
Do tempo vazio do trabalho ao tempo livre do jogo: possibilidades de se pensar o tédio em Eugen Fink

From the empty time of work to the free time of the play: possibilities of thinking about boredom in Eugen Fink

DOI: 10.12957/ek.2021.58333

Jéfferson Luiz S. da Silva¹

Universidade Federal do Paraná
jeffersonschafranskiwb@yahoo.com.br

Thiago Pelogia²

Universidade Estadual de Londrina
thpelogia@gmail.com

RESUMO

A partir da discussão suscitada por Heidegger em que o tédio aparece como fenômeno ligado à experiência do ser no tempo em três níveis distintos, passamos a uma reflexão a partir da antropologia filosófica finkiana, buscando pensar o tempo livre para além da cotidianidade e do tempo livre do trabalho. Assim, este trabalho tem como preocupação apresentar e discutir o papel do tédio como fenômeno existencial, a partir da fenomenologia antropológica proposta por Eugen Fink, tomando o homem a partir de uma concepção fenomenológica do ser. Sendo assim, Fink se propõe construir uma figura de homem voltada para uma compreensão de homem que se fundamenta na concepção de fenômeno, enquanto aquilo que aparece: existência que se mostra a si mesma, que se revela. Fundamentado nessa proposta, temos como pretensão discutir o tédio como fenômeno existencial baseando-se na concepção fenomenológica de Eugen Fink. Tal proposta se estrutura naquilo que Fink identifica como fenômenos fundamentais da existência humana – a saber, são cinco: jogo, trabalho, amor, luta e morte. Fazendo uso de dois de seus fenômenos fundamentais, jogo e trabalho, buscamos

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2018). Atualmente é professor - Secretaria de Educação do Estado do Paraná.

² Cursa doutorado em Filosofia no PPGFIL da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Professor colaborador do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná.

pensar o papel ocupado pelo tédio em relação a esses fenômenos. Nesse sentido, esse trabalho se preocupa em construir um argumento que apresente o tédio como fenômeno que tem um papel de elo, de passagem, entre estes dois fenômenos fundamentais, por meio de uma sintomatologia do tédio, construída a partir das considerações finkianas acerca do tempo, do trabalho e do jogo.

Palavras-chave: Tédio. Trabalho. Jogo. Antropologia Filosófica. Sintomatologia.

ABSTRACT

From the discussion evoked by Heidegger, where the boredom appears as a phenomenon attached to the experience of being in the time in three distinct levels, we move on to a reflection from the finkian philosophical anthropology, trying to think the free time beyond the daily life and beyond the work free time. So, this paper is concerned with presenting and discussing the role of boredom as an existential phenomenon, based on the anthropological phenomenology proposed by Eugen Fink, taking the man from a phenomenological conception of the being. Thus, Fink proposes to build a figure of man focused on an understanding of man that is based on the concept of phenomenon, as what appears: existence that shows itself to own self, that reveals itself. Based on this proposal, we aim to discuss boredom as an existential phenomenon based on Eugen Fink's phenomenological conception. Such proposal is structured in what Fink identifies as fundamental phenomena of human existence - namely, there are five: play, work, love, ruling and death. Making use of two of his fundamental phenomena, play and work, we looked to think about the role of the boredom in relation to these phenomena. In this sense, this work is concerned with constructing an argument that presents the boredom as a phenomenon that has a role as a link, a passage, between these two fundamental phenomena, through a symptomatology of boredom, built from the finkian considerations about time, work and play.

Keywords: Boredom. Work. Play. Philosophical Anthropology. Symptomatology.

Introdução

Pensar e discutir o homem tem sido uma tarefa da filosofia ao longo de sua existência desde os primeiros pensadores na Grécia antiga, no período pré-socrático, até os dias atuais – atividade essa que sofrera influências dos distintos períodos históricos, sem nunca, porém, perder de vista a discussão sobre o ser humano e sobre o mundo em que habita. Enquanto provocação, a reflexão filosófica produziu diversas concepções acerca do humano, concepções essas que, embora distintas, não podem em geral ser destacadas de suas próprias origens, isto é, de uma necessidade, um *thauma*, um certo ímpeto pelo sentido. Assim, da antiguidade à contemporaneidade, pensar o ser humano e o mundo de maneira mais profunda parece ter sido uma preocupação fundamental da filosofia.

Não parece ser diferente com a fenomenologia que, apesar dos caminhos distintos e bastante plurais que suas ramificações tomaram, a despeito de seu idealizador Edmund Husserl, também se colocou a pensar o homem, o mundo e a relação destes – seja pela via da investigação da consciência por meio da redução (*epokhé*) em Husserl, da analítica do *Dasein* e da afirmação da facticidade do mundo em Heidegger, seja da fenomenologia do corpo-mente em Merleau-Ponty. Se em Husserl o projeto é levar a cabo aquilo que Descartes apenas vislumbrara, fazendo da consciência o objetivo mesmo da reflexão filosófica, em seus rebentos a fenomenologia ganhou contornos bastante diversos, principalmente com o peso que a questão do mundo passa a ter em pensadores como Heidegger e Eugen Fink. E é nesse contexto, de uma atividade filosófica que coloque em questão o homem, o mundo e a relação destes que pode emergir uma reflexão acerca do fenômeno do tédio.

Diante da ampla gama de possíveis abordagens fenomenológicas, nosso recorte parte de considerações propostas pela fenomenologia heideggeriana e se dirige às ideias de Eugen Fink, na busca por pensar o problema do tédio a partir de uma legítima antropologia filosófica. Embora “incompatível com as orientações fenomenológicas, tanto de Husserl quanto de Heidegger (WEBER, 2018, p. 61)”, a proposta de Fink nos parece útil ao problema em questão, uma vez que, nos permite pensar o tédio a partir daquilo que o autor chamou de *fenômenos fundamentais da existência humana*.

O modo como Fink propõe sua antropologia filosófica direciona a compreensão de fenômeno segundo a noção de temporalidade ligada à ideia de facticidade, proposta já em Heidegger em relação à compreensão do existencial e do existenciário. Embora Fink acabe por discordar de Heidegger em muitos pontos daquilo que ele compreende por filosofia e, conseqüentemente, por fenomenologia, ele acaba por beber da fonte heideggeriana, cujos aspectos podem se notar em sua abordagem filosófica. Assim sendo, consideramos que, para se pensar o problema do tédio segundo a ideia dos fenômenos fundamentais finkianos, torna-se necessário uma discussão que considere certas proposições heideggerianas em relação ao mesmo problema, com vistas a esclarecer as distinções e proximidades entre o pensamento dos autores, bem como ensaiar novas possibilidades para se pensar o problema do tédio na antropologia filosófica finkiana.

Perguntar-se acerca do tédio, mesmo que a partir daquilo que é experienciado por nós no âmbito da vida cotidiana, implica considerar uma relação entre o fenômeno do tédio e o fenômeno do tempo. O humano, enquanto tal, dá testemunho dessa relação quando, ao dar-se conta do tédio, vivencia um estranhamento em relação ao tempo, uma espécie de deslocamento. A relação entre tédio e tempo aparece de modo muito enfático nas manifestações discursivas cotidianas e na arte em geral. No Brasil, a banda de Pop Rock *Biquini Cavadão* foi introduzida na indústria fonográfica por meio de uma canção intitulada *Tédio*, que levou o grupo ao reconhecimento nacional na década de 1980. A canção começa com os seguintes dizeres: “Sabe esses dias em que horas dizem nada? (BIQUINI CAVADÃO, 1985)”. De certo modo, em maior ou menor nível, a experiência do tédio é vivenciada pelo humano como uma espécie de torção na relação com o tempo.

Ao pensar a questão do tédio por meio de uma analítica do *Dasein*³, Heidegger apresentou a relação estreita entre esses dois fenômenos, de modo que a questão acerca do tédio deve, necessariamente, abarcar em si uma questão acerca do tempo, bem como uma análise de *como* o tempo se dá. Isso porque o tédio aparece em Heidegger como uma tonalidade afetiva (*Stimmung*), cuja especificidade é sua relação com o tempo. Ou

³ Além da obra heideggeriana, tem-se aqui como referência o modo como José Arthur Giannotti expõe o pensamento de Heidegger em oposição a Wittgenstein, dando peso à questão do sentido do ser – a nosso ver, fundamental para se pensar o problema do tédio. Cf. GIANNOTTI, J. A. *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

seja, o fenômeno do tédio está articulado diretamente com os modos de temporalização da temporalidade no *Dasein*, de modo que uma investigação acerca do tédio deve se constituir, em suma, como uma investigação acerca de um modo específico de temporalização da temporalidade no *Dasein*.

Entre a fenomenologia de Heidegger, em deslocamento à proposta originária husserliana, e a antropologia filosófica proposta por Fink, que opera apropriações, continuidades e rompimentos em relação a Husserl e Heidegger, há incompatibilidades irreconciliáveis, mas parece haver, também, aproximações interessantes e pistas úteis para se pensar a questão que aqui se coloca. No curso ministrado por Fink em 1955, publicado postumamente em 1979 com o título *Fenômenos fundamentais da existência humana*, é possível perceber tais cisões, apropriações e aproximações que constituem, deveras, mais que um simples arcabouço de referências, mas um pensamento fenomenológico original. Pensamento esse cujo principal destaque se deve, ao nosso ver, à preocupação marcante em pensar o humano em sua coexistência, em sua atualidade como *ser-no-mundo*, um filosofar como atitude direcionada à existência, como tensão nevrálgica desta consigo mesma.⁴

Ao realizar uma investigação acerca da existência humana a partir daquilo que chamou de fenômenos fundamentais, Fink dá corpo a uma atitude filosófica fenomenológica. Atitude que se coloca a pensar a existência a partir dos momentos privilegiados em que a comoção pelo *assombro abissal* vem à tona, em que se dá o breve desvelar da existência, quando essa existência se abre a nós como num resplendor breve em meio às penumbras do cotidiano (FINK, 2011, p. 10). É nesse contexto que Fink irá pensar os fenômenos fundamentais como abertura; e é nesse contexto que localizaremos a possibilidade de se pensar a questão do tédio, mais particularmente na relação entre o fenômeno do trabalho e o fenômeno do jogo, naquilo que Fink chamou

⁴ Consideramos que as palavras que se seguem expressam bem essa atitude filosófica da fenomenologia finkiana, de modo que se faz necessário, a nosso ver, citá-las aqui, manifestando a potência de seu sentido: “Se perguntamos, então, pelas estruturas essenciais do homem, não nos guia nem o olhar a uma ipseidade que se sustenta em toda a mudança histórica, nem a ‘intuição-da-essência’ que prescinde do fático. Pelo contrário, devemos tentar conservar todos os enunciados acerca dos ‘fenômenos fundamentais’ de nossa existência [*Existenz*] numa interpretação da nossa *existência atual* [...] Filosofia é menos um saber douto que um modo de existir. Enquanto diz respeito à existência humana, seu pensar é sempre, também, um ‘transformar’. [...] Ela é, nada mais que, a relação mais aguda e tensa da existência consigo mesma, tendo somente em si a fonte de seu compreender e de sua interpretação” Cf. FINK, E. *Fenômenos fundamentais de la existencia humana. Revista Observaciones Filosóficas* (Libros y Recensiones), maio de 2011, p. 17-35.

de tempo livre.⁵ Assim, a possibilidade de se pensar o tédio em Fink também se encontra na articulação entre tédio e tempo, devendo se constituir, ao nosso ver, como uma abordagem que considere, em grande medida, a forma como ele pensou o tempo livre e o modo como esse tempo livre se relaciona com os fenômenos do trabalho e do jogo. É nesse âmbito de discussão que nos colocamos.

Seguindo esse caminho, este trabalho procurou pensar a questão do tédio a partir da filosofia de Eugen Fink em diálogo com a proposta de Heidegger. Na abordagem do pensamento de Heidegger, nos fixamos principalmente nas considerações sobre o tédio enquanto tonalidade afetiva de especificidade temporal presentes em *Ser e tempo* e em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Com relação ao pensamento de Fink, atemo-nos na análise das reflexões presentes no curso *Fenômenos fundamentais da existência humana* e recorreremos também a algumas ideias presentes no texto *O jogo como símbolo do mundo*.

Evitamos realizar citações ou remissões constantes aos textos dos filósofos aqui abordados. Isso se deve por um motivo geral: garantir a fluidez do texto a partir de uma estética menos procedimental e mais discursiva, garantindo assim uma alusão aos textos-base durante todo o trabalho, pressupondo-os sempre como ponto de partida, de modo a realizar citações ou menções diretas somente quando necessário, isto é, quando de fato a palavra do autor torna-se imprescindível.

Da relação entre tédio e tempo: Heidegger como ponto de partida

O *Dasein* é abertura. Essa abertura é o “aí”. Assim, ele é ser-em (*InSein*), ser-aberto, ek-sistência, ser-lançado, projetado. Aí se constitui a afetividade: abertura prévia para o mundo.⁶ Isto é, pela afetividade, a abertura do *Dasein* se dá como um *poder-ser-afetado*. A afetividade, enquanto estrutura ontológica do *Dasein*, dá-se onticamente nas tonalidades afetivas (*Stimmung*). No “aí”, o *Dasein* se encontra dado em uma tonalidade afetiva. Por isso a afetividade está na base do compreender e é anterior a qualquer articulação lógico-linguística conceitual: o compreender é, antes de tudo, afetivo, de

⁵ Nos *Fenômenos fundamentais*, encontramos duas menções diretas ao tédio: uma no §21 e outra no §24, os quais são dedicados ao fenômeno do jogo. Em ambos os casos, a menção ao tédio está relacionada ao tempo livre, como um tempo a ser preenchido pelo jogo na ânsia de evitar o aborrecimento próprio do tédio. Abordaremos isso na segunda seção de nosso texto.

⁶ Tratamos aqui, principalmente, do que está exposto nos parágrafos §29 e §30 de *Ser e tempo*.

modo que toda articulação conceitual posterior será marcada por uma tonalidade afetiva que se constitui como fundamento desse compreender. O *Dasein* sempre se abre afinado a uma tonalidade afetiva e não haveria a possibilidade de uma ausência desta, mesmo quando não a percebemos.⁷

Para Heidegger, a razão de uma tonalidade afetiva não está na coisa perante a qual estamos dispostos – tal como se poderia imaginar –, mas no próprio *Dasein*. No caso da tonalidade afetiva do medo, por exemplo, não é a coisa perante a qual estou que é temível por si mesma, mas é a tonalidade afetiva do medo que me faz vê-la *como* algo temível.⁸ A tonalidade afetiva que toma o *Dasein* conforma o olhar, faz ver *como*. De modo que as tonalidades afetivas não devem ser pensadas como meros fenômenos psíquicos, ou como fenômenos fugidios de segunda importância em relação ao pensar e ao agir. Para o filósofo alemão, as tonalidades afetivas são de primeira importância e estão na base do pensar e do agir, não sendo meros vividos da consciência. Embora uma tonalidade afetiva se manifeste no interior, em um singular, ela também se dá no exterior, não como ente factual, mas como *modo* (*Weise*) de disposição do *Dasein* comum, na coexistência. É assim que se dá com o tédio ao ser tomado como tonalidade afetiva no pensamento de Heidegger: ele se constitui como um modo específico de abertura do *Dasein* para o mundo. E essa especificidade, como assinalado anteriormente, é sua natureza temporal: não simplesmente o modo como o tédio afeta a nossa relação com o tempo, mas, de forma mais profunda, o próprio modo *como* o tempo se dá nessa abertura do *Dasein* ao ser marcada pela tonalidade afetiva do tédio.

Ao implicar uma reflexão sobre o tempo, nos deparamos com o movimento de rompimento que Heidegger opera em relação à tradição metafísica. Onde Heidegger

⁷ Heidegger chega a afirmar que essas são as mais fortes, justamente por não serem facilmente perceptíveis ali onde parece não haver qualquer tonalidade afetiva, onde há uma indeterminação. Uma tonalidade desse tipo é chamada tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*). Heidegger aborda a existência das tonalidades afetivas fundamentais no §40 de *Ser e tempo*, ao falar da angústia – recorda-se aqui que o tema da angústia é pela primeira vez abordado de maneira conceitual por Kierkegaard, ainda no século XIX, abordagem a partir da qual ensinará diversas reflexões sobre o tema, passando pela fenomenologia e pelo existencialismo. Cf. GARAVENTA, R. Søren Kierkegaard: uma fenomenologia da angústia. *Sacrilégens*. v.8, nº 1, p. 05-19, 2011, p. 6). Em Heidegger, as tonalidades afetivas fundamentais são responsáveis por operar um deslocamento, pois se constituem como aberturas privilegiadas do *Dasein* para si próprio. Ou seja, uma tonalidade afetiva fundamental é capaz de nos fazer perceber o mundo como *mundo* (fenômeno), deslocando-nos dele – enquanto *ser-no-mundo* –, voltando-nos para nós mesmos – enquanto *si-mesmo*. Ao criar uma não-familiaridade com a existência cotidiana, a tonalidade afetiva fundamental cria uma familiaridade do *Dasein* com *si-mesmo* de modo próprio – uma vez que a familiaridade com a existência cotidiana é um modo impróprio do *Dasein*.

⁸ Exemplo tomado por Heidegger no §30 de *Ser e tempo* para apresentar a estrutura da afetividade.

recusa as categorias estabelecidas acerca do tempo (passado, presente e futuro) enquanto cadeia temporal de sucessões de “agoras”, buscando pensar a temporalidade do *Dasein* como ter-sido (desde sempre lançado), presente (ser que se ocupa) e porvir (poder-vir-a-ser).

O tédio se manifesta em três níveis diferentes, de modo que cada um se dá em uma distinta temporalização da temporalidade. O primeiro nível do tédio é marcado por uma centralização no porvir, dando-se como *quanto-tempo-falta-para*. É quando estamos esperando algo e a única coisa que podemos fazer é esperar. Porém, não é a espera que constitui o tédio. Há casos em que esperamos sem, porém, entediarmo-nos – como quando nos ocupamos com um passatempo que, ao ser efetivo, permite-nos “esquecer” o tempo. O que é próprio do tédio está na experiência de tempo que temos durante uma espera. Isso se expressa no olhar constante para o relógio, momento revelador que expressa o fracasso do passatempo em sua função de nos fazer “esquecer” o tempo. Aquele que realmente se ocupa no passatempo não olha mais para o relógio. A insistência em olhar revela a experiência de um tempo que se manifesta lentamente, como tédio; um tempo que se mostra como tempo hesitante, como *quanto-tempo-falta-para*. É aí que se dá a chamada retenção (*Hingehaltenheit*) e a serenidade vazia (*Leergelassenheit*): o ser-entediado é um ser retido pelo tempo que hesita e se alonga, no interstício que precede o momento esperado; o ser-entediado é um ser que não se sente preenchido no estar-ocupado. Nessa experiência do tédio há uma coação do porvir, modo impróprio da temporalidade que distancia o *Dasein* do *si-mesmo*; e mesmo o presente, que não desaparece, mas apresenta-se na retenção, se dá de modo impróprio, uma vez que é um presente suspenso, coagido pelo porvir enquanto espera.

O segundo nível do tédio é mais profundo e originário que o primeiro, marcado agora não mais por uma coação do porvir sobre o presente, mas por um presente que se dá como estagnação que aborrece. Nesse entediar-se, “esquecemo-nos” do tempo, de modo que ele não nos aflige no sentido de querermos que ele passe logo na forma do *quanto-tempo-falta-para*; e também não buscamos nos ocupar das coisas, de modo que não há inquietude, mas apenas uma espécie de indolência (*Lässigkeit*). Ficamos presos em uma temporalização do tempo que se dá como um agora dilatado que não flui, um presente estagnado que não permite o desenrolar do tempo e a possibilidade da transição. Esse presente estagnado é uma temporalização estranha para nós que estamos

familiarizados com o tempo cotidiano do relógio que flui na sequência dos “agoras”, pois esse presente estagnado se apresenta para nós como um tempo desconhecido e indeterminado. Porém, geralmente não entendemos o porquê desse tédio, apesar de reconhecermos sua presença. Isso se dá porque a situação em que nos encontramos funciona como passatempo que acoberta as razões do estar entediado, pois acoberta a existência do tempo estagnado, dando aparência de fluidez onde há estagnação. Aqui a retenção e a serenidade vazia atingem um nível mais profundo.

Sendo a forma mais profunda do tédio, a terceira forma é impessoal, no sentido de que não se circunscreve a um algo pelo qual se entedia ou a um entediar-se que vem de si, enquanto ente em particular. É um tédio impessoal no sentido de que não é um eu ou um outro que se entedia, mas é um tédio que se dá no “aí”. Tal é sua impessoalidade, que se torna uma tarefa difícil dar-se conta de sua presença. Quanto mais profunda é uma tonalidade afetiva, mais difícil é o seu despertar, de modo que esta permaneça sorrateiramente adormecida, mas que, ao contrário de uma inércia, afina o *Dasein* em sua base. A dificuldade da percepção dessa forma de tédio aumenta, pois tendemos a confundi-lo com a primeira forma do tédio. O tédio profundo não é de ordem ôntica, mas ontológica. Daí sua dificuldade de percepção: ela não se dá em nível existencial, mas existenciário. Assim, essa terceira forma de tédio, o tédio profundo, é tomado como tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) que se encontra na base do *Dasein*, de modo mais originário. É a partir dessa forma de tédio que são possíveis as outras duas, como um fundamento na estrutura do *Dasein*, enquanto temporalidade que atravessa tudo e que, nesse nível, se torna entediante.

A serenidade vazia nesse tipo de tédio se dá no esvaziar do próprio *Dasein*, de modo que todo ente, sem qualquer distinção, torna-se indiferente. E assim também se tornam indiferentes o que é, o que foi e o que há de vir. Com isso, as três dimensões do tempo se dão de modo não articulado, como instantes (*Augenblick*). Um tempo para além do tempo como sucessão de “agoras”, para além do presente como estagnação. Um tempo *próprio* do *Dasein*. As coisas não deixam de existir, mas o que muda é o modo de temporalização, em que as três dimensões se dão em uma unidade não articulada. Desse modo o *Dasein* é retido em seu tempo próprio, o instante, que se constitui como o núcleo de possibilidades. O *Dasein*, enquanto possibilidade, enquanto *poder-ser*, encontra-se no tédio profundo, uma vez que, na indiferença em relação à

totalidade do ente, manifestam-se possibilidades não exploradas de um *poder-ser* autêntico. Em síntese, o tédio profundo se dá como abertura privilegiada do *Dasein* para *si-mesmo*.

A partir disso, percebe-se que o fenômeno do tédio, em seus diferentes níveis, se dá *como* alongamento do tempo em suas formas distintas de temporalização: o alongamento do tempo da espera, coagido pelo porvir que se dá na primeira forma de tédio, marcado pela tentativa do ocupar-se no passatempo como fuga; o alongamento promovido no presente estagnado, que se dá na segunda forma de tédio, marcado pela indolência; o alongamento que se dá como amplitude total no tempo próprio do *Dasein*, *como* instante, marcado pela possibilidade do *poder-ser* autêntico.

O tédio como sintoma e possibilidade

No §24 dos *Fenômenos fundamentais*, Fink (2011, p. 256) afirma que somente o jogo tem tempo livre. Tal afirmação se dá como introdução de uma discussão acerca do que significa algo como “tempo livre”, introdução essa que já traz em si a conclusão, de início, emblemática e provocativa: só no jogo há tempo livre. Busquemos desenvolver essa ideia a fim de entendermos melhor tal afirmação. O tempo livre é colocado, em sentido mais geral, em oposição ao tempo em que estamos ocupados. Por esse prisma, não há tempo livre quando o homem, como *ser-no-mundo*, se dá como *ser-ocupado*, de modo que o tempo assim se constitui como tempo negativo, isto é, como *tempo-que-sobra*. Esse ocupar-se que preenche o tempo se dá de forma bastante enfática no trabalho, fenômeno atualmente responsável pela ocupação de grande parte do tempo do homem. Fazendo-nos lembrar de Heidegger, Fink apresenta o homem atual como ser lançado na cotidianidade que se estrutura como mercado de trabalho no mundo da técnica. O tempo do trabalho é, assim, o tempo do ocupar-se com aquilo que é necessário – enquanto necessidades vitais para sobrevivência do homem, mas também enquanto necessidades secundárias e de luxo surgidas das transformações e complexificações que se deram no mundo da coexistência.⁹

⁹ No §14, Fink aborda esse duplo do trabalho, enquanto circunscrito às necessidades vitais incontornáveis e enquanto atividade que se dá para além da sobrevivência vital. Fink assinala a presença da força criadora do homem que se manifesta nessa segunda forma de trabalho, motivação que dá novo sentido ao trabalho, exercido como poder livre manifesto na criação. Porém, Fink também aborda as formas como

Pensar o tempo livre a partir dessa chave interpretativa, portanto, é pensá-lo como contraparte complementar do tempo laboral, que se define a princípio em uma relação inversamente proporcional à duração do tempo do trabalho: quanto mais se encurta o tempo do trabalho, mais se alarga o tempo livre, e vice-versa. Porém, ao se constituir negativamente na relação com o tempo laboral, esse tempo livre se dá tão somente como tempo *vazio*: um tempo do qual se dispõe pelo fato de não se precisar trabalhar, mas que também não está dado ao descanso (vital ao trabalho); um tempo que pode ser preenchido arbitrariamente por qualquer atividade (ou mesmo, inatividade).

Para Fink, é nesse tempo vazio que o tédio se manifesta, como uma negatividade do tempo laboral: “o tempo vazio mui facilmente se converte em tédio insípido, que tem que ser espantado e repellido (2011, p. 258)”. Nessa articulação com o tempo, particularmente aqui como tempo vazio, o fenômeno do tédio parece se dar como um sintoma que indica, ao mesmo tempo, a ausência do ocupar-se em relação às necessidades vitais incontornáveis e a ausência do ocupar-se em relação à força criadora. O tédio se dá, nesse aspecto, como a experiência de um tempo estéril. É nesse sentido que se coloca a afirmação introdutória, e já conclusiva, de que só o jogo tem tempo livre, uma vez que, o tempo livre do trabalho é, em suma, um tempo vazio: tempo do tédio, esse sintoma que indica a latência de um tempo negativo que se dá como ausência, e não como liberdade. O tempo vazio, do qual o tédio é sintoma, é, nesse sentido, um tempo coagido pelo tempo laboral, uma vez que se manifesta como espera, vácuo que aguarda ser novamente preenchido pela atividade do trabalho. Nesse interstício, o tempo se alonga em aborrecimento, em tédio insípido, que tem que, de alguma forma, ser espantado e repellido.

Tão logo deva ser repellido de algum modo, aborrecimento que é, dá-se em contrapartida ao tédio toda uma disposição de mundo em forma de mercado recreativo, marcado pela técnica moderna que busca preencher esse tempo vazio com *passatempo*. Em nosso contexto atual, as formas de espantar e repelir o tédio estão dadas de tal modo pelo mercado recreativo – como entretenimento, palavra terrivelmente contemporânea – que o tempo vazio é preenchido por empreendimentos cada vez mais grandiosos em forma de lazer, ou mesmo por meio de tecnologias que invadem nosso cotidiano mais particular, mas que só atestam, no fim das contas, a vacuidade desse tempo. Ao invés de

essa força criadora acaba desaparecendo em certos processos, reduzindo a força criadora à mera necessidade de mercado na era da técnica moderna. Não vamos, porém, nos aprofundar nisso.

conduzir ao tempo livre, tais mecanismos, por mais engenhosos que sejam – e mais exatamente, porque engenhosos – lançam o homem cada vez mais fundo em sua cotidianidade.

Dito de outro modo, o que se vê na antropologia filosófica finkiana desenvolvida nos *Fenômenos fundamentais* é a insistência na ideia de que todo esse mundo da recreação se constitui a partir do mundo do trabalho. Sendo esse mundo, fundamentalmente incapaz de fazer aparecer o tempo livre, uma vez que, a criação de tais mecanismos é tributária da própria negatividade que constitui esse duplo do tempo laboral. Assim, a estrutura desses mecanismos tem como fundamento a vacuidade, condição *sine qua non* para sua existência. Disso, consideramos que o mundo da recreação se apresenta como um *phármakon*, mas que, em sua forma de tratamento do tédio, age apenas sobre o efeito de uma causa, a qual não chega a tocar, pois não pode se propor a tal.

Os mecanismos de *passatempo* aprisionam o homem, assim, em uma parábola que se desenha quase aos moldes de um pêndulo de Schopenhauer, oscilando entre o tempo do trabalho e o tempo do tédio, entre o tempo da necessidade e criação e o tempo da espera, entre um tempo positivo e um tempo negativo – esse último, constantemente encoberto pelas recreações que, assim, ratificam tal estrutura. Porém, quando o tédio emerge, escapando das aparências criadas pelo lazer e pelo entretenimento, o tempo vazio se manifesta em sua forma mais originária, isto é, em sua esterilidade. Consideramos que, nesse momento em que o tédio é experimentado, abre-se a possibilidade de instauração, por meio do jogo, de um tempo livre no interior do tempo vazio.

É importante lembrar que, em Fink, o jogo não está submetido a outros fenômenos: de certo modo, o jogo é autárquico e atravessa diversos fenômenos da existência humana, podendo se dar em disposições bastante distintas. Tampouco o jogo requer a condição do tempo vazio e do tédio para se dar. Não se trata disso. Trata-se de considerar que o jogo, para Fink, é um fenômeno capaz de transformar o tempo vazio e estéril em um tempo livre e criador, para além da força criativa do trabalho e para além da oscilação entre a positividade laboral e a negatividade maquiada da espera. Seguem-se aqui as palavras de Fink, a partir das quais intentamos pensar essa passagem do tempo vazio ao tempo livre:

Quando temos, pois, tempo livre porque não devemos trabalhar, este lapso temporal, para além da necessidade de quietude e recreação, é estéril e pode ser preenchido com um conteúdo qualquer. De outro modo se dá quando dizemos que temos tempo livre enquanto jogamos. A liberdade do tempo agora não quer dizer 'vazio', mas uma atividade criadora, a saber, a atividade criativa de uma produção imaginária, que enquanto *apresentação do sentido* da existência, de certo modo, nos libera novamente das situações decisivas de nossa história vital. Tal liberdade certamente não é real nem verdadeira, não escapamos das consequências de nossas ações. [...], mas, no mundo lúdico imaginário, podermos ser novamente todo o ser que no mundo real irrevogavelmente malogramos (FINK, 2011, p. 258).

A partir dessa ideia, vislumbramos no fenômeno do tédio a possibilidade do aparecimento do tempo livre por meio do jogo, como apropriação desse interstício de aborrecimento; apropriação essa que promove uma torção na relação temporal entre o labor e a espera e, por meio dela, instaura um mundo lúdico que liberta o homem da coação do tempo do trabalho, transformando o tempo vazio e estéril em tempo livre do jogo. Sob esse aspecto do pensamento finkiano, o fenômeno do tédio não se constitui diretamente como abertura privilegiada para si mesmo – como se vê no tédio como tonalidade afetiva fundamental em Heidegger –, mas pode ser pensado como possibilidade para essa abertura, desde que entendido como possibilidade para o jogo.

Ao retomar a interpretação clássica de Platão acerca do jogo como mero espelho da realidade e criticar tal modelo interpretativo em *O jogo como símbolo do mundo*, Fink realiza uma interpretação que não limita o jogo a mero fenômeno de *aparência* e *mistificação*: o jogo, enquanto uma imagem-espelho, é, no fim das contas, janela (FINK, 2016, p. 97). No jogo, o ser humano é capaz de transcender a facticidade em que está lançado, jogando com o real e o irreal no irreal, ganhando uma existência fluida que suspende no imaginário lúdico tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que há de vir, abrindo-se como possibilidade incomensurável, como instante (FINK, 2016, p. 206-207). Ao instaurar o irreal no real, o que o jogo faz é produzir uma realidade intermediária. O mundo irreal do jogo, estruturado por suas próprias regras internas, não está condicionado a uma negatividade, isto é, a uma incapacidade de expressão da verdade, ou ainda a uma distorção ou inversão dessa verdade – não é isso que está posto na interpretação finkiana do jogo.

Para além do jogo platônico, que põe em questão a dualidade aparência-essência, o mundo instaurado pelo jogo é visto por Fink como a possibilidade de se alargar a potência de criação de sentido que há no homem, uma vez que, esse mundo permite que

o homem se perceba como criador de sentido. E é sob esse aspecto que o mundo do jogo finikiano não se iguala ao espelho platônico, pois ao arrancar o homem da cotidianidade, o jogo possibilita uma experiência de totalidade: “enquanto joga, o ser humano não está preso no domínio de sua interioridade psíquica, mas, extasiado, sai para além de si em um gesto cósmico, e interpreta o papel do mundo de uma maneira repleta de significado (FINK, 2016, p. 46)”. Ao dar-se não só como imagem-espelho, mas também como criação de um mundo lúdico próprio, o jogo coloca o homem diante do mundo, não mais percebido por meio da imersão na cotidianidade, mas em sua totalidade como jogo (o próprio jogo do mundo); e, no mesmo movimento, coloca o homem diante de si, percebendo-se como parte desse mundo-jogo. O jogo é, pois, símbolo do mundo:

O jogo humano tem significado de mundo, tem uma transparência cósmica – é uma das imagens de mundo da nossa existência finita. Enquanto joga, o ser humano não está preso no domínio de sua interioridade psíquica, mas ele, extasiado, sai para além de si em um gesto cósmico e interpreta o papel do mundo de uma maneira repleta de significado (FINK, 2016, p. 46).

É a partir da compreensão dessa potência do jogo como abertura que Fink apresenta que aqui se coloca o problema do tédio. Se percebido como sintoma da insistência de um tempo vazio coagido pelo tempo laboral, o fenômeno do tédio pode abrir-se como possibilidade para se efetuar uma torção na relação com o tempo e se instaurar um tempo livre. Porém, essa torção provocada no tempo vazio que se dá como tédio não deve ser reduzida a uma mera estratégia de preenchimento do tempo como *passatempo*, o que implicaria considerar o jogo como mero utensílio. Mais do que isso, o jogo é capaz de romper com o tempo vazio e fundar um tempo livre. Este é o significado mais originário do jogo que não deve ser omitido, segundo Fink, pois:

[...] a ação laboral em seu todo serve a uma finalidade que aponta para além e está articulada em um contexto de sentido mais amplo. A ação lúdica tem somente *finalidades imanentes*. Quando jogamos para alcançar outra coisa com o jogo, jogamos com a finalidade do fortalecimento corporal, da saúde, da formação bélica ou para evitar o tédio e espantar o tempo vazio de sentido. Então se esquece e se omite a significação própria do jogo (FINK, 2011, p. 226).

Nesse sentido, não intentamos pensar o jogo como mais um dos mecanismos utilizados para, simplesmente, repelir o tédio. Isso esvaziaria o jogo de sua significação própria, como assinalou Fink: uma vez que a ação lúdica tem somente finalidades

imanentes, tomá-la um meio para evitar o tédio seria sujeitá-la à mesma estrutura do tempo negativo, tornando-o novamente espera. Nosso intuito, ao contrário, é pensar o jogo como uma resposta ao tédio, mas que não se submeta à coação do tempo laboral. Assim, ao se dar como possibilidade do jogo, o tédio também se dá, não apenas como possibilidade de força criativa do trabalho, mas também como possibilidade de força criativa de sentido por meio do jogo. O deslocamento que a antropologia filosófica finkiana faz em relação à fenomenologia heideggeriana permite-nos colocar a questão do tédio nos termos da coexistência. A ideia do tédio como tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) que constitui o tempo próprio do *Dasein*, em Heidegger, é aqui substituída por Fink pela relação dos fenômenos fundamentais do trabalho e do jogo com o tempo. Ocorre que, embora não seja por si mesmo uma temporalização própria, como em Heidegger, o tédio pode ser pensado em Fink por meio da sintomatologia que aqui realizamos: se em Heidegger o tédio aparece como a possibilidade do *poder-ser* autêntico, em Fink o tédio também figura como possibilidade de um *poder-ser* livre por meio do lúdico no interior do mundo do jogo – que é, por sua vez, símbolo do mundo-jogo.

Considerações finais

Ao fim, evidencia-se a proposta de apresentação do fenômeno do tédio a partir de uma manifestação entre os fenômenos fundamentais, possível de ser pensada a partir das concepções fenomenológicas de Heidegger e, mais diretamente, de Fink. Ao entender o tédio como fenômeno que se mostra em sua relação com o tempo, preocupou-se primeiramente em apresentar tal experiência como tonalidade afetividade em Heidegger para, posteriormente, deslocar a problemática para a antropologia filosófica finkiana, em que o tédio aparece como fenômeno que se desvela no interior da relação entre dois outros dos fenômenos fundamentais – a saber, jogo e trabalho.

Desta forma, procurou-se pensar o tédio como possibilidade do jogo, um fenômeno que se mostra partindo do tempo vazio ao tempo livre que se apresenta entre o jogo e o trabalho, desenvolvendo-se como condição da existência, justamente porque é por este aparecer no tempo que ele se configura como um fenômeno fundamental. Destaca-se, pois, a relevância do tempo como condição para o mostrar-se do tédio,

porque é nesse desenrolar do tempo, nesse conflito interno que se instaura na relação entre tempo, mundo e homem que é possível passar de um tempo vazio e estéril, em que o tédio se manifesta, para um tempo livre e criativo para além do labor. Portanto, como tentativa de abordar uma compreensão fenomenológica de mundo, ou de existência, fez-se necessário abordar o papel do tempo.

Preocupados em pensar a importância de tal questão para a discussão fenomenológica da existência humana, que se manifesta como interstício entre dois fenômenos fundamentais, a proposição de uma sintomatologia nos permitiu conceber o tédio como fenômeno revelador do *Dasein* para *si-mesmo*, não somente a partir da noção de tonalidade afetiva fundamental em Heidegger, mas também por meio da antropologia filosófica finkiana. Assim, este artigo se direcionou no sentido de promover uma discussão sobre a significância e a potência do fenômeno do tédio na proposta de Eugen Fink. O deslocamento operado nos permitiu observar que, embora Fink pareça não ter se dedicado a tratar de modo mais aprofundado sobre a questão do tédio no curso *Fenômenos fundamentais*, ou mesmo não tenha dedicado maior atenção a essa problemática, colocando-a como questão menor, subsumida à discussão acerca do fenômeno fundamental do trabalho, é possível ver no tédio a possibilidade de um *poder-ser* – mesmo que de modo diverso ao que fez Heidegger – a partir da leitura sintomatológica que aqui se aplicou.

Conclui-se, por conseguinte, em uma reflexão que aqui se levanta ao apresentar o papel exercido pelo tédio enquanto fenômeno existencial em Fink: o fenômeno do tédio pode ser pensado para além de mera manifestação, como sintoma? Isto é, o fenômeno do tédio pode ser pensado como um fenômeno fundamental da existência humana, ao invés de ser limitado a um fenômeno de interstício entre o tempo vazio do trabalho e o tempo livre do jogo? Buscando salientar a importância que este fenômeno pode possuir a partir da corrente fenomenológica, em especial entre as concepções de Heidegger e Fink, abre-se a possibilidade de se aprofundar mais na problemática do tédio a partir da antropologia finkiana, a exemplo da importância dada por Heidegger a este fenômeno.

Referências bibliográficas

BIQUÍNI CAVADÃO. Tédio. In: *Cidades em Torrente*. Rio de Janeiro: Polydor Records, 1986, faixa 10, 2:55 min.

FINK, E. Fenómenos fundamentales de la existencia humana [extrato]. Trad. Cristóbal Holzapfel. In: *Revista Observaciones Filosóficas*, Libros y Recensiones, Madrid, nº 12, pp. 1-285, maio de 2011.

_____. *Play as symbol of the world*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

GARAVENTA, R. Søren Kierkegaard: uma fenomenologia da angústia. In: *Sacrilegens*. v.8, nº 1, pp. 05-19, 2011.

GIANNOTTI, J. A. *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Ser e tempo*. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

WEBER, J. F. Filosofia, existência e finitude: Eugen Fink e a legitimidade de uma antropologia filosófica. In: *Ekstasis*. Rio de Janeiro, v. 7, nº 1, pp. 56-69, 2018.

Recebido em: 15/03/2021 | Aprovado em: 29/06/2021

