

RESENHA



HAN, Byung-Chul. O coração de Heidegger: sobre o
conceito de tonalidade afetiva em Martin Heidegger.
Petrópolis: Vozes, 2023. 480 p.

165

Laura de Borba Moosburger
UFPR¹

O livro de Byung-Chul Han sobre o conceito de tonalidade afetiva em Heidegger, lançado no Brasil em 2023 pela editora Vozes, com tradução de Rafael Rodrigues Garcia e Milton Camargo Mota, apresenta uma primeira dificuldade ao leitor, especialmente no caso de este não ser familiarizado com Heidegger ou com Byung-Chul Han, ou, ainda, com nenhum dos dois. É ela uma certa sobreposição de linguagens, ou seja, a linguagem de Byung Han sobrepondo-se àquela de Heidegger, já frequentemente considerada difícil e peculiar. Tal dificuldade, é claro, pode se tornar um ponto positivo a depender da relação do leitor com o texto. Fato é que o livro do filósofo coreano, um ensaio (como costumeiro do autor), não consiste em uma leitura puramente analítica, uma pura elucidação das tonalidades afetivas em Heidegger tal como feita por um especialista, mas engloba a sua apropriação do pensamento de

¹ Bolsista PDJ do CNPq. E-mail: laurabmoos@gmail.com

Heidegger, também em perspectiva comparativa com o pensamento de outros autores como Kant, Nietzsche, Sartre e Derrida. O texto causa, por vezes, a impressão de mimetizar a linguagem de Heidegger; noutros momentos, a de que estamos diante de uma nova linguagem. E, por vezes, tem-se a impressão de que Han, leitor de Heidegger, absorveu deste o intuito de despertar o espanto com o ser mediante um certo estranhamento da linguagem, um certo encanto poético da linguagem.

O objetivo desta resenha, contudo, não será o de analisar o movimento apropriativo feito por Han em relação a Heidegger no sentido de uma comparação passo-a-passo entre o texto de Heidegger e a leitura deste por Han. A observação fica apenas como nota ao leitor, para consideração em seu contato com o texto. Procuraremos trazer apenas um mapeamento do texto de Han e de seus principais passos no que ele pretende que seja uma elucidação das tonalidades afetivas fundamentais, por ele nomeadas “o coração de Heidegger”, juntamente com suas intervenções ou observações críticas claramente dirigidas a Heidegger.

A introdução, sugestivamente chamada de *Circuncisão do coração*, traz três citações iniciais: a primeira de Celan, a segunda do Deuteronomio e a última de Nietzsche. É de particular interesse que a primeira citação mencione o *arrancar do peito o coração durante a noite*; que a segunda afirme que, após a circuncisão do coração, “*não mais endureçais a vossa cerviz*”; e que a terceira fale do “*gênio do coração (...) que ensina a ouvir, que alisa as almas ásperas*”. Insinua-se logo de início que há toda uma brandura, suavidade e delicadeza que advém da circuncisão do coração, muito embora essa forte palavra - circuncisão - remeta a um âmbito bastante material e masculino. Em contraste, o que sobressai no texto de Han são as várias palavras algo românticas, carregadas de “esperança ainda sem nome”, como “noite”, “anseio”, “inseguro”, “frágil”, “acariciado”, e que parecem antes remeter a uma receptividade feminina.

O início do texto propriamente dito trata da “hipocondria de Kant”. Essa hipocondria derivaria de um “peito estreito”: “espaço ressonante do ouvir-se-falar hipocondríaco-narcisista” (p. 8), nas palavras de Han. Da mesma forma, para Kant, o anseio esgota as forças na expansão do coração pela necessidade do outro, acarretando “a agonia do sujeito” e resultando na escuta defeituosa que é a metafísica.

Em contraste, o anseio e o coração de Heidegger estão “fora”, no “aí”. É a “ausculta do ser”: o coração voltado para fora. A dor é a dor do lugar exposto da circuncisão do coração, tornando o coração vulnerável e ensejando o pensamento da finitude. A afecção-de-si é perturbada pela intrusão do outro e aquilo que se supõe ser um interior é o exterior voltado para dentro. (Han depois usará a expressiva palavra “invaginação”). “O pensamento de Heidegger é o pensamento do coração encantado com a ‘magia do mundo afinador’, do acontecimento apropriador afinador” (p. 40). A circuncisão do coração implanta um tímpano diferente no espírito para corrigir a escuta defeituosa que engendrou a história da metafísica. Coração e mundo são coextensivos e na tonalidade afetiva acontece o mistério do enlace entre o *Dasein* e o aí.

Han opera um contraste com Hegel, que se ocupa em diferenciar o coração do homem do coração do gado e, nessa diferenciação, apenas o pensar sobressai como

humano. O coração é uma relação inconsciente e “ainda não somos consciência”: “o estado de ânimo é um reflexo subjetivo-simbólico do exterior” e *não o compreende e nem nunca pode antecipar a sua objetividade*. O batimento do coração do lado de fora é um fantasma ou um desvario. Han recorre então a Deleuze (p. 24) para mostrar que o trabalho de abstração da cabeça elimina a singularidade e que tanto a equivalência quanto a semelhança vivem da morte do singular. A *repetição* é a ordem do coração. Ele é a sede da repetibilidade da entrega ao dom absoluto. “O ser como dom é o singular por excelência”: “só o único é re-petível” e a faculdade da repetição é a memória. É preciso manter esse dom afastado da economia de troca, guiada pela abstração, e “assumir essa insistência que suporta *ser-aí*”. O dom não ocorre entre sujeitos que trocam objetos, coisas ou símbolos.

Assim, indo além de Pascal, cujo coração “sente” Deus mas ainda está voltado para dentro, o coração de Heidegger é o “exterior invaginado” que guarda o ser e é o “guardião da tonalidade afetiva fundamental” enquanto “deslocamento originário para a vastidão do ente e para a profundidade do ser”. É essa tonalidade afetiva fundamental que permite a afinação e o êxtase do coração, “enlutado sagrado” que deve ser guardado com toda a diligência – de acordo com Provérbios 4,23 – pois é dele que sai a vida. Han destaca esse versículo, afirmando que “deve ter sido o lema de seu pensamento”, e que Heidegger se empenha em repetir a circuncisão bíblica “mais originariamente”, ao mesmo tempo em que especula, breve e sugestivamente, que o sentido da circuncisão do coração como amar, alimentar e vestir o estranho por amor a Deus deve ter interessado pouco a Heidegger.

No segundo capítulo, “A magia do *aí*”, Han afirma que “a questão pelo *aí* é a questão de Heidegger” (p. 43): o ponto-cego da metafísica, o super-próximo sempre evitado por ela. O dote de um fundamento que existe fora da economia do porquê e que é o “simples, singelo estar-posto-diante sem um porquê do qual tudo depende” (p. 43). “A contemplação sem violência, de que emana todo o gozo da verdade, está ligada ao fato de que o contemplador não assimila o objeto” (p. 44). Ele não “capta conceitualmente” e “por quê, não se sabe” (p. 45): as possibilidades do conhecimento se apequenam em relação à abertura originária das tonalidades afetivas e o pensador não-metafísico quer acolher no pensamento a proximidade do ser-em, não da representação.

“A magia do *aí*”, expressão que Han escolhe, é o caminho que nos permite alcançar aquilo em cujo âmbito já nos encontramos. É um desejo de saltar para o chão que nos sustenta e está no discurso tautológico de Heidegger (“a coisa coisa”, o “mundo munda”, etc.) colocando o enigma do ser-em, do trabalho arqueológico sobre a compreensão não explícita e sobre o trabalho de lembrança da proximidade do que é o esquecido: “o mais próximo, o totalmente próximo de nós, o que apenas se entende por si mesmo, é o esquecido” (p. 51, nota 24). Ser-em não aponta para nada, não se faz notar no espaço cartesiano, conceito e intuição encolhem diante do momento do ver. A descoberta primária do mundo se deve à tonalidade afetiva e a seu estado do encontrar-se, constituindo existencialmente a “abertura do mundo do ser-aí” (p. 56) e sua ótica própria. Han recorre a Nietzsche (p. 57) para destacar que o enigma do *aí* não

espera solução: o aí não é origem, nem princípio, nem razão última, não se assemelha a Deus e não se inclina ao Absoluto.

A facticidade nua do aí torna-se acessível na afetividade e a consciência objetivante não dá nenhuma informação sobre ela; não há discurso e ela não é localizável no interior do sujeito psíquico. Há uma presença inevitável, próxima e intrusiva como a da Náusea de Sartre ou da Epoché de Lévinas. Heidegger, por sua vez, busca proteger o ser de uma total recaída no ente através da dobradura do ser ou da tomada de posse. Ali, na dobra pré-reflexiva, “aninha-se o si ou o eu” (p. 74). O aí sempre já está dado, não é registrável pela representação e sua chegada furtiva é a magia do dom sintonizador, que já sempre chegou antes de qualquer chegada do ente. “Somos presenteados ou tocados antes de nos tornarmos cientes dessa chegada” (p. 75) e o dom deixa para trás o esquecimento como uma qualidade do dom, diferentemente da repressão, que intrude o presente.

No capítulo III, “Pele de galinha como rastro do divino”², Han opõe a definição de Kant sobre o pensamento filosófico como o trabalho e o tratamento sistemático, diligente e cuidadoso de conceitos à visão de Heidegger: “Antes de falar conceitualmente o pensamento filosófico precisa ter respirado a aura do ser.” (p. 84). Enquanto para Kant a valorização do sentimento ameaça a moral do trabalho da filosofia e a *economia* é o traço fundamental do pensamento, sem nenhum lugar para o pressentimento, Heidegger situa o pressentimento como uma forma de saber fora da economia do trabalho e da certeza. O pressentimento, enquanto tonalidade afetiva fundamental, expressa a comoção de uma totalidade, atravessando e medindo toda a temporalidade, sem ser uma “etapa rumo ao saber” nem estar voltado para algo específico. Assim, ele está assentado no coração e é um saber central. Enquanto para Kant outra voz desafina a tonalidade afetiva inerente à cabeça, que precisa estar encaixada harmonicamente às faculdades cognitivas, sendo a “sintonização com a ordem” (p. 91) subjacente ao trabalho do entendimento, para Heidegger “o pensamento ruma conceitualmente o que lhe é dado na tonalidade afetiva fundamental” (p. 92), que é a razão dada antes da “razão”. O pensamento repete o dom. Assim, o “cogito” já é sintonizado por uma pulsão de certeza, uma comoção cuja primeira imagem mental é o arrepio que dá o que pensar e perguntar. “A compreensão filosófica funda-se num estado de comoção, e este, por sua vez, numa tonalidade afetiva” (p. 94). “O pensamento não encontra seu fundamento em si mesmo. A comoção é a expressão dessa finitude” (p. 95). Somos impelidos.

Há o pensamento da comoção por meio da tonalidade afetiva fundamental do tédio. O tédio é onde o si mesmo se cristaliza em sujeito. “O *pathos* de Heidegger para a autenticidade ou para o si mesmo autêntico, que permeia Ser e tempo, também se inscreve no fenômeno do tédio” (p. 100). O tédio impele o ser-aí a “agarrar-se ao seu si-mesmo autêntico” (p. 101) que havia sido deixado para trás. Han questiona se

² “Pele de galinha” (*Gänsehaut*, no original) refere-se ao fenômeno da pele arrepiada, devendo-se notar que no português brasileiro a expressão nem sempre é utilizada e conhecida, e o sentido a ter em mente aqui é o de um arrepio ou eriçamento provocado pelo divino.

Heidegger permanece fiel à fenomenalidade do tédio, afirmando que sua análise “sofre sob sua parcialidade” (p. 101), pois tal movimento ocorre quando não há nada “entediante”, com elo de referência específico, mas o tédio profundo em que o ente, na totalidade, nos escapa, deixando o vazio e uma massa de tempo desarticulada. Mas o tédio também põe em questão o tempo do si mesmo e o faz ansiar pelo tempo do outro, move o pensamento para o fora que não pode ser internalizado. “O tédio não precisa ser uma ‘fome pela primeira e mais extrema possibilidade do momento/deste momento’”, e sim uma fome pela voz infamiliar do distinto, por um dom do distinto. Não seria a morte do distinto, causada pelo sujeito, que daria vida ao tédio? O feitiço do tédio profundo seria quebrado pela resolução por si mesmo? “A causa pode eliminar seu próprio efeito?” (p. 103). O pensamento tardio de Heidegger trataria o tédio profundo, na forma do passatempo, como encobrimento da saudade do lar que a perda da pátria no infamiliar mundo técnico moderno representa. Esse sintoma não pode mais ser eliminado pela resolução do ser-aí a si mesmo. O pathos pelo eu autêntico não está mais presente.

“A Voz” (capítulo IV), permite uma autoafecção imediata da qual nem o olho nem o dedo são capazes. Ela preenche a necessidade de uma interioridade não perturbada pela exterioridade. O privilégio dado ao olho entre os gregos decorreria, talvez, de que tivessem conhecido a idealidade, porém não a interioridade subjetiva. A *idea* platônica, dentro da história do ser, já recai no esquecimento do ser, uma vez que visa a determinar a objetualidade. O logocentrismo desvaloriza a *phoné* e Heidegger procura provar a primazia do olho na metafísica sem atribuir, no entanto, maior valor ao ouvido do que ao olho (o ouvido do impessoal seria tão inautêntico e voraz quanto o olho, ouvindo demais, deixando de ouvir a si mesmo e restando “aturdido” pelo barulho (p. 123). Em *Ser e tempo* o órgão que vê ouvindo e ouve vendo se chamará *coração*.

A tonalidade afetiva fundamental da voz não irrompe em nenhum referente intramundano. A voz não se concretiza em “algo”. A voz eclode da interioridade do ser-aí como um chamador sagrado que rompe a esfera do ouvir-se-a-si-mesmo-falar narcisista. Em *Ser e tempo*, a voz é constitutiva da interioridade do ser-aí e de certa forma ele se dobra na voz que se propaga, permitindo a ocorrência de um “toque-de-si-mesmo” (p. 119). O ser-aí ouve a sua própria voz no que parecia ser a “voz estranha”. Ela não exprime um sentido, mas parece se esgotar em uma vetorialidade pura, uma “impulsão” do ser-aí para a pura facticidade (p. 124) que não implica ganho “ideal” ou dialético e tampouco conceitua o nu “fato de que”. É por meio da angústia que *priva o ser-aí de sua voz* que a rede de referência se rasga e o rasgo faz irromper a nua facticidade no ser-aí, no “nada” esvaziado de referência intramundana, a voz se anuncia não como discurso – não há significado nem significante – ela se anuncia como um *assalto sintonizador* (p. 126). Mas de que maneira o ser tem voz? “Diferentemente da palavra da poesia, o dizer do pensamento é sem imagem” (p. 131). “Palavras são poços que o dizer escava, (...) devem ser continuamente encontrados e cavados de novo” (p. 130). A palavra não pertence ao reino não-sensível e o poço designa – de maneira não-metafórica – o “terroso da linguagem” (p. 132).

Quanto à palavra escrita, “todo pensador que escreve é um ‘refugiado’, um pensador no exílio” (p. 136) que busca uma formulação cuidadosa mas sacrifica o dinamismo e arrisca um tagarelar que sufoca o grito capaz de manter a marcha do pensamento. A relação de Heidegger com a escrita é ambivalente e ele parece postular uma presença pura que é posta em perigo pelo escrever (p. 143) e que deve recair na “literatura”. “A essência do dizer não consiste na fonação, mas na voz no sentido da instância que afina silenciosamente, que acena e traz a si mesma a essência do ser humano, trazendo-a, propriamente, para lhe dar acolhida em sua determinação com caráter de destino: ser, à sua maneira, o aí; isto é, a clareira extática do ser” (p. 150).

Han afirma finalmente que o “‘ouvido interior’ sem tímpano” (p. 161) de Heidegger se rende a uma voz inaudita, a “monstruosa ‘voz do povo’”, que “‘poucos’ são capazes de ouvir”. Han termina por questionar se não há em Heidegger uma falta de paciência para ouvir ao redor e se não deveria depositar mais confiança no tímpano como órgão da justiça.

No capítulo V, “A tonalidade afetiva das imagens”, Han inicia por abordar a conexão da mão com o dom e com o pensamento. “A mão de Heidegger é o prolongamento do coração como órgão receptor do dom, a mão toma no coração o dom” e “Todo trabalho da mão repousa no pensamento” (p. 164). Tanto o signo, que é desenhado pela mão porque o homem também é signo (um vazio preenchido de significados), quanto a síntese são trabalhos manuais, mas Han remete ao pensamento de Adorno como contraste para destacar que a “identidade misteriosa” de Heidegger não trata de metáfora ou de metafísica.

Para Adorno, o momento aurático da arte deriva da lembrança da mão que deu a forma à figura, consistindo em um conteúdo objetivo da expressão da obra de arte em que o espectador se aliena em experiência estética, *tornando-se* a obra de arte (p. 169). É um sentimento objetual e não se trata de sentimento subjetivo *nem de tonalidade afetiva*, que seria, para Adorno, “um termo do sentimentalismo estético, que é cego para a objetividade” (p. 172).

Heidegger, por sua vez, dá pouca importância à análise imanente à obra (que para ele seria estética, portanto, metafísica). A “identidade misteriosa” não é a questão e ela segue sendo um mistério. A “voz do silêncio” que emana da obra de arte é um “sintonizar enquanto um albergar da quaternidade, o qual junta e anima, simplifica e desdobra, expropria e apropria” (p. 174). Existe um vínculo interno entre composição e sintonização, e a tonalidade afetiva de uma pintura é a expressão objetiva de uma composição que faz falar os elementos individuais: “a transformação do múltiplo na simplicidade é aquele fazer ausentar-se, pelo qual o simples se apresenta” (p. 175) em certa homologia estrutural entre a obra de arte e o mundo, que salienta o verdadeiro em uma obra de arte como correspondente à simplicidade do mundo. “O esvaziamento ou abismamento designa o traço principal da criação artística”, peculiar ausência que seria o elemento da verdade cintilando na tonalidade afetiva, sendo o múltiplo esvaziado em um abismo que é harmonizado ou estruturado, “transformando” o abismamento. Não se trata de um fenômeno subjetivo, mas de um “objetivo acontecer da verdade” (p. 177).

Han finaliza por ressaltar que há “nichos e sedimentos” metafísicos em Heidegger, assim como ambivalência (p. 179). Sua desconfiança em relação à escrita, seu discurso sobre a origem, pureza e fonte “remetem a resíduos metafísicos” e “o ‘espírito’ da metafísica não é completamente exorcizado em Heidegger” mas “retorna sob uma nova roupagem” vagando como um fantasma entre metafísica e não-metafísica (p. 181).

No Capítulo VI, Han aborda o arrepio como rastro do divino, iniciando com uma citação de Silesius feita por Heidegger: “o toque de alaúde de Deus”. “Um coração quieto no fundo de Deus, como ele quer,/ É tocado com gosto por ele: é seu toque de alaúde” (p. 182).

Heidegger substitui o *calcular*, da contabilidade do mundo, pelo *tocar*, situando Deus fora da economia. Deus não é construtor de casas nem proprietário ou administrador, mas ele adentra como hóspede uma casa construída para receber o divino. A abertura dessa casa não deve ser “economicamente controlável” (p. 186) e o Ser não é o lugar onde Deus está em casa, mas um exílio, um ser como *entre*, de que o deus precisa para se mostrar (p. 191).

O Deus kantiano é, por sua vez, conseqüente ao conceito de razão e um pensamento dado a afetos que criam paradoxos é incapaz de apreender Deus ou de ter um conceito de Deus. Hegel também combate a ideia de religião fundamentada no sentimento porque esse seria o “sentimento de sua dependência, e assim o cão seria o melhor cristão”. O arrepio seria de origem animal para Hegel e o sentimento, apenas o subjetivo (p. 213). Deus está essencialmente no pensamento (p. 214) e a formação do pensamento purifica o coração e o supera em favor do universal, abrindo espaço para um estado de ânimo fixo, que seria a permanência do sentimento religioso em um coração que já é mais do que sentimento (p. 215).

Han recorre a R. Otto para destacar o elemento irracional de Deus e sua relação com o misticismo, que contrapõe o objeto numinoso como o “completamente diferente” até o limite de opô-lo como “nada” ao próprio “ser” ou “ente” (p. 211). Mas esse “nada” não é algo que se reduz a uma negatividade (“não-ser”) ou à esterilidade. Se não é possível assinalá-lo, se é aquilo que é diferente e oposto a tudo que pode ser pensado, o é sem que se deixe perder de vista a *qualidade positiva* que há nesse *completamente diferente*.

Para Lévinas, o divino se fecha para a consciência sem estremecimento que busca abarcar a totalidade: “o ‘in’ do infinito designa ‘a profundidade da afeição’ ‘sem apreensão e conceituação’” (p. 200). Da mesma forma, para Heidegger, o deus permanece indeterminado e tudo que é nomeado é a tonalidade afetiva básica da contenção “que apenas ruma, e que se sintoniza com a recusa do deus em aparecer” (p. 203). A tonalidade afetiva fundamental da *contenção* espera a incidência do evento, suporta a simultaneidade da presença e da ausência, formando o “‘centro afinador do terror e do medo’, no qual o ‘ser-ai se sintoniza com o silêncio da passagem do último deus’” (p. 204). Contenção, silêncio, descrição, pressentimento e busca marcam a perseverança no crescimento oculto e na expectativa dos “futuros”, dos pensadores de

longo fôlego, que receberão o “aceno e investida do distanciamento e da aproximação do último deus” (p. 205).

Han afirma, no capítulo VII (“A órbita excêntrica”), que Heidegger insere certa dialética do começo na história do ser: “O começo, para consolidar seu fundamento, inscreve uma distância em relação a si mesmo” (p. 221). A *excentricidade do ser* nasce desse paradoxo do começo, em que – no começo – o começo não começa com o começo. O começo está preso ao começado e só no segundo começo o começo é experimentado como começo, sendo o segundo começo a verdade do primeiro, acolhendo-o em si e o superando. Há o primeiro começo e somente no segundo começo ele *recorda*, e assim desperta para si mesmo.

Dessa forma, progressão e retorno são separados por uma ruptura na história do ser que exige um “salto”. Han exemplifica a história do primeiro começo com a metafísica, que volta as costas ao ser como um necessário movimento de retirada do começo e que vai produzir seus primeiros frutos, atrás dos quais o começo esconde a si mesmo (p. 224). “A metafísica é um arquivo do ser, no qual suas ‘palavras’ são preservadas, mas no qual o ser não se mostra a si mesmo” (p. 227). Destaquemos que aquela certa dialética não mais persiste e o passo da história do ser não é definido por ela, sendo imprevisível (p. 224) e “sua progressão é caracterizada por uma distância crescente do ser” até o ponto de ruptura em que o ser como vontade é quebrado e o mundo forçado ao colapso. A transição para o outro começo faz o trabalho arqueológico de procurar nos remanescentes aquilo que vai além dele (procurar o não-escrito no escrito, etc). Heidegger faz uma genealogia não-dialética do discurso metafísico, de seu “cunho epocal”, traço tonal afetivo que ultrapassa as cabeças e de seu ponto cego, que cria as descontinuidades da história.

Descartes representa o exemplo em que a dúvida se torna a “tonalidade afetiva em que vibra a sintonização com o *ens certum*, com o ente na certeza” (p. 234) “e assim a essência do homem entra pela primeira vez no reino da subjetividade” (p. 235).

Em VII.1, “A respiração sustida”, Han debate diversas interpretações de filósofos sobre o espanto para concluir que em Heidegger o espanto não está em casa no primeiro começo (p. 249), e que o espanto devolve ao mundo “sua diversidade caleidoscópica”, invertendo a soberania em receptividade e escancarando o sujeito. Com Lévinas e o sentido do sublime do pós-modernismo, Han reforça a posição contra o “traço deficitário” do espanto aristotélico, ressaltando que o espanto não acompanha emocionalmente o que deve ser pensado, mas sim que *dá a pensar*, impondo o “silêncio ao sujeito e ao seu trabalho de síntese” (p. 252).

Em VII.2, (“Jogo final”) Han retoma os “começos” e como o fim do primeiro começo está ladeado por tonalidades afetivas que dispõem ao salto e ajudam a saltar ao outro começo. Heidegger afirma que a tonalidade afetiva fundamental do primeiro começo é o espanto, mas não nomeia a tonalidade afetiva do *outro começo* (e a coisa não existe fora da ausência do nome). Ao que parece, segundo Han, em 1965 Heidegger ainda não havia encontrado a tonalidade afetiva fundamental capaz de sintonizar o terror, a angústia, o recato, o comedimento ou a serenidade: o jogo final ainda não fora decidido e o outro pensar permanece indeterminado e não sintonizado (p. 256).

Em VII.2.1, Han aborda a “Angústia ou terror”. “O mundo do logocentrismo é o mundo economicamente emoldurado. Mas, onde a moldura ameaça ruir, surge a angústia” (p. 258). Han recorre a Bataille para mostrar que o sistema de Hegel visa a anular o abismo sinistro com seus andaimes conceituais e, tal como uma aranha na teia, residir em posição de poder onisciente e imperturbado no universo abstrato do conceito. Descartes também buscava esse asseguramento. Heidegger, por sua vez, critica o rebaixamento que Kant faz da imaginação em favor do entendimento como uma repressão e um “recuo assustado” diante do abismo. Heidegger encoraja ao salto que abandona todo o familiar em favor do “mistério” (p. 267), embora em Ser e tempo a angústia ainda só se revele um *principium individuationis* que escolhe, ganha e apanha a si mesmo. Em *O que é a metafísica* esse ser-aí abre-se à amplitude que não é o outro de si mesmo. “O horror é a tonalidade afetiva fundamental da ‘experiência’ do ser” e Heidegger espera que o pensamento faça o trabalho acrobático de “permanecer sem suporte no desprotegido” (p. 276).

Em VII.2.2, Han trata do “Recato”. Ele distingue o coração de Heidegger do “coração aventureiro” da metafísica, que não conhece temor e se configura na economia da representação e na vontade de poder. O paradigma metafísico da “luz” deve ser substituído pelo da “clareira” para que tudo não se coagule em “imagem”, para que o inicial não escape a essa retenção inerente ao trabalho metafísico e seja classificado como imbecil e estúpido ser ou acontecimento. O recato conduz o pensamento à clareira, lugar de luz e escuridão, velamento e desvelamento, proximidade e distância, onde o pensamento se contém em uma “inclinação a”, que se mantém distante, renunciando ao gigantesco, ao consumível, ao calculável, ao transporte metafórico. O recato é saber que a origem “não pode ser experimentada de maneira imediata” (p. 287). O representável e o vivenciável são economias de maquinação para avançar à posição hierárquica superior do ser. “O recato é ‘permitir ao ser essencializar-se’” (p. 301) para recunhar o ser.

Em VII.2.3 Han aborda a “Espera ou contenção”. Essa espera deixa em aberto o esperado mas não é apenas *ausência*, é sintonizada. “A estada nesse entre é a espera” (p. 306). “A espera se volta contra a violência da consciência” e nela o pensamento se aquieta em um “dentro distinto” (p. 316) que, segundo Han, caminha precipitadamente para o “aberto” levando a uma negligência para com o “particular” (p. 317). “O amor ao distinto concreto não se daria bem com aquela hipermetropia do coração de Heidegger” (p. 319).

Em VIII, Han trata da “Dor”. A dor surge da impossibilidade da *superção* da diferença e da finitude, é “o traço básico, a tonalidade afetiva fundamental da mortalidade” (p. 329). Para Heidegger, o homem, enquanto histórico, está destinado a preservar a verdade do ser e a proteger a linguagem como um dom que não recaia na economia. Nesse sentido, a dor baseia-se na renúncia à própria economia. “Na dor, o pensar se concentra naquilo que dá a pensar, em um fora que não pode ser apropriado pelo sujeito” (p. 327), sofrendo uma paixão pelo distinto indisponível (p. 328) e aprendendo *de cor* o exterior. “A dor dá a pensar. Pensar seria, portanto, o dom da dor” (p. 331). Mas esta não é a dor comum, física. A essência da dor permanece oculta,

revelando-se apenas “a fenda em que se inscreve o traçado da quaternidade do mundo” (p. 332).

Em VIII. 1 (“Dialética da dor”), Han inicia o exame da Dor através da dialética. “A experiência [...] é, em sua essência, dor” (p. 347) e o principal traço da experiência dialética é a dor. “O arrancamento para fora é a morte da consciência natural” (p. 345) que – após esse sacrifício – ressuscita para si mesma. Essa repetição constante de morte e ressurreição, essa progressão rumo a si mesma através da laceração e da tribulação é uma dor constante que deve ser assumida como arrebatamento irresistível para fora de si rumo à agonia do ser. A dor é que revela a diferença entre o ser e o ente, o diferenciar-se inquieto que mantém a vitalidade do espírito na “alma dialética” que se mantém na contradição (p. 349), emoldurando os diferentes, impedindo sua dispersão, referindo-os ao Um. Em Hegel, isso se dá como “a circulação infinita do idêntico que atravessa a negatividade” (p. 351), como que tracionado por uma besta dialética que arrasta consigo a massa do que foi negado: “um asno da afirmação infinita” (p. 354).

VIII.2. Em “Dor e inter-cisão”, Han trata do velamento da diferença, ocultação inscrita na própria diferença. O trabalho arqueológico (como “memorização”, p. 357) que tenta expor a estrutura da essência da metafísica descobre no paradoxo do nomear a presença obstinada da metafísica na linguagem. Isso se percebe quando discernimos o que é relação do que é diferença, sem rebaixar esta a um produto do nosso entendimento: “A diferença acontece, separa e relaciona antes de qualquer separação e relação como atividade do entendimento” (p. 360) e portanto não pode ser subordinada ao entendimento. No trânsito do ser para o ente, o termo “ente” não está presente antes da transição e o ser tampouco abandona seu lugar para abordar o ente. Não há dois termos separados e o aí e o modo do ente são definidos apenas nessa transição que se dá de fato sem nenhuma transição ou movimento de um termo para o outro. Essa inter-cisão mantém o diferido no mesmo plano e os termos surgem apenas na tensão, que Heidegger chama de “resolução” (p. 364). “O relacionamento é uma *delicada* gravitação de coesão, que é mais antiga que a parte; somente na junção a parte desperta para si mesma e alcança sua *riqueza*” (p. 370). Aí está situada a dor, no entre, nesse espaço ambíguo, intermediário abismal, não-delineável, mas cuja gravitação de relação interioriza o mundo e a coisa numa intimidade desperta da dilaceração no rasgo que resolve o separar e o contrair, em tensão tenaz a partir do centro que não permite a dissolução da tensão: a “soleira” (p. 372) dura da resolução do entre, petrificada pela dor. “A dor é a juntura do rasgo”³ (p. 373). Mas a formação do entre não envolve dois, mas quatro termos⁴.

Em VIII.3, “Luto e trabalho de luto”, Han descreve o luto como a tonalidade afetiva fundamental da mortalidade (p. 385), no sentido de ser capaz da morte como morte, como assunção da finitude. O círculo dialético de Hegel transforma

³ Não referido explicitamente por Han, a expressão é aduzida por Heidegger a partir de um poema de Georg Trakl, “*Ein Winterabend*”, em *A caminho da linguagem*.

⁴ Han se refere algumas vezes à quaternidade em Heidegger, deixando subentendido o seu sentido, ou seja, de uma integração entre céu, terra, divinos e mortais.

“heteroafeição em autoafeição, heteronomia em autonomia”, dor em prazer de “autofelação” (p. 386-387). Esse “trabalho de luto”, “fazer o luto trabalhar”, é um traço básico da metafísica e do logocentrismo, encerrando o sujeito inevitavelmente no narcisismo que, em Kant, aparece como uma “purificação profunda” (p. 388) que quer se concluir como um sujeito sem tristeza (p. 394). Em contrapartida, para Lyotard, o sentimento é capaz de perceber o dom e é “a recepção imediata do que é dado” (p. 400) e somente essa submissão ao acontecimento desperta a alma da anestesia e a salva da ameaça da cegueira. Esse jogo “aí-desaparição” não pode ser representado (p. 402). A *différance* de Derrida também não se curva sobre si mesma até se transformar em autorreferência (p. 417) e impede a dialética que “mata a morte e devora o distinto”, mas é multiplicidade que carece do Um. Já o luto de Heidegger gira em torno do Um, “pois este (o luto) move todas as pequenas e múltiplas coisas para o indiferente e se mantém apenas na intangibilidade do um” (p. 426). Há essa procissão fúnebre que percorre a totalidade, formando e preenchendo o mundo e que tem a melancolia como estado de espírito correspondente à dor (p. 431). Esse luto também difere do luto freudiano pois ele *forma o mundo* (não é “mórbido”/negativo) e não é sublimação. É “um pensar na consciência que se libertou do irresolúvel” (p.437).

Em VIII.4, “O resto cantável”, Han afirma que Heidegger conecta dor, linguagem e finitude em “*Para que poetas?*”, cabendo assim questionar até que ponto a dor é constitutiva da linguagem e se esta pode elucidar o “mistério da dor” através da diferença inscrita na linguagem. “O ‘lugar aberto’ constitutivo da linguagem não pode ser marcado pelo que é dito” (p. 439). A sintonização afetiva liberta o dito em um espaço que não se esgota nunca no dito, assim como o “é”, a facticidade, “dá-se” e consiste num dom prévio que dá significados e o “vazio fervilhante” fala infinitamente mais que o falado ou o dito (p. 452). Em “*A caminho da linguagem*” Heidegger afirma que “do lugar da poesia emerge a onda que cada vez move o dizer como um dizer poético”. O manancial da onda movedora abriga a essência velada de onde provém o ritmo para a representação metafísico-estética (p. 444). Mas a faculdade da linguagem é marcada pela necessidade de quebrar o silêncio e da própria dor do quebramento da linguagem: a linguagem é a finitude. “A dor não é sofrimento pela impossibilidade do falar, mas é a própria possibilidade do falar autêntico” (p. 454), isto é, o pensamento só se acalmaria se “se tornasse incapaz de dizer o que deve permanecer não dito. Tal incapacidade traria o pensamento perante seu assunto” (p. 453).

No nono e último capítulo, “As batidas do coração para o todo”, Han afirma que o coração de Heidegger bate pela totalidade desde o início. Esse todo não deve ser levemente acusado de metafísico pois o todo heideggeriano é um conceito relacional e também não é o idêntico ou uma justaposição do diferente: “O todo não deve ser pensando em termos de totalidade, mas em termos de tonalidade”. Ele representa uma estrutura sem vínculo dialético, mantido coeso pela “gravitação da nota tônica, ou da tonalidade afetiva fundamental” (p. 458). Esse todo não é um lugar de origem ou nascimento, mas uma morada, um lugar de residência que não tolera qualquer contabilidade sob pena de desencantamento da “magia do mundo harmonizador” (p. 459). Han critica uma certa pobreza e indiferenciação na dobra

heideggeriana da multiplicidade em unidade ou totalidade. Para ele, a “inter-cisão” ou “conflito” abarca apenas alguns termos do “aro do anel” do mundo que seriam “principalmente, de terra e céu, coisa e mundo, Deus e homem, ou luz e trevas” (p. 460). Esse mundo seria intacto, são, pacífico e paisagístico, seria visto da moldura da janela de uma casa cheia de harmonia. Han conclui que “o mundo campestre-paisagístico de Heidegger é, em certos aspectos, tão pobre e problemático quanto o mundo da metafísica” embora ateste que “Heidegger via um outro mundo, peculiarmente diferente dos mundos da metafísica”, não obstante seu pensamento também possua traços metafísicos (p. 461). No campo dos discursos, Heidegger empreende uma marcha metafísica, tornando-se mais metafísico à medida que fala de superação da metafísica ou da história do ser. Heidegger, assim, duplicaria a metafísica quando faz sua metanarrativa da história do ser, mas suas reflexões sobre o mesmo, o dar, ou o acontecimento apropriador tem traços não-metafísicos que o colocam como um pensador de transição cujo “coração bate entre a metafísica e a não metafísica” (p. 462). Han prossegue afirmando que Heidegger não lida bem com a pluralidade e os jogos de discursos e que, para ele, estes seriam um fenômeno ôntico que não afeta a “essência da linguagem”. Han destaca, finalmente, que há uma aporia inerente ao fundo do coração. Se por um lado “a voz única ergue um monopólio do coração”, por outro lado “toda voz é, no fundo, solitária” e transforma o fundo em abismo. “A voz surge do fundo quase místico da tonalidade afetiva. Essa voz sem fundamento seduz o coração para um desejo ou para uma violência que faz a aporia passar como um *a priori*” (p. 466).

176

Submetido: 25 de julho de 2024

Aceito: 17 de agosto de 2024

RESENHA

HAN, Byung-Chul. O coração de Heidegger