/La fundación imaginada: La parodia del autor en la saga de Santa María*. Córdoba, Alción Editora, 2003. Nesse livro Ferro distingue a textualidade onettiana dividindo-a em duas fases, no entanto, afirma que pode ser lida como um único texto no qual pode-se distinguir continuidades e discontinuidades sem impor, nessa idéia, uma leitura que faça perder o caráter autônomo de cada texto. Lembremos que o corpus literário de Juan Carlos Onetti é composto de textos publicados a partir de 1933 e escrito até 1993. Roberto Ferro, no livro citado, divide o corpus onettiano em duas fases, como mencionamos acima, caracterizando-o em antes e depois de *La vida breve* (1950). A partir de *La vida breve*, Ferro considera que a narrativa se acentua em direção a auto-referencialidade. Assim, Roberto Ferro caracteriza a literatura onettiana com dois começos. O primeiro é qualificado pela publicação do primeiro conto “Avenida de Mayo-Diagonal-Avenida de Mayo” em 1933 e o segundo, pela publicação de *La vida breve* em 1950. Ferro escolhe uma leitura perspectivada pela “ordem sucessiva” dos textos de Onetti, pois este método o permite pensar – não numa narrativa compacta, mas num texto único que se entrelaça numa textualidade descontínua, com digressões, desvios e atalhos – as mudanças de operações de leitura, escritura e reescritura que atravessam essa textualidade. Observando essas mudanças, Roberto Ferro identifica *La vida breve* como um eixo em torno do qual se estabelece a marcação de uma “virada” no desdobramento da narrativa onettiana desde “Avenida de Mayo-Diagonal-Avenida de Mayo”. Tal “virada” é marcada pela distinção, dentro do corpus literário de Juan Carlos Onetti, que se pode fazer a partir de *La vida breve*, em que, numa série de textos – caracteristicamente denominados romances e contos – constata-se que a ação transcorre na cidade (universo geográfico textual) de Santa María e nessa cidade as vozes narrativas se multiplicam e se entrelaçam e, assim, essas narrativas se configuram num além fronteira de cada “livro”. Desta observação, constata-se que *La vida breve* pode ser lida como uma “ficção” que gera

Juntacadáveres conta a história de Larsen que, cronologicamente, é interpretada, pela crítica e também pelos leitores, como anterior ao romance *El Astillero*, uma vez que em *El Astillero* narra-se a respeito da expulsão de Larsen de Santa María ocorrida cinco anos antes, fato que acontece, como dito acima, em outro romance, a saber, *Juntacadáveres*.

No entanto, o romance *Juntacadáveres* foi publicado três anos após a publicação de *El Astillero*. Como observa Reales, a respeito da literatura onettiana, em sua tese: “[...] o tempo do discurso extrapola o espaço do romance e se estende pelo da série, e o faz de uma forma não linear” (2002: 326). Quando Reales diz “série” está se referindo ao que intitula de “série de Santa María” ou “corpus Santa María”, tal série denota um conjunto de textos no *corpus* onettiano, em que a trama se desenrola no espaço denominado de Santa María e que emerge, por primeira vez, no romance *La vida breve* (1950), “criado” pela personagem Juan María Brausen, ou, ainda, como bem observa Reales: “Poderíamos dizer, então, que *La vida breve* emerge do “corpus Santa María”, e não o contrário. Deste modo, seremos obrigados a admitir que neste romance não se “funda” Santa María e que Brausen não fez mais do que imaginar o já existente [...]” (REALES, 2002: 252).

O crítico argentino Roberto Ferro²⁶ denominou essa série como “saga de Santa María”, e observou que, em *El Astillero*, Brausen aparece como pessoa ilustre, na figura representada por uma estátua na praça dessa cidade, como pode ser lido no penúltimo capítulo do romance, intitulado “Santa María V”:

Larsen se sentó en un banco, sobre el borde de la plaza circular de verdes oscuros y húmedos, pavimentada con gastados ladrillos envueltos en musgo, rodeada por casas viejas de frente color rosa y crema, enrejados y herméticos, con manchas que se hacen intensas a cada amenaza de lluvia. Miró la estatua y su leyenda asombrosamente lacónica, BRAUSEN-FUNDADOR, chorreada de verdín. (ONETTI, 1989a: 204)

Tal observação é importante, pois indica o que afirmamos acima, ou seja, que a leitura de *El Astillero* aciona uma remissão a outros espaços-tempo, ou que

uma “ficção”, pois em *La vida breve* se narra a geração de uma narrativa a partir de outra narrativa.

Ver também: REALES, Liliana. *Onetti: a escritura como universo auto-referente*. 1997. 162 f. Dissertação (Mestrado em Literatura), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis; REALES, Liliana. *Onetti e a vigília da escrita*. 2002. 371 f. Tese (Doutorado em Literatura), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

²⁶ Ver: FERRO, Roberto. *Onetti/La fundación imaginada: La parodia del autor en la saga de Santa María*. Córdoba: Alción Editora, 2003.

o discurso “extrapola o romance” como na afirmação de Reales (2002: 326). Apesar de que o trecho acima citado não indique diretamente a uma relação metatextual, carrega o nome Brausen como índice, enquanto sinal, que remete a outro texto na narrativa onettiana, ou seja, a *La vida breve*.

Essa sorte de remissões corrobora a afirmação de que não se pode afiançar a idéia de um começo. Já que esse começo remete a um deixar e fazer ver o já existente, ou seja, um estar-lançado num discurso que excede a presença textual dada no romance.

Linhas adiante, no mesmo capítulo “Santa María V”, há um adendo, apresentado entre parêntesis, em que a voz narrativa introduz uma digressão a respeito da instalação da estátua de Brausen na praça de Santa María. Tal digressão faz alusão a uma certa “criação” ou “fundação” da cidade de Santa María por Brausen, e, também, de forma oblíqua, lê-se nela a noção de herói, característica e paradoxal, que se esboça na narrativa onettiana. Característica por ser distintiva, no que concerne aos feitos que fazem de Brausen um herói, e paradoxal pelo fato de que a descrição que esboça tais características, aponta para uma possível discussão a respeito de um certo discurso expressado: na vestimenta, no perfil anatômico dos traços faciais de Brausen, na figura (de tradicional heroísmo) que se delineia na imagem do homem no cavalo e na posição azimutal (ao sul) do monumento. Lê-se a construção, imagética/textual, de um herói feito de restos, uma construção típica da periferia, ou seja, que provém da margem em relação a um centro que esboçaria um herói “pleno”, com origens bem definidas em suas feições, vestes e território pátrio. Uma construção que provém do descentramento, de fora do centro, das bordas, da indefinição. Um acúmulo de ruínas e restos que, em conjunto, formam o discurso mimético, sem dúvida, de um possível e heróico reconhecimento que, no entanto, deriva da letra, do signo gráfico e não do fato.

(Cuando se inauguró el monumento discutimos durante meses, en el Plaza, en el club, en sitios públicos más modestos, en las sobremesas y en las columnas de *El Liberal*, la vestimenta impuesta por el artista al héroe «casi epónimo», según dijo en su discurso el gobernador. Esta frase debe haber sido sopesada cuidadosamente: no sugería en forma clara el rebautizo de Santa María y daba a entender que las autoridades provinciales podrían ser aliadas de un movimiento revisionista en aquel sentido. Fueron discutidos: el poncho, por norteño; las botas, por españolas; la chaqueta, por militar; además, el perfil del prócer, por semita; su cabeza vista de frente, por cruel, sardónica, y ojijunta; la

inclinación del cuerpo, por maturranga; el caballo, por árabe y entero. Y, finalmente, se calificó de antihistórico y absurdo el emplazamiento de la estatua, que obligaba al Fundador a un eterno galope hacia el sur, a un regreso como arrepentido hacia la planicie remota que había abandonado para darnos nombre y futuro.) (ONETTI, 1989a: 205)

O pequeno trecho, não só deixa exposto o caráter intertextual e intratextual da literatura onettiana, como também expõe a relativização do caráter discursivo que é imposto pela figura de um herói representado pelo monumento. O trecho põe em jogo a construção de um discurso de “nação” como comunidade imaginada²⁷ e, sendo assim, construída pelo discurso. A figura de Brausen, como herói fundador, mal posicionado (expresso pela palavra *maturranga* que é utilizada para descrever um mau ginete) num cavalo rumo ao sul traduz o quão patética é essa descrição. Como diz Ferro: “Onetti parodia en su escritura los discursos fundacionales como relatos perversos y demagógicos, como sistemas básicos de construcción ideológica y de manipulación del sentido” (2003: 268).

Deve ser lembrado que no romance *El pozo*, a personagem Eládio Linacero já apontava para certa compreensão onettiana a respeito da posição periférica de seu país num cenário mundial. Diz Eládio Linacero:

¿Qué se puede hacer en este país? Nada, ni dejarse engañar. Si uno fuera una bestia rubia, acaso comprendiera a Hitler. Hay posibilidades para una fe en Alemania; existe un antiguo pasado y un futuro, cualquiera que sea. Si uno fuera un voluntarioso imbécil se dejaría ganar sin esfuerzos por la nueva mística germana.
¿Pero aquí? Detrás de nosotros no hay nada. Un gaucho, dos gauchos, treinta y tres gauchos. (ONETTI, 1965 :48)

Os “treinta y tres gauchos” mencionados por Linacero, aludem aos “treinta y tres orientales”, nome dado, historicamente, ao grupo de homens que, liderados pelo “Brigadier General Juan Antonio Lavalleja”, organizaram-se contra a invasão brasileira na região oriental do Rio da Prata²⁸. O general Lavalleja figura hoje, assim como Brausen, a seu modo, na Santa María de *El Astillero*, representado numa estátua, um herói montado numa forma equestre com uma espada na mão direita na “Plaza de los Treinta y Tres” na cidade de Montevideu, assim como outras personagens históricas figuram em monumentos nesse e em outros

²⁷ Ver: ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem*. Lisboa: Edições 70, 2005.

²⁸ Não é tema desta dissertação falar sobre a história do Uruguai e suas relações com a literatura onettiana, no entanto, queremos mostrar como Onetti parodia elementos da história e relativiza a ordem desse discurso em sua construção narrativa e, assim, foucaultianamente, prescreve, ao relativizar esse discurso, que dele se quer apoderar.

lugares, que estão para afirmar, a todo instante, a existência de um passado pátrio conquistado pelo heroísmo dos que ali são concebidos em imagem.

Se a remissão, dada pelo nome Brausen, leva o leitor ao Brausen de *La vida breve*, o mesmo Brausen que, segundo Reales, faz emergir e não cria o espaço de Santa María, ou seja, o Brausen publicitário que tem como objetivo a criação de argumento para cinema, mas que, no entanto, faz com que, do “discurso publicitário”, sobressaia a emergência de outro-de-si, então lê-se, também, que o Brausen fundador é a figura que emerge da escrita que apaga, como num palimpsesto, a figura do Brausen publicitário.

O traço discursivo que sobrevém da imagem de Brausen, como herói fundador, faz ler, neste adendo enxertado em *El Astillero*, o caráter discursivo, ou melhor, de “signo gráfico” de um outro “outro” de Brausen, que vem a ser a existência de Díaz Grey.

A personagem Díaz Grey aparece em *La vida breve* como “criação” de Brausen que, no entanto, subsume o seu “criador” e se assume como tal no último capítulo do romance. Como bem observa Reales, Díaz Grey, “[...] que não se sabe o “outro” de Brausen, “intui” ser este seu “criador”” (2002: 247). Diz Díaz Grey no vigésimo primeiro capítulo da primeira parte de *La vida breve*: “[...] llegaba a intuir mi existencia, a murmurar "Brausen mío" con fastidio; seleccionaba las desapasionadas preguntas que habría de plantearme si llegara a encontrarme un día” (ONETTI, 1999: 151).

A personagem Díaz Grey, curiosamente, também figura numa estátua numa praça de Santa María; Brausen em *La vida breve*, no capítulo 13 da segunda parte intitulado “principio de una amistad”, narra:

Empecé a dibujar el nombre de Díaz Grey, a copiarlo con letras de imprenta y precedido por las palabras, calle, avenida, parque, paseo; levanté el plano de la ciudad que había ido construyendo alrededor del médico, alimentado con su pequeño cuerpo inmóvil junto a la ventana del consultorio; como ideas, como deseos cuyo seguro cumplimiento despojara de vehemencia, tracé las manzanas, los contornos arbolados, las calles que declinaban para morir en el muelle viejo o se perdían detrás de Díaz Grey, en el aún ignorado paisaje campesino interpuesto entre la ciudad y la colonia suiza. Luché por la perspectiva a vuelo de pájaro de la estatua ecuestre que se alzaba en el centro de la plaza principal — había otra, anterior y en abandono, sólo visitada por niños y próxima al mercado —, la estatua levantada por la contribución gustosa y la memoria agradecida de sus conciudadanos al general Díaz Grey, no inferior a nadie en las proezas de la guerra o en las batallas fecundas de la paz. (ONETTI, 1999 :262)

Desse desenho, ou melhor, do desenho do nome de Díaz Grey, emerge uma cidade. Destaca-se que a palavra 'desenho', ou *dibujo* e *diseño* em espanhol, derivam do latim *designare*. Ou seja, desenhar é também designar, nomear, dar a conhecer. Assim, Brausen, em *La vida breve*, dá a conhecer, a partir do nome Díaz Grey, a atmosfera da cidade de Santa María, seus contornos e ruas que morrem em trapiches ou no próprio nome que as fez surgir: Díaz Grey.

Brausen designa ali, nesse espaço, a presença de uma estátua eqüestre, presença estável de um monumento instável. Ora, em *La vida breve* lemos o monumento ao general Díaz Grey, ora, em *El Astillero* lemos o monumento ao fundador Brausen. Dados instáveis enquanto ambíguos, anacrônicos e contraditórios naquilo que dizem. No entanto, permeiam a leitura criando uma atmosfera, uma tonalidade afetiva. Sabe-se, independente de quem monte o eqüestre monumento, da existência de uma estátua na praça principal dessa cidade.

Santa María com a presença da estátua dá-se a conhecer como espaço pátrio, com passado e, assim, futuro, dá-se a conhecer na sintonia de uma ordem.

A estátua faz remissões, não importa de que tipo, a heróis. Heróis fundadores, heróis proclamadores da paz, heróis que representam a memória agradecida de seus compatriotas. Os heróis fazem remissões a uma pátria, a um lugar para lutar, a um espaço por conquistar ou conquistado e, assim, a um passado áureo que deve, repetitivamente, ser lembrado em função de uma coesão, uma ordem, em destino a um futuro.

A estátua de Santa María representa a estabilidade de haver uma ordem, no entanto, uma instável ordem, mas bem, mesmo entre ordem/desordem, tem-se uma estátua, um monumento à pátria; um monumento à constituição e ao desígnio de Santa María que, inevitavelmente, é uma ordem em meio à desordem. Pois ali, e as estátuas não negam, figuram monumentos que se erguem de restos e miscelâneas. A estátua de um Brausen fundador (um Brausen que também se sabe publicitário), composta com poncho, jaqueta militar, botas espanholas e perfil de semita; e a estátua de um Díaz Grey (que se sabe médico), que ali figura como general e que surge de seu nome, Díaz do espanhol e Grey

do inglês²⁹. Miscelâneas que contradizem a ordem, mas que são, na desordem, a ordem que ali deve instar³⁰.

Da ordem desse discurso, do discurso da ordem, emerge a cidade de Santa María, cidade que preza pela ordem (momento memorável a respeito do anseio aparente de uma ordem é a expulsão de Larsen em *Juntacadáveres*).

Deve ser lembrado, ainda, que no segundo capítulo de *La vida breve*: “Díaz Grey, La ciudad y el Rio” Brausen dá a conhecer o traçado “fundador” dessa cidade e a presença do médico como ponto de partida para a ausência de Brausen, ou melhor, para sua presença-ausente na estátua da Santa María de *El Astillero*.

Nesse momento, Brausen está em seu apartamento junto à sua esposa Gertrudis, que acaba de voltar de uma delicada operação, uma ablação da mama esquerda. Brausen encontra-se nessa atmosfera, na atmosfera rodeada pela doença de sua esposa e de seu próprio mal estar com a situação.

No capítulo anterior, já havia pronunciado: “No me sería posible escribir el argumento para cine de que me había hablado Stein mientras no lograra olvidar aquel pecho cortado, sin forma ahora, aplastándose contra la mesa de operaciones como una medusa ofreciéndose como una copa” (ONETTI, 1999: 13). Nessa tonalidade afetiva, Brausen, enquanto manuseia ampolas de morfina, começa a antever a emergência do argumento, do médico e da cidade.

Mientras jugaba con la ampolla creía seguir oyendo, como manchas de ruidos antiguos que hubieran quedado en los rincones del cuarto, los sonidos resueltos, casi desesperados, con sus perceptibles matices de vergüenza y odio, que ella había hecho con la cabeza resignada sobre la palangana. Había sentido crecer contra mi mano la humedad de su frente, mientras pensaba en el argumento para cine de que me había hablado Julio Stein, evocaba a Julio sonriéndome y golpeándome un brazo, asegurándome que muy pronto me alejaría de la pobreza como de una amante envejecida, convenciéndome de que yo deseaba hacerlo. “No llores – pensaba –, no estés triste. Para mí es todo lo mismo, nada cambió. No estoy seguro todavía, pero creo que lo tengo, una idea apenas, pero a Julio le va a gustar. Hay un viejo, un médico, que vende morfina. Todo tiene que partir de ahí, de él.

²⁹ Ver: REALES, Liliana. *Onetti e a vigília da escrita*. 2002. 371 f. Tese (Doutorado em Literatura), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. p. 66.

³⁰ Roberto Ferro destaca em seu livro acima citado que, em fevereiro de 1923, inaugurou-se um monumento na “Plaza Independencia”, em Montevideo, ao “libertador” da pátria, Artigas. A escultura do herói fundador que ali se inaugurou foi de autoria do escultor italiano Angel Zanelli, pois sua proposta prevaleceu à de outro escultor, o uruguaio Juan Manuel Ferrari, que foi desqualificada por ser uma proposta de um Artigas mais nativista: “... por su excesivo criollismo que, a juicio del jurado, le restaba dimensión heroica y contenido universal” (FERRO, 2003: 266).

Tal vez no sea viejo, pero está cansado, seco. Cuando estés mejor me pondré a escribir. Una semana o dos, no más. No llores, no estés triste. Veo una mujer que aparece de golpe en el consultorio médico. El médico vive en Santa María, junto al río. Sólo una vez estuve allí, un día apenas, en verano; pero recuerdo el aire, los árboles frente al hotel, la placidez con que llegaba la balsa por el río. Sé que hay junto a la ciudad una colonia suiza. El médico vive allí, y de golpe entra una mujer en el consultorio. Como entraste tú y fuiste detrás de un biombo para quitarte la blusa y mostrar la cruz de oro que oscilaba colgando de la cadena, la mancha azul, el bulto en el pecho. Trece mil pesos, por lo menos, por el primer argumento. Dejo la agencia, nos vamos a vivir afuera, donde quieras, tal vez se pueda tener un hijo. No llores, no estés triste."

Me recordé hablando; vi mi estupidez, mi impotencia, mi mentira ocupar el lugar de mi cuerpo, y tomar su forma. "No llores, no estés triste", repetí mientras ella se aquietaba en la almohada, sollozaba apenas, temblaba.

Ahora mi mano volcaba y volvía a volcar la ampolla de morfina, junto al cuerpo y la respiración de Gertrudis dormida, sabiendo que una cosa había terminado y otra cosa comenzaba, inevitable: sabiendo que era necesario que yo no pensara en ninguna de las dos y que ambas eran una sola cosa, como el fin de la vida y la pudrición. (ONETTI, 1999: 17)

Tem-se, então, que Santa María surge dessa sintonia, da sintonia angustiosa de um vazio, de uma falta que tudo engloba e que, como o tédio, parece impossível de ser preenchida. Esse vazio clama por uma ordem. Desse clamor, surge um nome: Díaz Grey. Esse nome é o argumento já existente e que emerge em *La vida breve*, carregando consigo o traçado da cidade de Santa María. Díaz Grey e Santa María são elementos constituintes da mentira mencionada por Brausen, ou seja, emergem como a mentira que ocupa o lugar do seu corpo e toma sua forma. Díaz Grey é, assim, o outro de Brausen, é ele mesmo e sua mentira.

Esse nome, Díaz Grey, aparece na literatura onettiana tendo os anos de publicação como índice, um ano antes de surgir em *La vida breve*. Díaz Grey já figura no conto "La casa en la arena", publicado em 1949 no jornal "La nación" de Buenos Aires. Nesse conto, que poderia ser mais um capítulo de *La vida breve*, Díaz Grey joga um jogo de autoconhecimento, em que é a lembrança, sempre digna de evocações com deliberadas correções, que traduz a sua vida.

Quando Díaz Grey aceptó con indiferencia haber quedado solo, inició el juego de reconocerse en el único recuerdo que quiso permanecer en él, cambiante, ya sin fecha. Veía las imágenes del recuerdo y se veía a sí mismo al transportarlo y corregirlo para evitar que muriera, reparando los desgastes de cada despertar,

sosteniéndolo con imprevistas invenciones, mientras apoyaba la cabeza en la ventana del consultorio, mientras se quitaba la túnica al anochecer, mientras se aburría sonriente en las veladas del bar del hotel. Su vida, él mismo, no eran ya más que aquel recuerdo, el único digno de evocación y de correcciones, de que fuera falsificado, una y otra vez, su sentido. (ONETTI, 1996:163)

No entanto, Díaz Grey possui um passado em branco, ele é assim, como visto no item 2, uma tonalidade afetiva, ou seja, um modo originário de se sentir no mundo que permite passar a noção do estar-lançado heideggeriano³¹. Diz Heidegger em *Ser e Tempo*: “A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*” (1997b: 189). Viu-se acima que estar-lançado é um modo constitutivo do *Dasein* e define-se na concepção de que o *Dasein* “é nascido” em uma multiplicidade de conjuntos históricos e sociais e nesse sentido relacional de ser com as coisas. Díaz Grey brota, na narrativa onettiana, como a evidência de ser projeto, ou seja, um estar-lançado na finitude. É um dar-se conta de sua própria existência “[...] a luz de uma tonalidade afetiva, que, radicalmente, não depende dele” (VATTIMO, 1996: 40).

Cuando Díaz Grey, en el consultorio frente a la plaza de la ciudad provinciana, se entrega al juego de conocerse a sí mismo mediante este recuerdo, el único, está obligado a confundir la sensación de su pasado en blanco con la de sus hombros débiles; la de la cabeza de pelo rubio y escaso, doblada contra el vidrio de la ventana, con la sensación de la soledad admitida de pronto, cuando ya era insuperable (ONETTI, 1996: 173).

Díaz Grey “é nascido” num mundo já dado e numa certa compreensão de mundo, emotivamente definida pelo seu modo de ser-no-mundo. Brausen, em *La vida breve*, desenha o nome Díaz Grey pensando-o como cansado e seco. O Díaz Grey de “La casa en la arena” confunde as sensações de seu passado com a debilidade de seus ombros, ou seja, com sua essência de ser-para-a-morte, lembrando que, fenomenologicamente, não existe “[...] nenhum fenômeno do qual possamos dizer que ele não é nada, pois o que não é nada não é” (DARTIGUES, 2002:15). Dessarte, o fenômeno é transpassado de pensamento onde as essências se dão. Não há nada oculto no fenômeno (pois ele não é uma mera percepção física, redutível somente a impressões sensíveis). E, em função disso, todo fenômeno é nomeável, designável e nunca desprovido de sentido, mas, no

³¹ Ver item 2.3.

entanto, não se pode reduzi-lo à sua única dimensão de fato, ou seja, ao simples fato de que ele tenha se produzido (DARTIGUES, 1996:15).

Tem-se, então, que, de Brausen/Díaz Grey, emerge, numa atmosfera de decrepitude, a cidade de Santa María.

A Santa María de *El Astillero* se delinea nos moldes de seu próprio emergir e evoca ser o espaço no qual Larsen enfrenta sua possibilidade mais própria, isto é, de ser-no-mundo como projeto e, assim, reduzido ou condensado àquilo que é: indigência. Em Santa María, Larsen é, para si, uma questão.

Larsen, nesse espaço, existe em confronto solitário com sua própria existência, numa intensa experiência de isolamento metafísico: miséria e solidão.

E é nesse espaço que, como visto acima, surge de uma tonalidade afetiva irmanada a um sentimento de vazio, que tudo engloba, que Larsen enfrenta, cronologicamente, com um passado que deseja dissimular, mas, no entanto, cuja tonalidade afetiva está impregnada nessa cidade, nas suas ruas, em seus habitantes e no próprio Larsen. Tudo e todos são essa tonalidade afetiva. Santa María é a cidade que o expulsou, contudo, ele volta para ela mais velho e “domado en apariencia” (ONETTI, 1989:59).

Ao chegar a Santa María, Larsen primeiramente a percorre, perscruta sua atmosfera (a da cidade e a dele com ela). Percorre as ruas de Santa María traçando sua presença no bar Berna, na Avenida Artigas, passeando “[...] ante la gente y puertas y vidrieras de comercios su aire de forastero incurioso” (1989: 60). Passou pela praça, pela farmácia (que continuava sendo de Barthe seu “sócio” no negócio da instalação do prostíbulo em Santa María em *Juntacadáveres*).

Lo vieron más tarde cerca del molino de Redondo, con los zapatos hundidos en el pasto mojado, fumando contra un árbol; golpeó las manos en la granja de Mantero, compró un vaso de leche y pan, no contestó directamente a las preguntas de los que trataron de ubicarlo). Llegó, probablemente, a perderse durante unas horas en la Colonia, y reapareció, a las siete y media de la tarde, en el mostrador del bar del Plaza que no había visitado nunca cuando vivió en Santa María. Estuvo repitiendo allí, hasta la noche, las farsas de agresión y curiosidad que atribuyeron a su estada del mediodía en el Berna. (ONETTI, 1989:61)

Como se pode notar, a narrativa, escrita em terceira pessoa, é apresentada por um narrador-testemunha. E, desde o primeiro capítulo, Santa María I, percebe-se uma atmosfera de ambigüidade em que os fatos não se dão em sua totalidade, ou melhor, definitivamente por um ponto de vista unívoco –

assinalando à leitura do romance a concepção heideggeriana de filosofia, ou seja, na potência de um sim/não convivendo como resposta. Larsen é visto e, assim, comentado, de um e outro modo:

Son muchos los que aseguran haberlo visto en aquel mediodía de fines de otoño. Algunos insisten en su actitud de resucitado, en los modos con que, exageradamente, casi en caricatura, intentó reproducir la pereza, la ironía, el atenuado desdén de las posturas y las expresiones de cinco años antes; recuerdan su afán por ser descubierto e identificado, el par de dedos ansioso, listo para subir hasta el ala del sombrero frente a cualquier síntoma de salud, a cualquier ojo que insinuara la sorpresa del reencuentro. Otros, al revés, siguen viéndolo apático y procaz, acodado en la mesa, el cigarrillo en la boca, paralelo a la humedad de la avenida Artigas, mirando las caras que entraban, sin otro propósito que la contabilidad sentimental de lealtades y desvíos; registrando unas y otras con la misma fácil, breve sonrisa, con las contracciones involuntarias de la boca. (ONETTI, 1989: 60)

É nessa atmosfera de ambigüidade e indefinição fatural que se apresenta a volta de Larsen a Santa María. Os fatos, assim apresentados, dão a sentir a sintonia de um vazio, da derrota vivida por Larsen em *Juntacadáveres*. Tal derrota fez emergir o tédio como falta de significado. Ou seja, Larsen, ao ter seu ilusório projeto – de montar o prostíbulo perfeito – derrotado, perde o ânimo, decorrente da intenção de atingir tal objetivo. Assim, suas ações perdem sentido, seus objetivos são frustrados e colocam em evidência um vazio no espaço/tempo. Como afirma Svendsen:

A falta de sentido é entediante. E o tédio pode ser descrito metaforicamente como uma perda de significado. O tédio pode ser compreendido como um desconforto que comunica que a necessidade de significado não está sendo satisfeita. Para eliminar esse desconforto, atacamos os sintomas, em vez de atacar a própria doença, e procuramos todas as espécies de significados substitutos (2006: 32).

É a tonalidade de um tédio indefinido, esse vazio no espaço e no tempo, certa opressão que só pode ser falseada nas ocupações cotidianas. A volta de Larsen à cidade odiada oportuniza sua possibilidade mais própria de ser o que é, isto é, ser em questão e reflexão. Assim, a modo heideggeriano, Larsen irrompe em direção a um futuro pelo qual virá a ser o existir pelo próprio existir, de modo a falsear o vazio existencial procedente de si e da tonalidade afetiva da cidade de Santa María, e enfrenta, em *El Astillero*, a empresa de mais um projeto de perfeição, ou melhor, um novo projeto que vise falsear sua opressão existencial.

Fue la casualidad, claro, porque Larsen no podía saberlo. [...] O no fue la casualidad, sino el destino. El olfato y la intuición de Larsen, puesto al servicio de su destino, lo trajeron de vuelta a Santa María para cumplir el ingenuo desquite de imponer nuevamente su presencia a las calles y a las salas de los negocios públicos de la ciudad odiada. Y lo guiaron después hasta la casa con mármoles, goteras y pasto crecido, hasta los enredos de cables eléctricos del astillero. (ONETTI, 1989: 62, grifos nossos)

3.1.2 El astillero

No espaço homônimo ao romance, que se refere ao povoado onde se instalou o estaleiro (el astillero) de Jeremías Petrus, denominado de Puerto Astillero, Larsen encontra um ponto de fuga para desencadear o que mais adiante admitirá ser uma farsa. Diz o narrador, a respeito de Larsen, no nono capítulo, denominado El astillero - IV La casilla - IV:

[...] no tenía más que aquella tediosa manía, el embrujo que soportaba y cumplía, la necesidad de prolongarlo. En la casilla sucia y fría, bebiendo sin emborracharse frente a la indiferencia del Gerente Administrativo, Larsen sintió el espanto de la lucidez. Fuera de la farsa que había aceptado literalmente como un empleo, no había más que el invierno, la vejez, el no tener dónde ir, la misma posibilidad de la muerte. (ONETTI, 1989:123)

Larsen, nesse espaço denominado *el astillero*, aceita o cargo de “gerente general” de um estaleiro em ruínas, é a oportunidade de não aceitar definitivamente a descrença e a velhice. O seu gesto confirma a afirmação heideggeriana de que “todos e cada um de nós somos os funcionários de uma palavra de ordem, adeptos de um programa, mas nenhum de nós é o gerenciador da grandeza interna do ser-aí e de suas necessidades” (Heidegger, 2006: 193).

Larsen viajou de Santa María até Puerto Astillero sem rumo preestabelecido. No entanto, viu naquele espaço em ruínas a possibilidade de uma promessa, quiçá improvável, de não renunciar à fé nos presságios de boa-venturança, a oportunidade necessária para “permanecer de fora de uma opressão essencial” (HEIDEGGER, 2006: 193) e, de tal modo, prolongar na ocupação cotidiana a fuga da possibilidade nauseabunda que pode significar o tédio da própria existência.

Assim, é narrada a chegada de Larsen a Puerto Astillero:

Viajó leyendo en el diario lo que ya había leído de mañana en la cama de la pensión, se mantuvo indiferente a los balanceos, con una pierna sobre una rodilla; el sombrero contra una ceja, la cara insolente, ignorante y alzada, disimulando el esfuerzo de los ojos para leer, defendiéndose de las probabilidades de ser observado y reconocido. Bajó en el muelle que llamaban Puerto Astillero, detrás de una mujer gorda y vieja, de una canasta y una niña dormida, como podría, tal vez, haber bajado en cualquier parte.

Fue trepando, sin aprensiones, la tierra húmeda paralela a los anchos tablones grises y verdosos, unidos por yuyos; miró el par de grúas herrumbradas, el edificio gris, cúbico, excesivo en el paisaje llano, las letras enormes, carcomidas, que apenas susurraban, como un gigante afónico, Jeremías Petrus & Cía. A pesar de la hora, dos ventanas estaban iluminadas. Continuó andando entre casas pobres, entre cercos de alambre con tallos de enredaderas, entre gritos de cuzcos y mujeres que abandonaban la azada o interrumpían el fregoteo en las tinas para mirarlo con disimulo y esperar.

Calles de tierra o barro, sin huellas de vehículos, fragmentadas por las promesas de luz de las flamantes columnas de alumbrado; y a su espalda el incomprensible edificio de cemento, la rampa vacía de barcos, de obreros, las grúas de hierro viejo que habrían de chirriar y quebrarse en cuanto alguien quisiera ponerlas en movimiento. El cielo había terminado de nublarse y el aire estaba quieto, augural.

— Poblacho verdaderamente inmundo — escupió Larsen; después se rió una vez, solitario entre las cuatro lenguas de tierra que hacían una esquina, gordo, pequeño y sin rumbo, encorvado contra los años que había vivido en Santa María, contra su regreso, contra las nubes compactas y bajas, contra la mala suerte.

Dobló a la izquierda, hizo dos cuadras y entró en el Belgrano, bar, restaurante, hotel y ramos generales. Es decir, entró en un negocio que tenía alpargatas, botellas y cuchillas de arado en la vidriera, un cartel con luces eléctricas sobre la puerta, un piso mitad de tierra y mitad de baldosas coloradas, en un negocio que muy pronto aprendería a llamar, para sí mismo, «lo de Belgrano». Se sentó a una mesa para pedir cualquier cosa, albergue, cigarrillos que no había, un anís con soda; sólo le quedaba esperar la lluvia y soportar oírla y verla — a través del vidrio con palabras en círculo, hechas con polvo matamoscas y que elogiaban a un sarnífugo — mientras durara en el barro expectante y en el zinc del techo. Después sería el fin, la renuncia a la fe en las corazonadas, la aceptación definitiva de la incredulidad y de la vejez. (ONETTI, 1989: 63-64)

No “Belgrano, bar, restaurante, hotel y ramos generales” (1989: 63), Larsen vislumbra a oportunidade de falsear o enfrentamento de sua existência num refúgio indiciado pela presença de duas mulheres que ali entram, Josefina “la sirvienta” (1989: 65) e Angélica Inés “la hija de Petrus” (1989: 69).

Larsen supo en seguida que algo indefinido podía hacerse; que para él contaba solamente la mujer con botas, y que todo tendría que ser hecho a través de la segunda mujer, con su complicidad, con su resentida tolerancia. Esta, la sirvienta — que aguardaba un paso atrás, separadas las gruesas piernas cortas, las manos juntas sobre el vientre, la cabeza rodeada por un pañuelo oscuro, sin más expresión que la risa enfriada, desprovista adrede de motivos —, no servía como problema al aburrimiento de Larsen: pertenecía a un tipo sabido de memoria, clasificarle, repetido sin variantes de importancia, como hecho a máquina, como si fuera un animal, fácil o complejo, perro o gato, ya se vería. Examinó a la otra, que continuaba riéndose y golpeaba con la fusta el borde de lata del mostrador: era alta y rubia, tenía a veces treinta años y otras cuarenta. (ONETTI, 1989: 65)

A partir desse encontro, Larsen desencadeia o processo no qual se debruça ante duas farsas que carregam como promessa a possibilidade teleológica de uma realização futura. A realização profissional, dramatizada no espaço denominado *el astillero* e a realização pessoal, ou melhor, a realização de segurança e conforto vislumbrada a partir de sua relação com a filha de Jeremías Petrus e que é dramatizada nos encontros no espaço denominado *la glorieta* que, como afirma García Ramos, significa “[...] la antesala que augura el reposo, la seguridad, de «La casa», espacio visitado solamente al final de la novela” (GARCÍA RAMOS, 1989: 38).

Larsen, no “[...] negocio que muy pronto aprendería a llamar, para sí mismo, «lo de Belgrano»” (1989: 64), pausa em imagem, torna-se ele mesmo sua própria representação, aproveitando a oportunidade de entrar num jogo e, assim, abraçar sua existência com outra convicção além “[...] de la incredulidad y de la vejez” (ONETTI, 1989: 63-64). Assim, ocorre que Larsen se prontifica a entrar no jogo e começa a jogar. Joga com a representação dele mesmo em virtude de um sucesso que o entretenha. Jogar, neste caso, é dar motivo a seu existir.

No había nadie más sentado a las mesas del negocio; era seguro que cuando las mujeres salieran pasarían a su lado, y lo mirarían. Pero el instante aconsejaba otra cosa, otra manera de ser mirado. Larsen arregló la corbata, hizo sobresalir el pañuelo de seda en el bolsillo, y fue lentamente hasta el mostrador. Tapó a la mujer con su hombro izquierdo y mantuvo una sonrisa cortés para el dueño. (ONETTI, 1989: 66)

Naquele momento Larsen sentiu e compreendeu que ele mesmo era aquela tonalidade afetiva e que “[...] el rumor de la lluvia hablaba de revanchas y de méritos reconocidos, proclamaba la necesidad de que un hecho final diera sentido a los años muertos” (ONETTI, 1989: 67).

Dessarte, *el astillero* é o espaço em que se transfigura, ou melhor dito, em que se traduz a leitura de uma nebulosa invernal, cinza, de umidade e decadência. É o aparecer do vazio, do tédio que não se constata, do desenho que não chega a ser desenhado. É o espaço da desesperança, mas que, no entanto, um certo jogo, que seria o jogo de não olhar sua própria miséria existencial de frente, protela seu emergir.

Em *el astillero*, Larsen, ao ser contratado por Jeremías Petrus para assumir a gerência geral do estaleiro, numa reunião em que “No se sabe cómo llegaron a encontrarse [...]” (1989: 74), é apresentado aos seus companheiros de trabalho: Gálvez e Kunz. Respectivamente denominados gerente administrativo e gerente técnico. Estes

Irónicos, hostiles, confabulados para desconcertar el joven calvo y el viejo de pelo negro le dieron la mano con indiferencia, miraron en seguida a Petrus y le hablaron.

— Mañana terminamos con la comprobación del inventario, señor Petrus. — dijo Kunz, el más viejo.

— La verificación — corrigió Gálvez, con una sonrisa de exagerada dulzura, frotándose las puntas de los dedos —. Hasta el momento no falta un tornillo.

— Ni una grampita — afirmó Kunz. (ONETTI, 1989:74)

Gálvez e Kunz conhecem o jogo e se alimentam da farsa. Como afirma Svendsen, citando Nietzsche: para escapar do tédio o homem ou trabalha além da medida de suas necessidades ou inventa o jogo que nada mais é que um trabalho que se destina, única e exclusivamente, a satisfazer a necessidade daquilo que se faz, ou seja, o trabalho por si mesmo (Svendsen, 2006: 63). Gálvez e Kunz parecem entender que é o trabalho, por ele mesmo, que pode manter acesa a crença, sempre ilusória, em uma redenção da miséria material, pois essa crença carrega em si a quimera de uma salvação do vazio existencial.

No espaço de *el astillero*, a farsa é evidente, no entanto, é dissimulada no discurso e no gestual de uma dramaturgia destinada a aceitar a fé num porvir cheio de esperança e glória prometido pela cifra de trinta milhões na qual Petrus avalia sua empresa. Todos jogam, mas fingem não haver um jogo. Nele, Jeremías Petrus simula, faz o papel do patrão ativo, contrata, dá ordens, dissimula.

El puesto que le ofrezco es la Gerencia General de Jeremías Petrus, Sociedad Anónima. La responsabilidad es muy grande y la tarea que lo espera será pesada. En cuanto a sus honorarios, quedo a la espera de su propuesta tan pronto como esté usted en

condiciones de apreciar qué espera la empresa de su dedicación, de su inteligencia y de su honradez. (ONETTI, 1989:77)

Larsen parece dar importância ao discurso de Petrus “— Le voy a contestar, señor, como usted dice — repuso Larsen, calmoso —, cuando estudie el panorama. No son cosas para andar improvisando” (1989:77). No entanto, ele sabe ou sempre soube, como pondera o narrador, que tudo não passa de uma farsa e, mesmo assim, aceita “[...] a disgusto el regreso de la fé” (1989: 77). Diz o narrador a respeito de Larsen e *el astillero*:

Enfrentar y retribuir el odio podía ser un sentido de la vida, una costumbre, un goce; casi cualquier cosa era preferible al techo de chapas agujereadas, a los escritorios polvorientos y cojos, a las montañas de carpetas y biblioratos alzadas contra las paredes, a los yuyos punzantes que crecían enredados en los hierros del ventanal desguarnecido, a la exasperante, histérica comedia de trabajo, de empresa, de prosperidad que decoraban los muebles (derrotados por el uso y la polilla, apresurándose a exhibir su calidad de leña), los documentos, sucios de lluvia, sol y pisotones, mezclados en el piso de cemento, los rollos de planos blanquiazules reunidos en pirámide o desplegados y rotos en las paredes. (ONETTI, 1989:75)

Esse espaço é constitutivo da tonalidade afetiva que o constitui, ou seja, constitui-se de uma histérica comédia de trabalho na cenografia composta de móveis e edifício em ruínas. Lembremos que, segundo Heidegger, a *Stimmung*, ou tonalidade afetiva, não é uma simples propriedade ôntica do *Dasein* ou dos entes, mas se constitui como uma atmosfera na qual tudo e todos se inserem. “As tonalidades afetivas, que as coisas provocam em nós, são por nós *transportadas* em seguida até as próprias coisas” (HEIDEGGER, 2006: 103).

Larsen, mesmo a contra gosto, aceita permanecer na farsa, ser afinado e ser ele mesmo essa tonalidade. Ou seja, Larsen, como ser-no-mundo, é constitutivamente compreensão e afetividade, tomado, assim, pela compreensão daquilo que compreende, isto é, é existindo que existe e existe como ser-no-mundo, ou seja, em unidade e implicação abandona-se ao mundo e por ele deixa-se tocar na sintonia de uma tonalidade afetiva. Pois, como já foi dito, para Heidegger, o *Dasein*, como ser-no-mundo, tem sempre uma carga emotiva, ou melhor, está sempre sintonizado em uma tonalidade afetiva como pré-compreensão de uma totalidade de significados. Uma vez que a tonalidade afetiva é o modo originário de aprender o mundo enquanto tal.

Em *el astillero* estão contidos outros três espaços que são parte integrante do itinerário executado por Larsen e que transfiguram, cada um a seu modo, elementos da dramaturgia existencial de *El Astillero*; são eles: *la glorieta*, *la casilla* e *la casa*.

3.1.2.1 *La glorieta*

La glorieta, como já mencionado, é uma espécie de ante-sala, um estágio probatório, um ritual de passagem vivido por Larsen como etapa necessária para alcançar o desejado símbolo e objeto de desejo concreto que é a casa de Jeremías Petrus, erguida sobre quatorze pilares de cimento junto ao rio. “Larsen veía la casa como la forma vacía de un cielo ambicionado, prometido; como las puertas de una ciudad en la que deseaba entrar, definitivamente, para usar el tiempo restante en el ejercicio de venganza sin trascendencia, de sensualidad sin vigor, de un dominio narcisista y desatento” (1989:71).

É na glorieta que Larsen se encontra com Angélica Inés, a filha de Petrus, através de negociações e agendamentos efetuados com “Josefina, la sirvienta” (1989: 64), pois, como já havia sido previsto, “[...] todo tendría que ser hecho a través de la segunda mujer, con su complicidad, con su resentida tolerancia” (1989: 65).

Ali acontecerá uma série de encontros:

casi idénticos y tan semejantes que podrían haber sido recordados como tediosas repeticiones de una misma escena fallida; encuentros cuya gracia estaba igualmente repartida entre la distancia, la luminosidad del invierno que se había hecho seco, la suave incongruencia de los largos y blancos vestidos de Angélica Inés Petrus, la lentitud dramática del movimiento con que Larsen liberaba su cabeza del sombrero negro y lo sostenía unos segundos, unos centímetros, por encima de su sonrisa, hechizada, candorosa, postiza. (ONETTI, 1989: 68)

No entanto:

Luego vino el primer encuentro verdadero, la entrevista en el jardín en que Larsen fue humillado sin propósito y sin saberlo, en que le fue ofrecido un símbolo de humillaciones futuras y del fracaso final, una luz de peligro, una invitación a la renuncia que él fue incapaz de interpretar. No reconoció la calidad novedosa del problema que lo enfrentaba con miradas furtivas, escondiendo la mitad de la sonrisa para morderse las uñas; la vejez o el exceso

de confianza le hicieron creer que la experiencia puede llegar a ser, por extensión y riqueza, infalible. (ONETTI, 1989: 69)

Nesse trecho, lê-se o índice do que vai ocorrer no último capítulo. O “símbolo de humilhações futuras e o fracasso final” fazem remissão ao encontro de Larsen com Josefina ao final do romance. No último capítulo, Larsen vai até a casa da família Petrus em Puerto Astillero e, como sempre, é recebido por Josefina “la sirvienta” (1989: 64). No caminho em direção à casa, Larsen se imaginava usufruindo esse espaço, na segurança e prestigiosa satisfação que simbolizaria impor sua presença frente à lareira numa alta poltrona de madeira “[...] y planeaba los cambios que introduciría para satisfacer la necesidad histórica de dejar señalado el comienzo de una nueva época, de su particular estilo” (1989: 227). No entanto, ao chegar, não consegue efetuar o encontro que desejava com Angélica Inés, Josefina o informa que já é tarde e Angélica Inés está dormindo por estar doente. Apesar de sua insistência, Larsen não consegue persuadir Josefina para efetivar o encontro. Dessarte, o que ocorre nesse momento é a morte de uma imagem de redenção pelo uso hipotético e ilusório da casa por um Larsen, como descreve o narrador, de uma nova época e que, assim, imporia seu particular estilo. Pois, “ahora estaba en la trampa y era incapaz de nombrarla, incapaz de conocer que había viajado, había hecho planes, sonrisas, actos de astucia y paciencia sólo para meterse en ella, para aquietarse en un refugio final desesperanzado y absurdo” (ONETTI, 1989: 78). Em conversa com Josefina, ao lado de *la glorieta*:

Larsen comprendió; tal vez no él mismo: su memoria, lo que había permanecido arrinconado y vivo en él. Alargó una mano, rozó con el dorso la garganta de la mujer y después la dejó quieta y pesada sobre un hombro. Oyó que el perro gruñía y se levantaba.

— Está enferma y ya debe dormir — dijo Josefina. Se movió apenas, cuidando no espantar la mano, obligándola a aumentar su peso —. ¿No quiere irse? ¿No tiene frío aquí fuera?

— Hace frío — aceptó Larsen.

Ella, siempre sonriendo, entornados los pequeños ojos brillantes, acarició al perro para tranquilizarlo. Se acercó a Larsen, transportando la mano en el hombro, tan seguramente como si la llevara sujeta. Hasta que él se inclinó un poco para besarla, recordando imprecisamente, reconociendo con los labios un ardor y una paz. (ONETTI, 1989a: 228)

O espaço, *la glorieta*, deixa de ser associação de uma etapa necessária do processo idealizado de salvação, em que Larsen, ao casar-se com Angélica Inés, conquistaria uma espécie de redenção pelo jogo no qual acreditava que esse tipo

de situação poderia se fazer possível, isto é, pela conquista material que herdaria da família Petrus – uma vez que Larsen se envolve afetivamente com Josefina, pessoa que representa a mesmice de estar diante daquilo que ele mesmo é socialmente: pobre.

Assim, Larsen parece reconhecer o tédio como um modo particular de existência, mas, no entanto, o confunde com um modo particular de sua existência e não da existência como um todo. “Larsen sonrió en la penumbra. «Nosotros los pobres», pensó con placidez” (ONETTI, 1989: 229). E se entrega a esse modo particular do tédio como se entregando, irresolutamente, ao seu passado como modelo de um futuro, num modo de compreender o mundo perpassado pela tonalidade afetiva da modernidade cartesiana. E esta, como aponta Heidegger em *Que é isto – a filosofia?* (1979: 22), tem a dúvida como um positivo acordo com a certeza e, portanto, como um modo acessível ao conhecimento da verdade. Já que, seus planos, os de Larsen, são carregados de frustração por acreditar na possibilidade de redenção a partir da conquista de um projeto perfeito, pela certeza que o conhecimento pode assegurar a esse tipo de empreendimento. No entanto, suas certezas são sempre ilusórias, fazendo do tédio a negatividade de um plano positivo de existência.

[...] Larsen sintió que todo el frío de que había estado impregnándose durante la jornada y a lo largo de aquel absorto y definitivo invierno vivido en el astillero acababa de llegarle al esqueleto y segregaba desde allí, para todo paraje que él habitara, un eterno clima de hielo. Hizo aumentar su sonrisa y su olvido; con furor y entusiasmo se puso a examinar el cuarto de la sirvienta. Se movía rápidamente, tocando algunas cosas, alzando otras para miraras mejor, con una sensación de consuelo que compensaba la tristeza, olisqueando el aire de la tierra natal antes de morir. Allí estaban, otra vez, la cama de metal con los barrotes flojos que tintinearían con las embestidas; la palangana y su jarra de loza verde, hinchando el relieve de las anchas hojas acuáticas; el espejo rodeado por tules rígidos y amarillentos; las estampas de vírgenes y santos, las fotografías de cómicos y cantores, la ampliación a lápiz, en un grueso marco ovalado, de una vieja muerta. Y el olor, la mezcla que nunca podría ser desalojada, de encierro, mujer, frituras, polvos y perfumes, del corte de tela barata guardado en el armario.

Y cuando ella volvió, con dos botellas de vino claro y un vaso y cerró suspirando la puerta con la pierna para separarlo a él del frío mayor de la intemperie, de las uñas y los gemidos del perro, de tantos años gastados en el error, Larsen sintió que recién ahora había llegado de verdad el momento en que correspondía tener miedo. Pensó que lo habían hecho volver a él mismo, a la corta verdad que había sido en la adolescencia. Estaba otra vez en la primera juventud, en una habitación que podía ser suya o de su

madre, con una mujer que era su igual. Podía casarse con ella, pegarle o marcharse; y cualquier cosa que hiciera no alteraría la sensación de fraternidad, el vínculo profundo y espeso. (ONETTI, 1989: 230)

3.1.2.2 *La casilla*

La casilla é o espaço da miséria. Deve-se observar que as nomações desses espaços não se referem somente aos espaços propriamente ditos, como *la casilla*, que remete a "[...] la casa de madera que parecía la reproducción agrandada de una casilla de perro, con tres escalones vencidos que llevaban hasta el umbral, con rastros de haber estado pintada de azul, con una mal adherida timonera de barco fluvial [...]" (1989: 94), onde mora Gálvez com sua esposa "[...] la mujer, hermosa, ventruda y mal peinada [...]" (1989: 94), que usava "[...] un sobretodo y zapatos de hombre [...]" (1989: 94), sempre acompanhados por seus cães e pela presença de Kunz, e onde, igualmente, Larsen encontra abrigo no decorrer da narrativa; mas se refere, também, ao espaço textual que, metonimicamente, está afinado à atmosfera na qual se constitui essa construção e os que nela habitam.

Em *la casilla*, narra-se a evidência de uma pobreza material extrema e assim, do mesmo modo, põe-se em jogo a indignância da existência, uma vez que a existência, vista a modo heideggeriano, deve ser compreendida como possibilidade e não como realidade. O narrador, numa certa ambigüidade em relação ao que se deve priorizar na narrativa, expõe a fome de Larsen como elemento da penúria em que ali se vive:

Podemos preferir el momento en que Larsen se sintió aplastado por el hambre y la desgracia, separado de la vida, sin ánimos para inventarse entusiasmos. [...] hacía cuatro o cinco días que sólo se alimentaba de las tortas y las jaleas que acompañaban el té en la glorieta. [...]

El hambre no era ganas de comer sino la tristeza de estar solo y hambriento, la nostalgia de un mantel lavado, blanco y liso, con diminutos zurcidos, con manchas recientes; crujidos del pan, platos humeantes, la alegre grosería de los camaradas. (ONETTI, 1989: 92)

Essa indigência da existência é dissimulada num certo jogo que se arrisca na ocupação cotidiana em *el astillero*. No espaço de *el astillero* joga-se e em *la casilla* torna-se evidente o jogo:

«Están tan locos como yo», pensó. Había hecho retroceder la cabeza y la mantenía inmóvil en el aire frío, los ojos salientes, la pequeña boca desdeñosa y torcida para sostener el cigarrillo. Era como estarse espiando, como verse lejos y desde muchos años antes, gordo, obsesionado, metido en horas de la mañana en una oficina arruinada e inverosímil, jugando a leer historias críticas de naufragios evitados, de millones a ganar. Se vio como si treinta años antes se imaginara, por broma y en voz alta, frente a mujeres y amigos, desde un mundo que sabían (él y los mozos de cara empolvada, él y las mujeres de risa dispuesta) invariable, detenido para siempre en una culminación de promesas, de riqueza, de perfecciones; como si estuviera inventando un imposible Larsen, como si pudiera señalarlo con el dedo y censurar la aberración.

Pudo verse, por segundos, en un lugar único del tiempo; a una edad, en un sitio, con un pasado. Era como si acabara de morir, como si el resto no pudiera ser ya más que memoria, experiencia, astucia, pálida curiosidad.

«Y tan farsantes como yo. Se burlan del viejo, de mí, de los treinta millones; no creen siquiera que esto sea o haya sido un astillero; soportan con buena educación que el viejo, yo, las carpetas, el edificio y el río les contemos historias de barcos que llegaron, de doscientos obreros trabajando, de asambleas de accionistas, de debentures y títulos que anduvieron, arriba y abajo, en las pizarras de la Bolsa. No creen, me doy cuenta, ni siquiera en lo que tocan y hacen, en los números de dinero, en los números de peso y tamaño. Pero trepan cada día la escalera de hierro y vienen a jugar a las siete horas de trabajo y sienten que el juego es más verdadero que las arañas, las goteras, las ratas, la esponja de las maderas podridas. Y si ellos están locos, es forzoso que yo esté loco. Porque yo podía jugar a mi juego porque lo estaba haciendo en soledad; pero si ellos, otros, me acompañan, el juego es lo serio, se transforma en lo real. Aceptarlo así — yo, que lo jugaba porque era juego — es aceptar la locura.» (ONETTI, 1989: 100)

Nesse espaço, o leitor, como foi dito, depara-se com as adversidades materiais vividas por Larsen e seus companheiros, diferentemente do modo como aparecem no espaço denominado *el astillero*, pois, em *la casilla*, essas adversidades são relacionadas a uma ternura, de certo modo ausente, que deve ou pode representar, simbolicamente, o aconchego de um lar.

Aquella noche lo extrañaron, bromeando, en la casilla de Gálvez. Comió con el patrón de lo de Belgrano después de pagar la deuda y adelantarle dos mensualidades del alquiler de la pieza. Frente al patrón, hasta la madrugada, Larsen estuvo emborrachándose en secreto mientras hablaban de la industria relojera, de los altibajos de la vida, las posibilidades sin límites de un país joven; insinuó al

final, de regreso al mostrador para el último coñac, que los treinta millones de Petrus iban a ser liberados muy pronto por la Junta de Acreedores y que sólo esperaba esto para anunciar su compromiso con Angélica Inés.

Subió a dormir recordando que le sobaban unos doscientos pesos para seguir contribuyendo a las comidas en lo de Gálvez; se durmió pensando que había llegado al final, que dentro de un par de meses no tendría ni cama ni comida; que la vejez era indisimulable y ya no le importaba; que le traería mala suerte la venta del broche. (ONETTI, 1989: 99)

Em *la casilla*, Larsen se expõe como ek-sistência, isto é, como ultrapassando a realidade do ser-simplesmente-dado e, assim, dinamicamente, existe como ser-no-mundo situado como poder-ser, ou seja, como projeto. Isso é dizer que ele é, a modo heideggeriano, aquilo que decide ser, projetando suas próprias possibilidades de ser como antecipação de si.

Nesse sentido, Larsen, como ser-no-mundo, ou seja, como projeto afetivamente imbricado num mundo de objetos e marcado pelo capital afetivo que estes lhe inferem, descobre a sua contingência radical de ser-para-a-morte, isto é, sua possibilidade mais originária e pessoal de impossibilidade e inultrapassamento. Destarte, entende-se que Larsen está em sintonia com, ou melhor, afinado pela totalidade constitutiva de *la casilla* e *el astillero* e, assim, pode aceitar na “autenticidade”, ou seja, fora da fuga cotidiana de ser na impessoalidade “inautentica” o seu fardo de ser livre para morrer.

La casilla é uma espécie de bastidor da dramaturgia existencial de *El Astillero*. É o espaço em que, entre velamento e desvelamento, autenticidade e inautenticidade, Larsen se entenece com a antecipação de si mesmo como liberdade para seu poder ser mais próprio. Pois, segundo a filosofia heideggeriana:

A pre-sença já está sempre “além de si mesma”, não como atitude frente aos outros entes que ela mesma *não* é, mas como ser para o poder-ser que ela mesma é. Designamos a estrutura ontológica essencial do “estar em jogo” como o *preceder a si mesma da pre-sença*.

Essa estrutura, porém, diz respeito ao todo da constituição da pre-sença. Esse preceder a si mesma não significa uma espécie de tendência isolada num “sujeito” sem mundo, mas caracteriza o ser-no-mundo. Pertence a esse ser-no-mundo, contudo, o fato de, entregando-se à responsabilidade de si mesmo, já se ter lançado *em um mundo*.

Apreendido em sua plenitude, o preceder a si mesma da pre-sença diz: *preceder a si mesma por já ser-no-mundo*. (HEIDEGGER, 1997b: 256, grifo nosso)

E nesse sentido, Heidegger afirma que existir é sempre um fato, ou seja, a existencialidade é determinada pela facticidade, lembrando que o termo facticidade é utilizado por Heidegger para destacar o *Dasein* como ser-no-mundo, ou seja, que o *Dasein* como ek-sistente está sempre empenhado no mundo das ocupações. Dessarte, Larsen, em *la casilla*, convive de fato com a miséria; é seu existir na facticidade. Entre a autenticidade e a inautenticidade, ou melhor, entre a aceitação ou mesmo a fuga perante a austeridade da morte (a fuga representada pela ocupação cotidiana, ou no falatório vazio, ou seja, falar para ocultar na presença da fala a presença de um nada ou um vazio que pode ser manifestado pela angústia ou pelo tédio), inevitavelmente, manifesta-se o ser-para-a-morte.

Larsen vive em *la casilla* esse “estar em jogo” heideggeriano, como na citação acima, num preceder a si mesmo como ser-no-mundo que é encontrar-se “junto” aos outros com um mesmo *páthos*. Diz o narrador a respeito de Larsen em *la casilla*:

[...] esta era su última oportunidad de engañarse. De modo que mantuvo, sin que se viera el esfuerzo, con voluntad desesperada, un límite infranqueable entre la Gerencia General y el frío creciente de la glorietta y las comidas dentro o alrededor de la casilla donde vivía Gálvez con la mujer vestida de hombre y los perros sucios.

Aparte de la piedad intermitente, de la conciencia de que nunca le sería explicado el secreto de la invariable alegría de la mujer («no es porque esté resignada, no es por el privilegio de dormir con este tipo, no es tampoco por imbecilidad»), tuvo que soportar muy pocas cosas. En realidad, no estaba con ellos sino con reproducciones de fidelidad fluctuante, de otros Gálvez y Kunz, de otras mujeres felices y miserables, de amigos con nombre y rostros perdidos que lo habían ayudado — sin propósito, sin tomarlo de verdad en cuenta, sin agregar nada al impulso instintivo de ayudarse ellos mismos — a experimentar como normal, como infinitamente tolerable, la sensación de la celada y la desesperanza. Ellos, por su parte, soportaron desde el primer día, sin humillarse, sin burla, el doble juego de Larsen: la Gerencia de 8 a 12, de 3 a 6, las desapariciones de Larsen hasta la cena, sus silencios cuando se hablaba del viejo Petrus o se insinuaba la existencia de su hija. (ONETTI, 1989: 96)

La casilla transpassa a afinação da miséria material que a sua vez indicia na noção de indigência existencial, ou seja, no descobrir a si mesmo em sua própria nulidade.

3.1.2.3 *La casa*

O espaço denominado *la casa* aparece como título, unicamente, no último capítulo do romance, acompanhado de outras nomeações espaciais como *el astillero*, *la glorieta* e *la casilla*. Bem como foi dito anteriormente, *la casa* é o espaço material ambicionado por Larsen. Adentrar em *la casa* seria apoderar-se de uma espécie de redenção pela conquista material. No entanto, esse espaço só lhe serve como a idealização esperançosa de uma conquista, ou melhor, de uma possível redenção. Este é o espaço “inaccesible” (1989: 231), ou seja, que se mostra como impossibilidade de completude a respeito de uma idealização, ou mesmo, a modo heideggeriano, a respeito da existência.

La casa é esse espaço ambicionado por Larsen, mas que, no entanto, nunca é conquistado, pois ele nunca consegue nem mesmo adentrar nesse espaço. Tal anseio confirma sua concepção de mundo afinada com a tonalidade afetiva da modernidade, pois, metaforicamente, a conquista de *la casa* representaria a idéia de que a existência, como válida, está em realizar idealizações. Ou seja, que a felicidade deveria estar associada ao sucesso de atingir uma finalidade preestabelecida. Larsen deseja gerir, controladamente, o destino em direção a um fim proposto, isto é, a uma certeza.

Assim, Larsen estaria, de acordo com Heidegger, agindo em sintonia com a tonalidade afetiva da modernidade. Diz Heidegger em *Que é isto – a filosofia?*:

Descartes, em suas meditações, não pergunta apenas e em primeiro lugar *tí to ón* — que é o ente, enquanto é? Descartes pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro? Para Descartes, entretanto, se transformou a essência da certitudo. Pois na Idade Média certitudo não significava certeza, mas a segura delimitação de um ente naquilo que ele é. Aqui certitudo ainda coincide com a significação de essência. Mas, para Descartes, aquilo que verdadeiramente é se mede de uma outra maneira. Para ele a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. A certitudo torna-se aquela fixação do *ens*, que resulta da indubitabilidade do cogito (*ergo*) sum para o ego do homem. Assim o ego se transforma no sub-iectum por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da eguidade. Do acordo com esta certitudo recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A dis-posição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento

acessível permanece a páthos e com isso a *arkhé* da filosofia moderna. (HEIDEGGER, 1979: 22)

Lê-se, então, que o impulso de Larsen, isto é, a sua *arkhé*, estaria afinada à *arkhé* da filosofia moderna. De tal modo, este é o princípio que rege os seus passos e atos em direção à ambicionada casa de Jeremías Petrus.

Quando Larsen, no segundo capítulo do romance, ou seja, em “El astillero I”, cogita, a partir da presença de Angélica Inés Petrus e Josefina, no bar Belgrano, que “algo indefinido podía hacerse” (1989: 65), está idealizando um futuro de segurança pela providência que poderia representar uma herança da família Petrus se ele engendrasses uma relação com Angélica Inês e com a empresa do velho Petrus.

Assim, é expresso o fluxo narrativo do pensamento de Larsen a respeito de como Petrus se relaciona, num certo “estar em jogo”, com a decisão de contratá-lo como gerente geral do estaleiro e de toda a relação que tem com essa empresa em Santa María II (décimo capítulo do romance):

«No es una sonrisa esa arruga bien repartida que hace. No le importa nada de nadie, y yo no soy yo, ni siquiera el cuerpo número 30 o 40 que está ocupando esta noche el invariable Gerente General del astillero. Yo soy, apenas, una desconfianza. Y ni siquiera me tiene miedo. Entré sin llamar, es tarde, él no me avisó que estaría esta noche en Santa María. Le gustaría saber por qué miento, qué planes y esperanzas tengo. Está impaciente por saber; entretanto se divierte. Nació para este juego y lo practica desde el día en que nació yo, unos veinte años de ventaja. No soy una persona, así que no es una sonrisa la complicación esa que le impone a la cara; es una pantalla y una orden, una manera de ganar tiempo, de pasar mientras espera cartas y apuestas. El doctor estaba un poquito loco, como siempre, pero tenía razón; somos unos cuantos los que jugamos al mismo juego. Ahora, todo está en la manera de jugar. El viejo y yo queremos dinero, y mucho, y también nos parecemos en la falla de quererlo, en el fondo, porque sí, porque esa es la medida con que se mide un hombre. Pero él juega distinto y no sólo por el tamaño y el montón de las fichas. Con menos desesperación que yo, para empezar, aunque le queda tan poco tiempo y lo sabe; y para seguir, me lleva la otra ventaja de que, sinceramente, lo único que le importa es el juego y no lo que pueda ganar. También yo; es mi hermano mayor, mi padre, y lo saludo. Pero yo a veces me asusto y hago sin querer balance.» (ONETTI, 1989: 144)

Larsen ambiciona *la casa* aspirando, assim, à posição social que representa a figura de Petrus, pois, segundo a sua concepção, ter dinheiro e, com isso, o poder de Petrus é “[...] la medida con que se mide un hombre” (1989: 144).

O espaço *la casa*, enquanto espaço ambicionado e medido como finalidade do projeto de Larsen, está impregnado, ou melhor, seria a tonalidade afetiva da dúvida como apresentada por Heidegger a respeito da *Stimmung* da filosofia moderna. Nesse sentido, tal controle, o de Larsen em relação a seu projeto, deve ser gestado a partir de uma organização que assegure o conhecimento necessário para se chegar à verdade como concordância.

No texto *Sobre a essência da verdade*, originado de uma conferência proferida repetidas vezes a partir de 1930 e publicado por primeira vez em 1943, Heidegger parte da reflexão sobre a verdade como concordância. A essência da verdade é tida “[...] pela metafísica como eterna e imperecível, e jamais poderá ser edificada sobre a instabilidade do frágil ser humano” (HEIDEGGER, 1979: 137), nesse sentido põe-se “na conta do homem, a falsidade e a hipocrisia, a mentira e o engano, o logro e a simulação, numa palavra, todos os modos da não-verdade” (1979: 137). Para a tradição, a essência da verdade da proposição reside na conformidade da enunciação, isto é, de acordo com a coisa dada. Isso faz com que se evidencie nessa fórmula que, para o conceito de essência da verdade, deve admitir-se o seu contrário, a não-verdade; no entanto, a não-verdade pode ser compreendida como não estar de acordo, e nisso fica excluída da essência da verdade. Por esse motivo também que, no sentido “tradicional”, a não-verdade pode ser negligenciada quando se trata de apreender a essência da verdade. No entanto, Heidegger não desiste completamente da concepção de verdade como conformidade, pois a verdade como conformidade é o modo de dar-se como presença, aparência imediata. É importante chamar a atenção para isso, pois, em seguida, Heidegger coloca em jogo a relação da essência da verdade com a idéia de liberdade. Para Heidegger, o modo de o *Dasein* se relacionar com a coisa é somente na possibilidade intrínseca da abertura do comportamento que se dá na conformidade da proposição com a aparência e presença das coisas, no manifestar-se de sua estabilidade. Ou seja:

Esta aparição da coisa, enquanto cobre (mede) um âmbito para o encontro, se realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação. A relação da enunciação apresentativa com a coisa é a realização desta referência; esta se realiza, originariamente a cada vez, como o desencadear de um comportamento. Todo comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, se manter referido àquilo que é manifesto enquanto tal. Somente

isto que, assim, no sentido estrito da palavra, está manifesto foi experimentado precocemente pelo pensamento ocidental como 'aquilo que está presente' e já, desde há muito tempo, é chamado 'ente'. (HEIDEGGER, 1979: 136)

Fica explicitado assim que o comportamento está aberto sobre o ente. Abrir-se a estar em conformidade com a coisa é um comportamento, um ato livre. Nisso, Heidegger explicita que a essência da verdade é a liberdade, mas esta liberdade não é uma propriedade do homem, não é o homem que escolhe abrir-se ao ente, pois, como afirma Heidegger:

O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história. Somente o homem ek-sistente é historial. A "natureza" não tem história. (HEIDEGGER, 1979: 139)

No sentido da verdade ser liberdade em sua essência é que o homem historial, isto é, um homem já sempre lançado num contexto historicamente dado com regras e prejuízos, deixando que o ente seja, pode encobrir e dissimular o ente, deixando que a aparência domine naquilo que o ente "não" é e, assim, o ente encoberto e dissimulado não "deixa-ser" naquilo que ele é, como é, e sob o domínio da aparência surge a não-essência da verdade. No entanto, no *Dasein* se conserva um fundamento essencial para o homem, este fundamento é um fundamento não fundado que lhe permite ek-sistir (HEIDEGGER, 1979: 138).

"Existência" não significa aqui *existentia* no sentido do acontecer da pura 'subsistência' de um ente não humano. "Existência", porém, também não significa o esforço existencial, por exemplo, moral, do homem preocupado com sua identidade, baseada na constituição psicofísica. A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal. Ainda incompreendida e nem mesmo carecendo de fundamentação essencial, a ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente. Nesta pergunta o ente é pela primeira vez experimentado em seu desvelamento (HEIDEGGER, 1979: 139).

No sentido apresentado por Heidegger a respeito da liberdade como a essência da verdade lê-se que é ela, a liberdade, que constitui o *Dasein* como abertura em relação com os entes. Pois toda possibilidade de aceder aos entes está condicionada a um conjunto historicamente dado de critérios, normas e tal.

Isto significa que o homem chega ao ente devido a uma pré-compreensão, ou seja, uma *Stimmung* que o sintoniza, mas, que, no entanto, não escolhe, porém essa pré-compreensão o constitui como *Dasein* (VATTIMO, 1996: 80). Desse modo é que Larsen constitui sua concepção de mundo afinado com a tonalidade afetiva da filosofia moderna.

Em resumo – se fosse possível resumir o pensamento de Heidegger –, devemos apontar para o resultante desse intrincado texto a respeito do conceito de verdade. Heidegger adverte para um conceito circular de verdade. A liberdade é entendida como um deixar-ser o ente e, nesse sentido, realiza-se como a essência da verdade ao desvelar o ente numa presença que se faz verdade. Nessa abertura de deixar-ser é exposto o comportamento humano, isto é, a disposição, o humor que está relacionado com o caráter de ex-posição e ek-sistente (projetando-se para fora de si) do homem. No entanto, a verdade como alethéia é articulada pelo ocultamento e desocultamento, e nesse caso a verdade está implicada em verdade e não-verdade. Enquanto existe, o *Dasein* instaura a não-verdade original. Pois, “ainda que o homem se relacione constantemente com o ente, limita-se, contudo, habitualmente, a este ou àquele ente em seu caráter revelado” (HEIDEGGER, 1979: 141). Isso é, caracterizado pelo que Heidegger denomina como instalar-se na vida corrente e, mesmo que na vida corrente existam enigmas e mistérios, o homem historial permanece na vida corrente distraído com suas criações. “Assim abandonada, a humanidade completa ‘seu mundo’ a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de seus projetos e cálculos” (HEIDEGGER, 1979: 141). O homem, assim esquecido de suas criações, engana-se nas suas medidas, enquanto sujeito como medida para todos os entes. E, graças ao que lhe é acessível na vida corrente, insiste para assegurar-se. “Essa persistência encontra seu apoio, apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o homem não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si e em si mesmo, oferece” (HEIDEGGER, 1979: 142).

No entanto, o homem somente pode insistir, voltado para o que é corrente meio ao ente, pelo fato de já ser ek-sistente. Nesse sentido, o homem erra, contudo, ele não cai na errância num momento determinado, ele só se move na ek-sistencia, in-sistente, sempre na errância. Temos então que a liberdade, compreendida a partir da ek-sistência in-sistente do *Dasein*, somente é a essência

da verdade pelo fato de a própria liberdade irromper da originária essência da verdade do reino do mistério da errância. “A errância é o espaço de jogo deste vaivém no qual a ex-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente” (HEIDEGGER, 1979: 143).

Dessarte, Heidegger explicita que se justapõe o que é a essência da verdade com a verdade da essência, em que a perspectiva sobre o mistério que se abre a partir da errância, que é o homem, põe o problema da questão original o que unicamente importa: que é o ente enquanto tal em sua totalidade? O pensamento do qual emana originalmente tal interrogação se concebe, desde Platão, como “filosofia”, e recebeu mais tarde o nome de “metafísica” (HEIDEGGER, 1979: 143).

Para Heidegger, pode-se dizer então que a verdade se concebe como errância, posto que a errância é constituinte da ambigüidade do *Dasein*, em que “erra” na dupla remissão entre o ôntico e o ontológico. Assim, estar diante do mistério da verdade, como afirmamos acima, é concebê-lo de antemão, a partir de uma tonalidade afetiva.

Larsen, como o homem explicitado por Heidegger, instala-se na vida corrente distraído com suas criações, ou seja, ambicionando a figura de Petrus é petrificado por ela e, assim, insiste para garantir-se.

3.2 TÉDIO, TEMOR E ANGÚSTIA MANIFESTOS

Em Santa María II, praticamente no meio do romance (décimo capítulo), ocorre, após ter se estabelecido em Puerto Astillero, um dos retornos de Larsen a Santa María.

Nesse episódio, Larsen perde propositalmente a última lancha com destino àquela cidade, pois não deseja ser visto ou reconhecido pelos seus habitantes. No entanto, coaduna sua vontade ou, como expõe o narrador, “[...] imbecil superstición de que un ciego movimiento perpetuo pueda fatigar a la desgracia [...]” (1989: 125) à possibilidade, conquistada, de obter uma carona com “los pescadores” (1989: 127) e, assim, chegar a Santa María após o anoitecer. Larsen, como salienta o narrador, sabia que essa viagem se trataria de um ato vazio, de um movimento perpétuo para distrair ou debilitar seu infortúnio existencial.

La última lancha de la carrera pasaba hacia el sur por Puerto Astillero a las dieciséis y veinte llegaba a Santa María cerca de las cinco.

Era lenta como la primera de la mañana; entoldada bajo la lluvia, iría arrimándose a cada desembarcadero para dejar huevos, damajuanas, cartas y saludos, algún mensaje confuso que se balancearía sobre el agua encrespada antes de intentar el arribo a la orilla. Pero a las cinco, a pesar del mal tiempo, aún habría luz en Santa María, curiosos en el muelle. Y él no deseaba — sobre todo sabiendo que iba para nada, que su viaje sólo era una pausa sin sentido, un acto vacío — tener que caminar sobre las piedras del puerto y las rectas rampas de las callejuelas con los ojos buscando miradas de asombro o burla o simple reconocimiento, con la boca apretada, lista, cargada de ordenados insultos, con la hipocresía de la mano escondida en la solapa, del dedo que rascaba el gatillo y lo seguiría rascando con fingida furia, pasara lo que pasara. (ONETTI, 1989: 124)

Nesse capítulo, em especial, enfatiza-se uma atmosfera que, como a tonalidade afetiva do tédio, segundo Heidegger, é composta por uma pálida indiferença afetiva e metaforizada em *Que é metafísica?* Como uma névoa silenciosa, que se apresenta como uma indiferenciação. E, diante de um silêncio vazio, que se oculta num falar ou em ocupações cotidianas, muitas vezes sem sentido aparente, manifesta-se a angústia.

Narra-se o evento num dia chuvoso, como em quase todo o decorrer do romance, e em situações que provocam indiferenciação por inebriar, metaforicamente, o sentido da visão. Assim, a presença das coisas não se dá a compreender, determinantemente, em imagem, como presença decidida. A imagem pode ser lida deste modo, simplesmente, como história.

Larsen, em Puerto Astillero, vai até o Belgrano, bar e pensão, andando na lama. Lá, numa sala “[...] llena de humo, de humedad y mal aire [...]” (1989: 125), num “[...] atardecer gris y arremolinado” (1989: 125), encontra a possibilidade de ir para Santa María de carona numa lancha a vela e sem toldo, que tem motor, entretanto, “[...] si no hay necesidad no van a gastar combustible” (1989: 127), ou seja, nessa atmosfera de linhas borradas e opacidade, onde predomina o úmido e o frio, poder-se-ia dizer que se metaforiza a corrupção e a ruína de toda a possibilidade de indicar um lugar seguro para o dizer. “Así empezó el viaje de Larsen a Santa María” (1989: 127).

Essa indiferença se funde a uma falta de definição e a um vazio de significado. Se, para Heidegger, os sentidos das coisas derivam da condição do *Dasein* ser essencialmente antecipação de si, Larsen, e sua condição de ser-no-

mundo, projeta sua possibilidade de ser a partir da tonalidade afetiva que afeta e pela qual é afetado e, no sentido aqui proposto, a partir do tédio e da angústia.

A chegada de Larsen a Santa María é narrada a partir de confusos testemunhos, entre eles está o de Hagen³²:

Hagen, el del surtidor de nafta en la esquina de la plaza, creyó reconocerlo; debe haber sido aquella misma noche; era lluviosa y ningún testimonio indica que Larsen haya hecho más visitas a Santa María, desde que se instaló en Puerto Astillero, que la última y esta otra, más confusa y ofrecida a las conjeturas.

«Me pareció que era él por la manera de caminar. Casi no había luz y la lluvia molestaba. Y tampoco lo hubiera visto, o creído verlo, si no es porque en el momento, casi las diez, le da por atracar al camión de Alpargatas que debió haber pasado a la tarde. Empezó a los bocinazos hasta que me hizo salir de *Nueva Italia*, y nos estábamos insultando con el chofer, cuando le dije «Pare un momento», y me quedé con el caño en el aire, mirando hacia la esquina por donde me pareció que lo veía venir. Ya le digo que había vuelto a caer agua y allí el farol alumbra más nada que poco. Venía empapado y más viejo, si es que era él, ayudándose al caminar más que antes con los brazos, la cabeza con el gacho negro doblado hacia adelante; con lo que ya se hacía imposible, entenderle la cara, porque la lluvia le golpeaba de frente. Suponiendo que fuera. Decían que estaba en la capital, y le puedo asegurar que no vino en la balsa del mediodía ni en la de la tarde; y si vino por tren a las cinco y siete, difícil que no me haya enterado. Fue menos de media cuadra, entonces, con luz y lluvia en contra, desde la esquina donde están rompiendo la ochava para poner, dicen, una vidriera de gomería como si no hubiera bastantes, hasta que me lo escondió el automóvil del doctor y es forzoso que se haya metido en un zaguán. No me puedo confundir porque lo que había de farol brillaba en la chapa de bronce, aunque parece que no la hizo limpiar desde que le dieron el título. Si dobló en aquella esquina no venía del muelle ni de la estación. Sólo media cuadra, menos; y lo estuve viendo con las desventajas que dije. Pero, sin jurarlo, me pareció que era él, que reconocía sobre todo aquel trote retobado, menos saltarán ahora, y algo que no puede explicarse en el braceo y la cuarta de puños que se sobraba de las mangas. Pensando después, pero sólo como capricho, me convencí casi porque cualquier otro, lloviendo y con frío, andaría con las manos metidas en los bolsillos. Él, no; si era él.» (ONETTI, 1989: 127)

³² Como já se afirmou nossa pesquisa não tem intenções de debruçar-se nas relações metatextuais da literatura onettiana, no entanto, interessa-nos chamar a atenção para uma possível relação, vislumbrada parodicamente por Onetti, dessa personagem de nome Hagen ao Hagen da tetralogia de Richard Wagner, a saber: *O anel de Nibelungos* [Der Ring des Nibelungen]. Nessa tetralogia há uma ópera, *O crepúsculo dos deuses* [Götterdämmerung], em que Hagen incendeia Walhalla. Lembremos que, no conto “La casa en la Arena”, Díaz Grey procura um lugar ideal para enterrar um anel e que ali conhece a Colorado, personagem piromaniaco que, textos depois, em *Dejemos hablar al viento*, incendiará Santa María. Hagen de *El Astillero* é um fornecedor de gasolina. Hagen, o anel, e o incêndio de Walhalla/Santa María, são relações que chamam a atenção.

Ocorre que, nesse capítulo, a descrição de sua chegada não define de fato sua presença, pois há uma duvidosa visão de Larsen, sua imagem, e assim, sua presença é, primeiramente, apresentada numa indiscernibilidade, na qual sua imagem, como a de *el astillero* e, inclusive, a constituição de Larsen como sujeito, pode ser interpretada como “[...] um volume em desintegração” (FOUCAULT, 1977: 138). Isso se caracterizaria pela desintegração de uma idéia de sujeito-corpo, como entidade biológica, para dar lugar ao socialmente construído. Destarte, o romance, aponta para a noção heideggeriana de ser-no-mundo, e assim para a ruptura heideggeriana com o postulado da relação sujeito-objeto. Larsen é um conjunto de afetos não-subjetivados, ou seja, ele é a neblina, a chuva, o frio, o tédio, a angústia etc.

Para Heidegger, a tonalidade afetiva da angústia coloca o *Dasein* diante do nada. A angústia manifesta o nada.

Segundo Giorgio Agamben, essa negatividade não pode ser entendida como aniquilamento ou simples negação do ente, “mas é um *abweisendes Verweisen*, um ‘repulsante remeter’ que revela o ente ‘como absolutamente outro’ diante do nada [...]” (2006: 79).

Após ter chegado a Santa María, Larsen se encaminha ao consultório de Díaz Grey. Do encontro de Larsen com Díaz Grey resulta um diálogo de eloqüente pertinência para o que apontamos como correlação de *El Astillero* à filosofia heideggeriana, que aponta para as tonalidades afetivas como um modo constitutivo do *Dasein*. Segundo Benedito Nunes:

Esse *sentimento dos sentimentos* a que estamos entregues, sem justificativa e sem porquê revela-nos a existência como uma carga que nos pesa; revela-nos enfim o nosso irreduzível *aí*, onde sempre já nos encontramos lançados. O ser-lançado (*Geworfenheit*), sobre que a disposição se abre, expressa a facticidade do *Dasein* — a entrega a si mesmo, à existência, a que está concernido, pela qual responde, e da qual também se esquia. (NUNES, 1992 :99)

Antes que a narrativa adentre na atmosfera do diálogo entre Larsen e Díaz Grey, o narrador digressiona sobre uma pequena descrição do cotidiano do médico. Nesse trecho, pode-se ler que, por parte de Díaz Grey, o cotidiano se realiza em certa convicção junto ao tédio. Que, em seu caso, num certo jogo de

auto-reflexão e observação. Díaz Grey, nessa “espantosa indiferenciação”³³ que, segundo Heidegger, é o tédio, parece expor-se atentamente à facticidade, ou seja, ao seu ser-no-mundo.

La hora en que Hagen tuvo su dudosa visión de Larsen coincidía con el momento en que normalmente el doctor Díaz Grey, luego de la indiferente lectura en la cena, prolongada en la sobremesa solitaria, mientras la sirvienta recogía los platos, alisaba la carpeta y le aproximaba el mazo de naipes, comenzaba a pensar qué convendría intentar para dormirse, qué combinaciones de drogas, ritmos respiratorios, trampas de la imaginación. Tal vez no fuera él mismo quien pensara sino una puntual memoria, dentro de él pero independiente desde años atrás. Siempre, con un corto desafío sin objeto que lo rejuvenecía, planeaba no hacer nada, esperar inmóvil e indiferente el alba, la mañana, otra noche que encajara en esta.

Si ningún enfermo lo hacía llamar, si no lo obligaban a traquetear con una cómica velocidad en el automóvil de segunda o tercera mano que había terminado por comprar, aquella era la hora en que cargaba de discos sacros el fonógrafo y se ponía a combinar solitarios con los naipes, concediendo a la música, invariable ya hasta en su orden, sabida de memoria, no más de la cuarta parte de un oído, mientras dudaba, con leve excitación, entre reyes y ases, entre seconal y bromural.

Cada uno de los discos del inmodificado programa nocturno, cada uno de sus ambiciosos crescendos, de los fracasos finales, tenía un sentido claro, expuesto con mayor precisión que todo lo que pudiera incorporársele por la palabra o el pensamiento. Pero él, Díaz Grey, este médico de Santa María, solterón, de casi cincuenta años de edad, casi calvo, pobre, acostumbrado ya al aburrimiento y a la vergüenza de ser feliz, no podía prestar a la música — a esa música, justamente, elegida un poco por bravata y por el deseo perverso de saberse cada noche, pero protegido, al borde de la verdad y de un inevitable aniquilamiento —, más que la cuarta parte de un oído. A veces, con una deliberada picardía sin gracia, silbaba entre dientes la música que estaba escuchando, mientras cambiaba de columna, con orgullo y decisión, un siete o una sota. (ONETTI, 1989: 129)

É importante salientar que, em *Juntacadáveres*, no décimo capítulo, Díaz Grey, quando pensando nas personagens Ana María e Marcos Bergner, intui o que ele chama de “teoria do medo”. Nesse capítulo de *Juntacadáveres* pode-se entender melhor as características dessa personagem. Díaz Grey vive e convive no tédio, nessa indiferenciação afetiva. Não procura fugir a essa opressão, esse vazio. Ele se ocupa em vigília. Desperto, procura antever aquilo que é.

³³ Tradução de Benedito Nunes para (merkwürdig Gleichgültigkeit). NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992. p. 107.

Em *Juntacadáveres* ele diz: “Ahora tengo, transporto, voy organizando, divulgaré la teoría del miedo” (ONETTI, 1984b: 78). E continua afirmando sua intuição: “No indudable, pero mucho más convincente que el marxismo y el freudismo, mi teoría del miedo determinando la historia y la psicología de los hombres” (1984b: 78). E, nesses pensamentos, senta-se num banco na praça de Santa María e reflete a respeito de sua existência diante de outras existências:

Era como si otro usara su cuerpo abandonado en el banco para mirar la noche y olerla, escucharla con entusiasmo; para improvisar divagaciones acerca de los destinos y los móviles de los fantasmas.

“Saber quién soy. Nada, cero, una compañía irrevocable, una presencia para los demás. Para mí, nada. Cuarenta años, vida perdida; una forma de decir porque no puedo imaginarla ganada. Algunos recuerdos que no es forzoso que sean míos. Ninguna ambición colocada fuera del día siguiente. Hay sentimientos de amor, solidariedades con paisajes, luces, bestias, cielos, vegetales, niños, gente que sufre, actos de bondad, mujeres jóvenes y graciosas. Tal vez convenga no hablar de sentimientos sino de impulsos de ternura, breves, satisfechos por sí mismos. Aunque llamado a escribir la teoría del miedo, no tengo miedo; y sin miedo no hay pasiones, la acción resulta absurda. Este que está sentado en este banco: nadie para mí. En cuanto a los otros, a los que me ven curar, hacer sufrir, presentar cuentas, a los que están obligados a considerarme como un pequeño dios que puede imponerles el dolor o suprimirlo, que puede o podrá matarlos o ayudarlos a vivir, nada igualmente”. (ONETTI, 1984b: 78)

Díaz Grey define-se como Nada, aliás, não se pode falar aqui de definição, mas de auscultação, pois ele, como médico, recorre ao paradigma indiciário, que, como afirma Carlo Ginzburg (2001: 144), é uma característica metodológica utilizada pela medicina e não contrariamente por caçadores, detetives e críticos de arte seguidores do método explicitado por Morelli³⁴. Díaz Grey parece adotar o

³⁴ Giovanni Morelli, propôs, em artigos publicados entre 1874 e 1876, sob o pseudônimo russo de Ivan Lermolieff e traduzidos para o alemão pelo pseudônimo de Johannes Schwarze, um novo método para atribuir os autores de quadros antigos. Segundo Carlo Ginzburg, o método de Morelli ou método morelliano, ou ainda, método indiciário de Morelli, consiste em examinar pormenores, geralmente negligenciáveis pelas características das escolas dos pintores analisados, como os lóbulos das orelhas, as unhas etc. Ginzburg destaca, além disso, que o método morelliano é característico da semiótica médica e ainda relaciona a influência de Morelli em Freud e a associação, por Castelnovo, do método de Morelli ao utilizado por Sherlock Holmes de Arthur Conan Doyle. Diz Ginzburg: “Nos três casos, pistas talvez infinitesimais permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível. Pistas: mais precisamente, sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de Sherlock Holmes), signos pictóricos (no caso de Morelli). Como se explica essa tripla analogia? A resposta, à primeira vista, é muito simples. Freud era médico; Morelli formou-se em medicina; Conan Doyle havia sido médico antes de dedicar-se à literatura. Nos três casos, entrevê-se o modelo da semiótica médica: a disciplina que permite diagnosticar as doenças, inacessíveis à observação direta na base de sintomas superficiais, às vezes irrelevantes aos olhos do leigo — o doutor Watson, por exemplo (GINZBURG, 2001: 150). Díaz Grey, além de

paradigma indiciário para intuir sua teoria do medo, não descarta as presenças negligenciáveis e faz da teoria do medo um paralelo à filosofia heideggeriana.

Acababa de intuir la teoría del miedo; aquella noche juró completarla, aceptó demostrar que cada uno es la sensación y el instante, que la continuidad aparente está vigilada por presiones, por rutinas, por inercias, por la debilidad y la cobardía que nos hacen indignos de la libertad. El hombre es disipación, postuló, y miedo de disipación. (ONETTI, 1984b: 79)

O dizer de Díaz Grey poderia ser associado à noção heideggeriana de que as tonalidades afetivas são constitutivas do *Dasein* e que ser é tempo. Distraindo-se na ocupação cotidiana de sua possibilidade mais própria, de ser-para-a-morte, finitude. “A morte é uma possibilidade ontológica que a própria pre-sença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria pre-sença é impendente em seu poder-ser *mais próprio*” (HEIDEGGER, 1997c: 32). Para Heidegger, a morte:

Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a extrema. Enquanto poder-ser, a pre-sença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta de pre-sença. Desse modo, a *morte* desentranha-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é um impendente *privilegiado*. Essa possibilidade existencial funda-se no fato de a pre-sença estar, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de preceder-a-si-mesma. (HEIDEGGER, 1997c: 32)

Enquanto Díaz Grey parece saber que é possibilidade enquanto possibilidade e não realização, Larsen parece procurar definir-se como realização. Conclama, junto a seus companheiros, por um ideal realizável, como fuga, talvez, de enfrentar o seu fardo mais próprio, ou seja, o de ser dissipação e medo de dissipação, finitude ou ser-para-a-morte.

Para Heidegger, a finitude pertence de modo essencial ao estar-lançado do *Dasein*, que na disposição (estado de humor, situação afetiva) se desentranha desta ou daquela maneira (HEIDEGGER, 1997c: 33).

O fato de, inicialmente e na maior parte das vezes, muitos não saberem da morte não pode ser aduzido como prova de que o ser-para-a-morte não pertence “universalmente” à pre-sença. Esse fato apenas de-monstra que, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença, em fugindo, encobre para si mesma o ser-para-a-morte mais próprio. É existindo que a pre-sença morre de

médico, deseja escrever e escreve a respeito de enigmas sobre o desaparecimento. O exemplo disso é o romance *Para una tumba sin nombre*. Pode ser entendido, também, como um pseudônimo de Brausen se lhe atribui o que foi dito no item 3.1.1.

fato, embora, de início e na maior parte das vezes, o faça no modo da *de-cadência* (HEIDEGGER, 1997c: 33).

Diz o narrador, antevendo o dito encontro: “Aquella noche, la de Hagen o cualquier otra, a las diez, Díaz Grey oyó el timbre de la calle. Mezcló los naipes sobre la carpeta como si quisiera embarullar pistas e interrumpió el disco que estaba sonando” (ONETTI, 1989: 130). Díaz Grey e Larsen encontram-se e dialogam, em Santa María, no consultório daquele. Nessa reunião, expõe-se, esporadicamente, entre as frases de um e outro do dito diálogo, por meio de mudança de níveis narrativos representados entre aspas, o fluxo do pensamento de Díaz Grey a respeito de Larsen. Esses fluxos mostram importantes aspectos da atmosfera e disposição nas quais se encontram as personagens, em especial, como a disposição de Díaz Grey desentranha a de Larsen.

Esse fluxo que intercala o diálogo dá a entender que Díaz Grey, em sua angustiosa lucidez, entrevê em Larsen certo medo de dissipação e que tal medo o enreda, inevitavelmente, à trama decadente de *El Astillero*. Larsen apresenta-se a Díaz Grey como um decadente, pois, decadência, segundo Heidegger, é o modo de ser do *Dasein* na cotidianidade, apontando que na maior parte das vezes o *Dasein* “[...] está *junto* e no “mundo” das ocupações” (HEIDEGGER, 1997b: 236). Com isso, o termo decadente designa a Larsen como um *Dasein* que se perde na publicidade do impessoal, ou melhor, na abertura de sua despersonalização por ser-no-mundo. Uma vez que se encontra encoberto no implexo cotidiano do mundo das ocupações, nesse implexo permanece e, pelo que tudo indica, deseja permanecer. Pois, para Larsen, era “[...] seguro de que bastaba durar para vencer” (ONETTI, 1989: 137).

Pensa Díaz Grey, a respeito de Larsen: “«Este hombre envejecido, *Juntacadáveres*, hipertenso, con un resplandor bondadoso en la piel del cráneo que se le va quedando desnuda, despatarrado, con una barriga redonda que le avanza sobre los muslos.»” (ONETTI, 1989: 133).

E ainda:

«Este hombre que vivió los últimos treinta años del dinero sucio que le daban con gusto mujeres sucias, que atinó a defenderse de la vida sustituyéndola por una traición, sin origen, de dureza y coraje; que creyó de una manera y ahora sigue creyendo de otra, que no nació para morir sino para ganar e imponerse, que en este mismo momento se está imaginando la vida como un territorio infinito y sin tiempo en el que es forzoso avanzar y sacar ventajas.» (ONETTI, 1989: 134)

Completando com o terceiro e último pensamento a esse respeito: “«Y justamente este hombre, que debía estar hasta su muerte por lo menos a cien kilómetros de aquí, tuvo que volver para enredarse las patas endurecidas en lo que queda de la telaraña del viejo Petrus.»” (ONETTI, 1989: 134).

Para Díaz Grey, justamente esse homem, Larsen, que teve projetos falidos, que foi preso, e que está agora mais velho e mais gordo, não atina que é existência possibilidade enquanto possibilidade e não realização. Não acerta que a morte é sua possibilidade constitutiva de singularização e, portanto, é o que lhe determina a temporalidade. E, nesse desacerto, insiste em objetivos e metas positivas, em fuga de tarefas que o defrontem à sua possibilidade mais própria ou constitutiva finitude. Assim, Larsen, busca sentido em resultados positivos, em presenças que o desviem da opressão existencial, como o prostíbulo perfeito em *Juntacadáveres*, a gerencia geral de um estaleiro em ruínas ou o relacionamento com Angélica Inés. No entanto, como aponta Heidegger, o homem, ou melhor, o *Dasein* não existe como realidade simplesmente-presente. No dizer de Gianni Vattimo (1996:25), como existência, o *Dasein* ultrapassa a realidade simplesmente presente em direção à possibilidade. Assim, a positividade deve ser interpretada na existência enquanto um-ainda-não, e não em realizações determinadas.

Para Díaz Grey, inequivocamente, “[...] la vida de los hombres continuaba siendo absurda e inútil y de alguna manera u otra continuaba también enviándole emisarios, gratuitamente, para confirmar su absurdo y su inutilidad” (1989: 133). Sem utilidade, a vida se define como existência, ou seja, possibilidade, e assim o homem é aquele que existe compreendendo-se e compreendendo o ser. E, como ontologia fundamental, esse ser, que em sua existência já é ontológico, não pode escapar da ambigüidade. E o *Dasein*, que é constitutivamente disposição, compreensão e discurso, existe, então, compreendendo o ser, e essa compreensão faz parte do movimento temporal de sua existência (NUNES, 1969: 85).

No dialogo com Díaz Grey, Larsen admite que o estaleiro “es una ruína” (1989: 134) e que não recebe um ordenado de fato, ou melhor, em moeda efetiva. Diante disso o médico responde:

[...] he conocido otros gerentes de Petrus; muchos se despidieron en Santa María mientras esperaban la balsa. Una lista larga. Y no

había dos parecidos. Como si el viejo Petrus los eligiera o los encargara siempre distintos, con la esperanza de encontrar algún día alguno diferente a todos los hombres, alguno que hasta engorde con el desencanto y el hambre y no se vaya nunca. (ONETTI, 1989: 135)

No entanto, Larsen, num arremedo de fuga, responde: “— Pero no crea, doctor. No nos moriremos de hambre. Organicé a la gente, el personal superior que queda, y no hay motivo de queja. Y tampoco pienso irme.” (1989: 137). Com isso, Díaz Grey pondera: “— Sí, tal vez sea usted el hombre que necesitaba Petrus, el hombre justo para aquello.” (1989: 137) e completa: “No hay sorpresas en la vida, usted sabe. Todo lo que nos sorprende es justamente aquello que confirma el sentido de la vida. Pero nos educaron mal, exigimos ser mal educados” (1989: 137).

Larsen, sem dúvida, surpreende-se, diante da possibilidade de ter, como sentido da vida, a vida mesma. Ele precisa dar-lhe um sentido. Afiançar que seus planos lhe darão identidade e, assim, ser reconhecidamente identificado. Ter nome e lugar. No entanto, assim como o tédio profundo apresentado por Heidegger, Larsen, sua existência, é um impessoal. Heidegger explicita que o tédio profundo é um impessoal. “Não porque este tédio não se dê, mas, porque, quando ele se dá, ele não está de modo nenhum ligado a uma situação determinada e a uma ocasião determinada e coisas do gênero” (HEIDEGGER, 2006: 160). Assim, pode-se entender a Larsen, relacionando-o ao tédio profundo, ou seja, como um impessoal, uma vez que seus planos, suas idealizações, que deveriam dar-lhe nome, talvez fortuna e poder, não se concluem. Sua existência deve ser medida por ela mesma. No entanto, ele mesmo e sua existência não lhe são reconhecíveis e, por esse motivo, procura dar-se um nome, ter uma interpretação segura de si mesmo para, assim, poder direcioná-la a seus objetivos e, quem sabe, somente nessa tranqüilidade, doada pelo auto-reconhecimento, poder morrer em paz.

Em *Juntacadáveres*, no décimo oitavo capítulo – momento em que a história de Larsen com o empreendimento do prostíbulo perfeito chega ao fim – o narrador destaca que Larsen é essa impessoalidade, que, no entanto, pode se conhecer melhor que nenhum outro, mas que segue na vida como um mecanismo de repetição, de uma “morte” à outra:

Todo estaba perdido porque había terminado, casi sorpresivamente, la historia única, insustituible de aquel hombre

llamado de varias maneras, llamado *Junta*, y que él, sin reconocerlo, podía vanagloriarse de conocer mejor que nadie. Podía transportarlo, como una mujer a un feto muerto; podía mediante el recuerdo jugar a que estaba vivo. Pero ya no había hechos — los pequeños renacimientos, las modificaciones, los desconciertos, los progresos, las rectificaciones complacidas que cada verdadero hecho significa — sino una serie de actos reflejos, visibles desde esta muerte hasta la otra, e impuestos por el pasado que acababa de terminar. (ONETTI, 1984b: 121)

Larsen, como dito acima, clama por ter uma história que lhe dê passado e, conseqüentemente, futuro. Uma vez que, para ele, ser homem está coadunado a ter o poder do dinheiro e, assim como Petrus, poder impor-se e, quem sabe, identificando-se como o dono de algo, possa morrer em paz.

Muerto, atontado por la convicción del final siempre repentino, a pesar de bravatas e intuiciones, sólo le era posible hablar de *Junta* consigo mismo. Preveía los ademanes medidos, los ojos inmóviles y rojos de los soliloquios, el esfuerzo desesperado, la voluntad de abstención, de pura curiosidad y justicia con que, desde ahora, tendría que evocar los pasajes de su vida terminada para poder reconstruir la historia de *Junta* y tranquilizarse, antes de la muerte definitiva, con la seguridad de haber obtenido una interpretación manejable. Sólo así, creyendo saber qué es lo que se muere, puede morir en paz. (ONETTI, 1984b: 122)

Depois da “morte” do empreendimento do prostíbulo perfeito e, com isso, a de sua personagem *Junta* nesse empreendimento, ele necessita reconstruir sua identidade, a partir da impessoalidade, que se impõe nas tarefas cotidianas, como as que lhe atribuíram o apelido de *Junta*.

Dessarte, em *El Astillero*, a oportunidade, antevista por Larsen no Belgrano, de que “algo indefinido podía hacerse” (1989: 65), ocasionada pelo relacionamento com a filha de Petrus e seu cargo como gerente geral do estaleiro parece ser excelente para desviar-se da opressão essencial que pode impor-lhe a indiferenciação de estar diante de um tédio profundo. Entretanto, Larsen parece compreender-se como abertura nas possibilidades da sua compreensão, e que, para isso, ele precisa dar-se como abertura e, assim, compreender-se como compreensão. Pois, como dito acima, segundo Heidegger, a forma pela qual o *Dasein* dá a si é a sua escolha em relação ao que lhe será próprio.

No oitavo capítulo de *El Astillero*, denominado El astillero III/La casilla III, Larsen descobre onde mora Kunz e, nesse momento, dá-se conta de que a casa do gerente técnico não é mais do que “[...] una oficina abandonada, sin puertas, con paredes de tablas; [...] un catre, un cajón con un libro, una palangana con el

esmalte estrellado [...]” (ONETTI, 1989: 113), senta-se nessa cama de acampamento e intui:

Esta es la desgracia — pensó —, no la mala suerte que llega, insiste, infiel y se va, sino la desgracia, vieja, fría, verdosa. No es que venga y se quede, es una cosa distinta, nada tiene que ver con los sucesos, aunque los use para mostrarse; la desgracia está, a veces. Y esta vez está, no sé desde cuándo; anduve dando vueltas para no enterarme, la ayudé a engordar con el sueño de la Gerencia General, de los treinta millones, de la boca que se rió sin sonido en la glorieta. Y ahora, cualquier cosa que haga serviría para que se me pegue con más fuerza. Lo único que queda para hacer es precisamente eso: cualquier cosa, hacer una cosa detrás de otra, sin interés, sin sentido, como si otro (o mejor otros, un amo para cada acto) le pagara a uno para hacerlas y uno se limitara a cumplir en la mejor forma posible, despreocupado del resultado final de lo que hace. Una cosa y otra y otra cosa, ajenas, sin que importe que salgan bien o mal, sin que no importe qué quieren decir. Siempre fue así; es mejor que tocar madera o hacerse bendecir; cuando la desgracia se entera de que es inútil, empieza a secarse, se desprende y cae. (ONETTI, 1989: 113)

Assim sendo, ele escolhe encher o que é vazio com um conteúdo que não lhe permite o estar em jogo com seu próprio ser, ou seja, escolhe estar no modo da inautenticidade descrita por Heidegger. Pois, encontra-se permanentemente em fuga, mesmo que essa fuga seja, paradoxalmente, enredando-o à desgraça e ruína que perfazem a atmosfera de Puerto Astillero e Santa María. Mesmo que saiba, como explicita o narrador em Santa María II:

[...] lo que todos llegan a comprender, más tarde o más temprano: que era el único hombre vivo en un mundo ocupado por fantasmas, que la comunicación era imposible y ni siquiera deseable, que tanto daba la lástima como el odio, que un tolerante hastío, una participación dividida entre el respeto y la sensualidad eran lo único que podía ser exigido y convenía dar. (ONETTI, 1989: 145)

Embora ele saiba ou pressinta que, diante de si, são todos ruínas, esquecidos de que são uma inquieta possibilidade de ser, fantasmas demitidos de si num cotidiano decrépito, conduz-se, também, a essa demissão.

Fazendo uma coisa e outra e, indiferentemente, interpretando-se nas ocupações cotidianas, esquecendo de si mesmo como existência, portanto, como morte e tempo, Larsen é essa fuga constante, fuga de si e, assim, fuga da vida nas ilusórias e concretas tentativas de controle, em planos em que o impulso, ou melhor, as tonalidades afetivas são postas de lado como abertura do acontecimento contínuo de sua facticidade. E, assim, na cautela do controle, ou

seja, na crença de que o conhecimento, como teoria que lhe ofereceria a verdade, não se dá conta de que, inevitavelmente, independente de sua vontade, já é uma disposição de ânimo que manifesta um modo peculiar de ser-no-mundo.

Larsen, na disposição de uma insípida falta de curiosidade, ou “estranha indiferença” (HEIDEGGER, 1979: 38), como salienta Heidegger a respeito do tédio, “[...] a nada se apega, e a tudo se abandona” (NUNES, 1992: 107).

Ao final do romance, após ter, de fato, desiludido-se com a possibilidade de adentrar *La casa*, ao ter sido surpreendido, após beijar a Josefina no dormitório desta, ali mesmo no nível do jardim, no nível de seu passado pobre de “[...] vínculo profundo y espeso” (1989: 230), irmanado à sua carne, pensando “nosotros los pobres” (1989: 229), Larsen, segundo o narrador, chega de verdade ao momento em que lhe corresponderia ter medo. E, assim, “pensó que lo habían hecho volver a él mismo, a la corta verdad que había sido en la adolescencia” (1989: 230), deste modo, “ya no era, en aquella hora, en aquella circunstancia, Larsen ni nadie” (1989: 231).

Esse era o momento de ter medo, pois o remeteria, indissociavelmente, a um tempo originário, indefinidamente prorrogável, igualando-o a ele mesmo e, assim, à indiferença impessoal de ser como todos os outros, primeiramente, na miséria material, e, logo em seguida, sem ordem seqüencial, mas, por esse facho aberto, no mesmo instante, à miséria e indigência existencial.

Nesse andamento, ao final do romance, Larsen parece premeditar a morte. Disso, mais uma vez, deriva uma conduta de fuga, pois essa impessoalidade, dos que fracassam e morrem, parece querer incluí-lo.

Nesse movimento de fuga, Larsen sai do quarto de Josefina em direção a “[...] el astillero para mirar el enorme cubo oscuro, por mandato; hizo un rodeo para husmear silencioso la casilla donde había vivido Gálvez con su mujer” (1989: 231). Ao perscrutar *la casilla*, depara-se com a imagem do absurdo da vida, o que o coloca, temerosa e apressuradamente, a furtar-se de tão real evento.

Él, alguno, hecho un montón en el tope de la noche helada, tratando de no ser, de convertir su soledad en ausencia.

Se alzó dolorido y fue arrastrando los pies hacia la casilla. Se empinó hasta alcanzar el agujero serruchado con limpieza que llamaban ventana y que cubrían en parte vidrios, cartones y trapos.

Vio a la mujer en la cama, semidesnuda, sangrante, forcejeando, con los dedos clavados en la cabeza que movía con furia y a compás. Vio la rotunda barriga asombrosa, distinguió los rápidos

brillos de los ojos de vidrio y de los dientes apretados. Sólo al rato comprendió y pudo imaginar la trampa. Temblando de miedo y asco se apartó de la ventana y se puso en marcha hacia la costa. Cruzó, casi corriendo, embarrado, frente al Belgrano dormido, alcanzó unos minutos después el muelle de tablas y se puso a respirar con lágrimas el olor de la vegetación invisible, de maderas y charcos podridos. (ONETTI, 1989: 232)

No décimo capítulo, Santa María II, antes de voltar a Santa María, enquanto bebia no balcão do Belgrano e aguardava a possibilidade de conseguir uma carona com os pescadores, Larsen pensa:

“«Ahora, por ejemplo, cuando todo empieza a terminar; la loca de la risa en la glorieta y el bicho este con un sobretodo de hombre sujeto por un gancho. Son una sola mujer, lo mismo da. No hubo nunca mujeres sino una sola mujer que se repetía, que se repetía siempre de la misma manera. Y las maneras posibles eran pocas y no pudieron agarrarme desprevenido. Así que todo, desde el primer baile en un salón de barrio y hasta el fin, se me hizo dulce, cuesta abajo, y yo no tuve que gastar otra cosa que tiempo y paciencia.»” (ONETTI, 1989: 126)

Essa sua concepção que nivela, indiferentemente, todas as mulheres, não deve ser uma interpretação à qual se possa aderir de imediato. Pois, aquela mulher que ele denomina de “bicho de sobretodo y zapato de hombre”, carrega, duplamente, o mistério da vida. Essa mulher não alimenta uma atitude de fuga. Ela se apresenta como a possibilidade mais própria de ser o que se é. Indiferente a suas vestes e pobreza, ela parece ser livre por dar-se o fardo da existência.

Essa mulher que “la dulzura de la cara era incierta; la boca, engrosada, pálida, alzaba sin esfuerzo los extremos; los ojos, entornados, no simulaban mirar nada” (1989:121), ocultava para Larsen, como dito acima, um duplo mistério, o de ser feliz sem procurar, na simulação do olhar, um sentido para nada. E o de carregar, material e visivelmente, no ventre em cume, a incerteza, o inacabamento e o desconhecido da vida.

Essa mulher, como metáfora da existência, apresenta o que Larsen, em sua conduta de preocupação³⁵, teme enfrentar. A saber: a vida como inacabamento, a força na fraqueza diante do nada, o ser como existência que se singulariza na morte e a mulher como a potência do amar sem a intolerância da razão.

³⁵ O termo heideggeriano *Fürsorge*, traduzido na versão brasileira de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1997b: 312), para preocupar-se, designa a capacidade constitutiva do *Dasein* de importar-se-com, de cuidar de um outro, como ser-no-mundo.

Larsen, no oitavo capítulo, num momento a sós com a mulher em la casilla, após um pequeno diálogo entre ambos, devido, quem sabe, a que Larsen acabara de presenteá-la com uma “[...] polvera³⁶ dorada, con espejo, con un escudo en la tapa, con un cisne [...]” (1989: 98): “Jugó un instante a creer, desesperado y contenido: «Esto sí que es una mujer. Si estuviera bañada, vestida, pintada. Si yo me la hubiera encontrado hace años»” (1989: 106).

Larsen, a modo heideggeriano, é uma existência predominantemente inautêntica. Pois, nega-se constantemente em detrimento dos outros, ou seja, de uma concepção, pronta, do social. Essa mulher que, em seu mistério, tinha a potência de apresentar-se a ele como mulher, deveria, no entanto, estar limpa, vestida como mulher, pintada, calçar sapatos de mulher, isto é, carregar todos os signos que a identificassem a esse gênero, mesmo que, paradoxalmente, o que o tenha feito crer “[...] desesperado y contenido: Esto sí que es una mujer” (1989: 106) não carregasse esses signos.

Larsen não se dá o fardo de enfrentar a existência como indignância e, como já citado, para Heidegger “somente quem pode se dar verdadeiramente um fardo é livre” (2006: 196).

Segundo Heidegger, a ocupação cotidiana pode ser compreendida devido a um sucesso ou insucesso, referente àquilo que se ocupa, e nisso pertence a antecipação da decisão. Na inautenticidade, projeta-se o poder-ser a partir do que é passível de ocupação e, deste modo, temporaliza-se a partir da atualização de cada possibilidade de ocupação. Inversamente, na autenticidade, a temporalização se dá a partir do in-stante³⁷ do porvir em sentido próprio (HEIDEGGER, 1997c: 135). Ou seja, enquanto no modo inautêntico há uma oposição ao in-stante, chamada por Heidegger de atualização, que encontra seu sentido existencial na interpretação temporal da decadência no mundo das ocupações, no modo autêntico encontra-se o sentido existencial a partir do porvir,

³⁶ Larsen comprou duas dessas “polvera dorada” (estojo de pó que se usa para maquiagem), uma para presentear Angélica Inês (a mulher de seu planos de “redenção” social, e, quem sabe, para sua concepção, também redenção existencial) e outra para a mulher que usa sapatos de homem (mulher que de fato é mulher, na concepção de Larsen, mas que, no entanto, prescinde dos signos que comumente comportam o seu gênero). Ele as comprou em Mercedes, um porto ao sul de Puerto Astillero, depois de vender um broche com diamante e um rubi, lembrança de uma mulher não-identificável. Vendera o broche, pois do dinheiro de sua venda sobreviveria os dias subsequentes.

³⁷ A tradução brasileira de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1997c: 260) optou por in-stante para a palavra alemã *Augenblick*. Segundo a tradutora, essa palavra alemã “[...] diz propriamente a visão de um piscar de olhos, para designar o conjunto de tudo o que, do porvir e do vigor de ter sido, se concentra e condensa na dinâmica de uma unidade” (1997c: 260).

que se explicita como um vir-a-si na decisão antecipadora, como um voltar para si mesmo lançado em sua singularidade.

Com isso, deve-se estar atento de que, segundo Heidegger, a “[...] compreensão nunca é algo solto no ar, mas está sempre numa disposição” (HEIDEGGER, 1997c: 137).

Larsen tem medo, teme o futuro, o passado, a pobreza, o fracasso, o parto da mulher etc. Na concepção heideggeriana, “temor é temer o *que* ameaça” (HEIDEGGER, 1997c: 138). Portanto, sua compreensão, está afinada à disposição de humor do temor. No temor, de acordo com a filosofia heideggeriana, o sentido existencial temporal é constituído por um esquecimento de si e, nesse esquecimento, o ser-no-mundo se ocupa do que está à mão (1997c: 139). Assim, Larsen ocupa-se de seu medo e funda nele, a partir de uma indecisão, um esquecimento de si.

Heidegger salienta, no § 29 de Ser e Tempo, que “na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro. Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor’” (HEIDEGGER, 1997b: 192). Nesse sentido, como diz Heidegger, temor é um modo da disposição e, assim, a temerosidade pode ser entendida como possibilidade existencial da disposição essencial de todo Dasein como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1997b: 196).

Num tédio profundo que tudo nivela na indiferenciação, Larsen teme e, assim, recai sempre novamente na escolha do imediato, ou seja, atende aflito e conturbado àquilo que está à mão como ocupação imediata, numa circularidade de esquecimento de si por não se reconhecer em nada. Procurando, assim, atualizar-se nas ocupações que o ocupam contra o temor que atende.

Diferentemente de Larsen, quiçá por isso seu medo e atração, a mulher de sapatos de homem, mas também Díaz Grey, de alguma maneira, são livres, ou melhor, estão a conquistar seu fardo mais próprio, por estarem, quem sabe, dispostos numa tonalidade afetiva que, autenticamente, os afinam ao nada de sua condição de ser-para-a-morte. Diferentemente do tédio profundo e do temor, que acionam um esquecimento de si por aterem-se a um objetivo.

Como já dito, a tonalidade afetiva decidida nas escolhas e enfrentamentos cotidianos que coloca o *Dasein* diante da liberdade do nada é a angústia. A

angústia seria, para Heidegger, uma disposição do *Dasein* voltado para si mesmo que, decidido, não se deixa levar pela inautenticidade do dia-a-dia. Pois, segundo Heidegger, na abertura da angústia, a insignificância do mundo desentranha o nada das ocupações, ela deixa e faz ver a impossibilidade de se projetar um poder-ser da existência no mundo das ocupações (HEIDEGGER, 1997c: 141).

Assim, a angústia estaria posta ao *Dasein* como a tonalidade afetiva do temor. No entanto, ao contrário do medo na angústia, não se tem nada objetivo que ameace. O que se tem é o nada, um vazio. “Não estando a ameaça em parte alguma, o não-saber da angústia é relação com algo que não é intramundano. O que nela é temido se desloca para o mundo” (NUNES, 1992: 109). Deste modo, o *Dasein* revela na angústia:

[...] o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para a liberdade* de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a pre-sença para o *ser-livre para...* (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A pre-sença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (HEIDEGGER, 1997b: 252)

Díaz Grey e a mulher de sapatos de homem, sintonizados na angústia, numa voz sem som, entoam o nada como o abismo sem fundo da existência. Dela, nada esperam além dela mesma, por isso, a ela se entregam de forma decidida. Pelo eco dessa voz doam-se como presenças de uma ausência desde sempre aclamada.

O final do romance, indecيدido, mostra-se duplo. Uma dupla presença, que poderia explicitar assim um duplo primado para o ser: ôntico e ontológico.

Heidegger denuncia que a história da metafísica é a história do esquecimento do ser. Segundo Heidegger, na história da metafísica privilegiou-se a simples-presença. Portanto, num movimento de destruição da metafísica entendido como apropriação positiva, Heidegger aponta para a idéia de que, num mundo constituído de muitos entes, somente um se questiona a respeito do ser e o seu sentido. Este é o homem entendido como *Dasein*. Esse questionar faz do ente, que tem a estrutura ontológica da existência como poder-ser, um ultrapassamento a si, ou seja, assim, o *Dasein* é ek-stático³⁸, isto é, temporalidade.

³⁸ Ernildo Stein (1988: 14) aponta para a tese heideggeriana de “temporalidade ecstática” como um tempo humano não-linear e objetivável. Segundo Heidegger, no § 65 de *Ser e Tempo*:

A temporalidade, entendida como sentido do ser do *Dasein*, está coadunada à decisão antecipadora da morte. Decidir implica, na dispersão da cotidianidade mediana inautêntica do *Dasein*, estar aberto à autenticidade que é sua possibilidade mais própria, ou seja, a morte.

Segundo Gianni Vattimo:

Enquanto antecipação da morte, a decisão é uma autêntica possibilitação das possibilidades, não se petrifica em nenhuma realização particular alcançada: tem um porvir, um futuro. Por outro lado, a decisão antecipadora da morte é uma saída do estado de inautenticidade: mas este estado é reconhecido como tal apenas na decisão, que escuta a voz da consciência: neste sentido, a decisão, abrindo-se ao próprio futuro assume em si (reconhecendo-a pela primeira vez) a própria culpabilidade, em que se encontra *já* desde sempre e da qual deve sair. O ser-lançado como ser culpável é o *passado* do estar-aí. Com efeito [...] a decisão antecipadora possibilita como possibilidades verdadeiras as possibilidades *efectivas*, faz que se *apresentem* ao ser. (VATTIMO, 1996: 59)

Portanto, a decisão, enquanto antecipação da morte, é constitutiva de uma apropriação do *Dasein* como poder ser si mesmo autêntico. Na explicitação de Heidegger: “O vir-a-si originário e próprio é o sentido do existir no nada mais próprio” (Heidegger, 1997c: 125).

Destarte, o si mesmo do *Dasein* é alcançado na disposição da angústia, “[...] fora da cápsula protetorado do Eu cotidiano, já excedido pelo caráter antecipador do seu projeto e pelo caráter fáctico do seu ser-lançado no mundo” (NUNES, 1992: 132).

O final de *El Astillero* remete, assim, a esse estar em jogo entre a inautenticidade e autenticidade da existência, o jogo na angustiosa decisão assumida e da tediosa indecisão fugidia.

Num dos finais, Larsen é encontrado pelos homens da lancha, encolhido e delirante. Ansioso e grosseiro explica que necessita escapar, “[...] manoteó aterrorizado el revólver y le rompieron la boca” (1989: 233). Os homens eram três. Larsen lhes oferece o relógio e eles não o aceitam.

Neste final, Larsen, na inautenticidade, está atento na ocupação da imediaticidade da fuga. Tudo se constata, na realidade presencial de quantidades, nomes e locais. Ele morre verificadamente de pneumonia e, segundo o narrador,

“Temporalidade é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade” (HEIDEGGER, 1997c: 123).

“seu nome completo consta nos livros do hospital”. O privilégio da presença é constante, não só das coisas, nomes e fatos, como elementos que compõe separadamente um mundo, mas também, por Larsen permanecer com o relógio que o mantém no tempo cronológico, como seqüências de agoras, característico da noção vulgar que deriva da temporalidade do *Dasein* decadente (HEIDEGGER, 1997c: 239).

No outro final, Larsen viaja numa lancha com destino ao norte, e os homens da lancha aceitam, sem esforço, seu relógio como pagamento da passagem. Larsen percebe-se envelhecido e olha ao longe o decadente e ruinoso estaleiro que lhe sussurra o crescente dos musgos e a ferrugem a devorar o ferro. Neste final, Larsen, em seu duplo primado, parece estar aberto à sua autenticidade mais própria, percebe-se envelhecido e, assim, unifica-se congregado às coisas, para além do olhar e ouvir e, de tal modo, congrega-se ao mundo. Num jogo de espelhos, percebe a decadência e a ruína vistas como inautenticidade do *Dasein*, ao longe. E ele, longe da vontade humana de explicar, entrega seu relógio como troca na passagem para outro tempo que o temporalizado nas marcações de sucessões de agoras. Assim: “o tempo prossegue” (HEIDEGGER, 1997C: 125). Larsen, não mais se petrifica na atenta ocupação da fuga cotidiana.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O filósofo Martin Heidegger deixou um poderoso legado a respeito da interpretação das tonalidades afetivas do *Dasein*. Legado este que nos orientou metodologicamente permitindo alcançar uma leitura para além de psicologismos das personagens ou supostas associações do romance à história político-econômica do Uruguai, questões estas tradicionalmente postas pela crítica onettiana a respeito de *El Astillero*.

Uma aproximação da filosofia heideggeriana à literatura onettiana já foi realizada, como dito na introdução, na tese de Liliana Reales³⁹, essa indicativa permitiu-nos adentrar nessa possibilidade retendo o foco no tema das tonalidades afetivas, assim sendo, pôde-se fazer uma aproximação do pensamento do filósofo ao do literato, de modo a perceber um intenso diálogo da narrativa onettiana com a filosofia heideggeriana.

À guisa de uma finalização, propomos que o romance *El Astillero* parece denunciar, assim como o tédio heideggeriano, uma tonalidade afetiva de uma totalidade inapreensível, totalidade que nos põe, opressivamente, diante de nossa “indigência mais própria”, a nossa existência. E, assim como a angústia, parece suspender-nos no nada, num espaço-tempo desprovido de limites e que, portanto, paradoxalmente, diante desse vazio, defronta-nos com o fardo de nada termos além da possibilidade de nossa própria impossibilidade, enfim, o inultrapassamento impessoal da morte. E é enquanto ser-para-a-morte que o *Dasein* se revela como ser de liberdade. No dizer de Rilke: “Somente quem está preparado para tudo, quem não exclui nada, nem mesmo o mais enigmático, poderá viver sua relação com outrem como algo de vivo e ir até o fundo de sua própria existência” (RILKE, 2006: 69).

³⁹ REALES, Liliana. *Onetti e a vigília da escrita*. 2002. 371 f. Tese (Doutorado em literatura), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

REFERÊNCIAS

ADÓ, Máximo Daniel Lamela. A narrativa de intenso vitalismo de Junta-Cadáveres. REA – Revista Espaço Acadêmico, v. 61, 10 jun. 2006. Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/061/61res_ado.htm>. Acesso em 30/07/2006, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.

AINSA, Fernando. *Las trampas de Onetti*. Montevideo: Alfa, 1970.

AMATO, Silvia Joaquina Pérez. *O esperançado e o fatalista: Um estudo sobre o bem e o mal na ficção de João Guimarães Rosa e Juan Carlos Onetti*. 1998. 112 f. Dissertação (Mestrado em literatura Comparada), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

AMORIM, S.V.S. *L'esprit nouveau de Guillaume Apollinaire e o modernismo brasileiro: o caso Graça Aranha*. Terra Roxa, Londrina, v. 4, p. 27-39, 2004.

ARMAND, Octavio. Dante/Onetti: dos viajes, ¿una misma aventura? In: GIACOMAN, Helmy F. *Homenaje a Juan Carlos Onetti: variaciones interpretativas en torno a su obra*. Madrid: Anaya - Las americas, 1974.

BAUDRILLARD, Jean. *Para uma crítica na economia política do signo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1972.

_____. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Loyola, 1996.

BARTHES, Roland. *Aula inaugural da cátedra de semiologia literária do colégio de França*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, s/d.

_____. *S/Z*. Tradução Léa Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. *O prazer do texto*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *A Câmara clara: nota sobre a fotografia*. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BATAILLE, Georges. *História do olho*. Tradução Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *Las lágrimas de Eros*. Tradução Alberto Drazul. Buenos Aires: Editorial Lunaria, 2003.

BLACKBURN, Simon. Dicionário Oxford de filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. Trad. Vicky Palant e Jorge Jinkis. Buenos Aires: Paidós, 1969.

BENEDETTI, Mario. Juan Carlos Onetti y la aventura del hombre. In: VERANI, Hugo. *Juan Carlos Onetti: El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, 1987.

BERNARDO, Gustavo. O conceito de literatura. In: JOBIM, José Luis. *Introdução aos termos literários*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. *A dúvida de Flusser: filosofia e literatura*. São Paulo: Globo, 2002.

BRASIL, Luciano de Faria. *A espacialidade do Dasein: Um Estudo sobre o §24 de Ser e Tempo*. 2005. 120 f. Dissertação (Mestrado em filosofia), Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria. Literatura e senso comum*. Tradução Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CONCHA, Jaime. El astillero: una historia invernal. In: Rómulo Cosse. *Juan Carlos Onetti, papeles críticos: Medio siglo de escritura*. Montevideo: Linardi y Risso, 1989.

COSSE, Rómulo. "El astillero" o la ciudad posible. In: Rómulo Cosse. *Juan Carlos Onetti, papeles críticos: Medio siglo de escritura*. Montevideo: Linardi y Risso, 1989

COSTA, Walter Carlos. Monegal, leitor de Onetti. *Revista Fragmentos*. Florianópolis, v. 20, n. 20, p. 95-102, 2003.

CHIESARA, Lorenza. *Storia dello scetticismo greco*. Torino: Einaudi, 2003.

DALY, Glyn. Arriscando o impossível. In: _____. *Arriscar o impossível: conversas com Žižek*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Tradução Maria José J.G. de Almeida. São Paulo: Editora Centauro, 2002.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Paixões*. Tradução Maria José Rodrigues Coracini. Campinas: Papyrus, 1995.

_____. *A escritura e a diferença*. Tradução Maria Beatriz Marques Nissa da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *Posições*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DEVOTO, Giacomo; OLI, Gian Carlo. *Dizionario della lingua italiana*. Firenze: Le Monnier, 1971.

DIAS, Elsa Oliveira. Winnicott e Heidegger: temporalidade e esquizofrenia. Winnicott e-Prints eletronic version., Campinas, v.5, n.1, 2006. Disponível em <<http://www.cle.unicamp.br/winnicott-e-prints/texts.htm>>. Acesso em 18/12/2006, 2006.

DORO, Marcelo. *A verdade em ser e tempo*. 2006. 136 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

DUARTE, André. Heidegger and Foucault, critics of modernity: humanism, technics and biopolitics. *Trans/Form/Ação*., Marília, v. 29, n. 2, 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732006000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 24 May 2007. Pré-publicação.

DUBOIS, Philippe. Histórias de Sombra e mitologias de espelhos: Os índices na história da arte. In: *O ato fotográfico e outros ensaios*. Tradução Maria Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1994.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. Tradução Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ESCOUBAS, Eliane. Investigações fenomenológicas sobre a pintura. *Kriterion*., Belo Horizonte, v. 46, n. 112, 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 30/07/2006, 2006.

FER, Briony. Essa liberdade e essa ordem: A arte na França após a primeira guerra mundial. In: FER et al. *Realismo, Racionalismo e Surrealismo: a arte no entre guerras*. São Paulo: Cosac e Naify Edições, 1998. cap. 1. p. 3-86.

FERRO, Roberto. *Onetti/La fundación imaginada: La parodia del autor en la saga de Santa María*. Córdoba: Alción Editora, 2003.

FLUSSER, Vilém. *Da ficção*. Disponível em <http://paginas.terra.com.br/arte/dubitoergosum/arquivo02.htm>. Acesso em 16/05/2006, 2006.

_____. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.

_____. *Filosofia da caixa preta: Ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FOUCAULT, Michel. 1967-Nietzsche, Freud, Marx. In: Org. Manoel Barros Motta. *Arqueologia das ciências e história do pensamento*. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *Linguagem e Literatura*. In: MACHADO, Roberto. FOUCAULT, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Michail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. El lenguaje al infinito. In: *Michel Foucault: Entre filosofía y literatura*. Tradução Miguel Morey. Barcelona, Paidós, 1999.

_____. *Vigiar e punir*. Tradução Lígia M. Ponde Vassalto. Petrópolis: Vozes. 1977.

FORSTER, Ricardo. *A ficção marrana: Uma antecipação das estéticas pós-modernas*. Tradução Lyslei Nascimento e Miriam Volpe. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GARCÍA RAMOS, Juan Manuel. Onetti en la literatura. In: *El Astillero*. Madrid: Cátedra, 1989.

GIACOMAN, Helmy F. *Homenaje a Juan Carlos Onetti: Variaciones interpretativas en torno de su obra*. Madrid: Anaya Las Américas, 1974.

GILIO, Maria Esther; DOMÍNGUEZ, Carlos María. *Construcción de la noche: La vida de Juan Carlos Onetti*. Buenos Aires: Planeta, 1993.

GINZBURG, Carlo. Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HEBECHE, Luiz. Uma arqueologia da cura. Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~nim/hebeche3.pdf>>. Acesso em 11/02/2005, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Tradução Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1997a.

_____. La época de la imagen del mundo. In: _____. *Caminos de bosque*. Tradução Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1997a.

_____. *El ser y el tiempo*. Tradução José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *A origem da obra de arte*. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1992a.

_____. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992b.

_____. A Coisa. In. SOUZA, Eudoro de. *Mitologia*. Tradução Eudoro de Souza Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

_____. *Ser e tempo (parte I)*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997b.

_____. *Ser e tempo (parte II)*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997c.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1979.

_____. Que é isto — a filosofia? In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1979.

_____. Que é metafísica? In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1979.

_____. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1979.

_____. Sobre o “humanismo” — Carta a Jean Beufret, Paris. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1979.

_____. *Identidade e Diferença*. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1979.

_____. *Ensaio e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel, e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001a.

_____. *A caminho da linguagem*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003a.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Introducción a la filosofía*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Frónesis, 2001b.

_____. *Serenidade*. Tradução Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001c.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Moraes, 1991.

_____. *El arte y el espacio*. Tradução Tulia De Dross. Revista *ECO*. Bogotá, v. 122, jun., p. 113-120, 1970. Disponível em <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/arte_y_espacio.htm>. Acesso em 15/09/2004, 2004.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KÖCHE, José Carlos. *Fundamentos de metodologia científica: teoria da ciência e prática da pesquisa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

LUDMER, Josefina. *Onetti: los procesos de construcción del relato*. Buenos Aires: Sudamericana, 1977.

MAGGI, Carlos. *Gardel, Onetti y algo más*. Montevideo: Alfa, 1967.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Tradução Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. Rio de Janeiro: Abril, 1984.

MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: Uma história de amor e ódio*. Tradução Rubens Figueired; Rosaura Eichemberg e Cláudia Strauch. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

MARTINI, Renato. *Sentimento e existência: a ontologia heideggeriana das tonalidades afetivas*. 1994. 166 f. Dissertação (Mestrado em filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MARQUEZ, Raúl Antonio. *Martin Heidegger: una teoría de la experiencia*. 1985. 190 f. Tese (Doutorado em filosofia), Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.

MONDRAGÓN, J.C. La realidad como polizón o el oleaje tan temido. In: *Juan Carlos Onetti, papeles críticos: Medio siglo de escritura*. Coordenação Rómulo Cosse. Montevideo: Linardi y Risso, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-Moral (1873) In: *Obras Incompletas*. Tradução Rubem Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

_____. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ONETTI, Juan Carlos. *Para esta noche*. Buenos Aires: Poseidon, 1943.

_____. *Para esta noche*. Buenos Aires: Calicanto, 1976a.

_____. *Onetti réquiem por Faulkner y otros artículos*. Buenos Aires: Calicanto, 1976b.

_____. *Los adioses*. Buenos Aires: Calicanto, 1976c.

_____. *El astillero*. Madrid: Cátedra, 1989a.

_____. *La novia robada*. México: Siglo veintiuno, 1989b.

_____. *Cuentos Completos*. Madrid: Alfaguara, 1996.

_____. *Dejemos hablar al viento*. Barcelona: Seix Barral, 1984a.

_____. *Juntacadáveres; El astillero*. Bogotá: Oveja Negra, 1984b.

_____. *La vida breve*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.

_____. *El Pozo*. Montevideo: Arca, 1965.

_____. *El Pozo. Para una tumba sin nombre*. Buenos Aires: Calicanto/Arca, 1977.

_____. *Cuando ya no importe*. Buenos Aires: Alfaguara, 1993.

ONETTI: RETRATO DE UM ESCRITOR. Direção: Juan José Mugni. Madrid/Montevidéo. IMAGENES, 1989-90. 1 videocassete. (52 min), PAL-M, Son., Color.

PERETTI, Cristina de. *Jacques Derrida texto y desconstrucción*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

PESSOA, P.E.C. Heidegger entre o tédio e a angústia. Revista ITACA., Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 2001. Disponível em <<http://www.itaca-seminario.com.br/ltcRevistaPublicacao.asp?sRevi=ITACA&sNumero=2&iPubl=94>> Acesso em 17/11/2006, 2006.

RAMA, Ángel. El narrador ingresa al baile de máscaras de la modernidad. In: *Juan Carlos Onetti: El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, 1987.

_____. Origen de un novelista y de una generación literaria. In: ONETTI, Juan Carlos. *El pozo*. Montevideo: Arca, 1967.

REALES, Liliana. *Onetti e a vigília da escrita*. 2002. 371 f. Tese (Doutorado em literatura), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

_____. *Onetti: a escritura como universo auto-referente*. 1997. 162 f. Dissertação (Mestrado em literatura), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. O discurso ficcional como restauração do prazer: Uma leitura de Tan Triste como ella. *UNILETRAS*. Ponta Grossa, n. 22, p. 105-112, 2000.

_____. Diagonales. *Fragmentos*. Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 95-107, 1996.

_____; COSTA, W. C. Visões de Onetti. *Fragmentos*. Florianópolis, v. 20, n. 20, p. 9-10, 2003.

_____. O espelho convexo de Onetti. *Fragmentos*. Florianópolis, v. 20, n. 20, p. 11-29, 2003.

RÉE, Jonathan. *Heidegger. História e verdade em Ser e tempo*. Tradução José Oscar de Almeida Marques, Karen Volobuef. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta. A canção de amor e de morte do Porta-Estandarte Cristóvão Rilke*. Tradução Paulo Rónai e Cecília Meireles. São Paulo: Editora Globo, 2006.

ROCCA, Pablo. Los últimos días montevidianos de Onetti. *Fragments*. Florianópolis, v. 20, n. 20, p. 109-117, 2003.

RUFFINELLI, Jorge. Onetti antes de Onetti. in: VERANI, Hugo. *Juan Carlos Onetti: El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, 1987.

SAN ROMAN, Gustavo. El final de *El astillero*. *Fragments*. Florianópolis, v. 20, n. 20, p. 39-44, 2003.

SCHNOOR, Gustavo. História geral da arte: Das vanguardas européias à contemporaneidade (Módulo 3). Rio de Janeiro: IMS, 2002.

SEPICH, Juan R. *La filosofía de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Nuestro Tiempo, 1954.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "SER E TEMPO"*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

_____. *Diferença e metafísica: Ensaio sobre a desconstrução*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

_____. *Seminários sobre a verdade: Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução João Gama. Lisboa: Ed. 70, 1996.

_____. *O fim da modernidade*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação liberdade, 2000.

SVENDSEN, Lars. *Filosofia do tédio*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

VERANI, Hugo. *Juan Carlos Onetti: El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, 1987.

_____. Dejemos hablar al viento: el palimpsesto de la memoria. In. *Juan Carlos Onetti, papeles críticos: Medio siglo de escritura*. Coordenação Rómulo Cosse. Montevideo: Linardi y Risso, 1989.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Prefácio. In: DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

YURKIEVICH, Saúl. En el hueco voraz de Onetti. In: VERANI, Hugo. *Juan Carlos Onetti: El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, 1987.