

O abismo invoca o abismo: uma meditação sobre o pensar e o ser

The abyss invokes the abyss: a meditation on thinking and being

41

Prof. Dr. Marco Aurélio Fernandes

Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – UNB¹

RESUMO

O artigo não é sobre Heidegger, mas sobre a coisa do pensar, para a qual ele acenou. A meditação procura pensar o relacionamento entre o pensar e o ser tal como se dá na dimensão da facticidade e da existência do humano, que é, ele mesmo, um abismo. O pensar se mostra como espera do inesperado e como memória criativa. A espera do inesperado não é um adiar do pensar, mas sim uma insistência na serenidade da clareira do ser. A memória criativa é memória do porvir e concentração do pensamento que busca resgatar no pensado o impensado. O pensar do pensamento de até agora se erige como representação. A sua finitude, porém, testemunha o toque e o apelo do ser. O ser, no pensar de até agora, se deu como parousía, isto é, como advento à presença e como vigência atual, do presente. O traço fundamental do ser repousa no desencobrimento e na atualidade. O outro pensar, porém, que se dispõe ao outro princípio e à principialidade, é reivindicado, possibilitado e pro-vocado e conduzido ao seu próprio desde o abismo do mistério do ser.

PALAVRAS-CHAVE

Pensar; Ser; Abismo

¹ Email: maffernandes69@gmail.com

ABSTRACT

The article is not about Heidegger, but about the matter to be thought, to which he beckoned. This meditation seeks to think about the relationship between thinking and Being, as it occurs in the dimension of the facticity and existence of the human being, which is itself an abyss. Thinking proves to be the wait of the unexpected and the creative memory. The wait of the unexpected is not a postponement of thinking, but an insistence on the serenity of the clearing of Being. Creative memory is memory of the future and concentration of thought that seeks to rescue the thoughtless in thought. The thinking of the thought current so far stands as a representation. But its finitude bears witness to the touch and appeal of Being. The Being, in the thinking current so far, happened as a parousia, that is, as an advent to the presence and as the endure in the presence with the sense of actuality. The fundamental trait of Being lies in the discovery and the actuality. But the other thinking, which is disposed to the other principle and the originating power, is claimed, made possible, promoted and led to its own, from the abyss of the mystery of Being.

KEYWORDS

Thinking; Being; Abyss

INTRODUÇÃO

Abyssus abyssum invocat.
(SI 41/42, 8)²

Sic discitur sapientia, [...], cum abyssus abyssum invocat³.
(AGOSTINHO. *Ennarrationes in psalmos*, 41, n. 13).

Quando a sapiência é aprendida, diz Agostinho, o abismo invoca o abismo. Imediatamente, pensamos: o homem que aprende invoca o abismo da sapiência. Mas, pode ser que, para aprender o homem já tenha que ter sido tocado pelo amor da sapiência, e ter sido provocado à sua busca, e, deste modo, em certo sentido, tenha sido invocado, ele mesmo, pela sapiência. A sapiência que temos em mira, aqui, é o saber de experiência feito. É o saber que é o sabor da experiência do pensar e, portanto, do não-saber. Só sabe, isto é, só saboreia o gosto do pensar aquele que entregou-se à sua possibilidade.

² “O abismo invoca o abismo” (SI 41/42, 8).

³ “Assim se aprende a sapiência, [...], quando o abismo chama o abismo”.

Experiência é a viagem no caminho do ser. Uma viagem do ser para o ser. Na experiência do pensar todo o caminho nos conduz para aí onde já estamos. Estamos, mas não estamos. Estamos, pois já nos encontramos no círculo do ser. Não estamos, pois, de início e na maior parte das vezes, nós não nos apercebemos deste círculo. O fato de nosso ser aí no círculo do desvelamento do ser chama-se facticidade. O seu modo de ser se chama existência. Nossa meditação pressupõe uma redução fenomenológica, isto é, um retorno, a esta esfera da facticidade da existência. É aí que queremos assuntar o relacionamento de ser entre pensar e ser.

O que *significa* pensar? O que *é* pensar? O que *evoca* o pensar? Isto quer dizer: o que ele chama para a sua proximidade, para perto do seu aqui? O que *invoca* o pensar? Isto quer dizer duas coisas: o que ele, o pensar, chama para dentro de sua esfera? E: o que chama-o, a ele, o pensar, para dentro da sua esfera? Dito de outro modo: o que invoca o pensar, isto é, o que o pro-voca, o con-voca, o chama para si?

1. O PENSAR COMO ESPERA DO INESPERADO: INSISTÊNCIA NA SERENIDADE DA CLAREIRA DO SER

43

O que é pensar só se nos torna acessível se nós mesmos pensamos (cf. HEIDEGGER, 2001a, p. 111). O saber que sabe o que é pensar é um saber de experiência feito. Um saber de experiência feito é, por sua vez, um saber que é sentir, no sentido de saborear, de encontrar gosto em, de contentar-se com, de fruir. Por isso, Agostinho chama o saber do pensar de *sapientia* – de *sapere*, ter sabor de, ter gosto, saber. Para Agostinho, a *philosophia* é um *studium sapientiae*: um esforço, um empenho, um cuidado, um zelo, pela *sapientia* do pensar.

Pensar é, pois, uma experiência, que traz consigo sua sapiência, na medida em que ela, no avio e no envio de uma via, na aventura e na ventura de um caminho (viagem), deslancha, é bem sucedida, se per-faz, se con-suma, e, nesta con-sunção, frui da perfeita alegria da conquista de uma dádiva preciosa. A alegria do pensar é o contentamento da libertação para a liberdade da verdade. Embora o pensar aceda à riqueza essencial da liberdade da verdade, ele é sempre pobre, pouco; sua via é sempre angusta. Como diz o Riobaldo do *Grande Sertão: Veredas*: “Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhosinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer”. (ROSA, 1985).

Para que a beatitude do pensar seja alcançada, é preciso aprender. Aprender a pensar é aprender a libertar-se para liberdade da verdade. Esta aprendizagem “ninguém não ensina”. Em última instância essa aprendizagem não se dá por ensinamento. Por isso, não basta, para aprender a pensar, o interesse pela filosofia, a

ocupação afanosa com ela, a aplicação no estudo dos escritos dos grandes filósofos. O afã da erudição filosófica não nos garante que estamos empenhados no aprender a pensar. (HEIDEGGER, 2001a, p. 113). Sem pensar por nós mesmos, sem nos deixar aviar e enviar através de nosso “pobre caminhosinho”, para, aí, realizar as descobertas de nossa própria experiência, não há aprendizagem do pensar. E aqui vale a advertência: “*Wenige sind erfahren genug im Unterschied zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache*” (HEIDEGGER, 2000, p. 50) – “Poucos são experimentados o bastante na diferença entre um objeto erudito e uma coisa pensada”.

Quando nós nos envolvemos com o aprender a pensar, quando nos entregamos a esta tarefa, experimentamos quão difícil e rara é a capacidade de pensar. A *sapientia*, a capacidade do pensar, não é dada sem a ascese do estudo, isto é, sem exercício, sem um “corpo a corpo” com as exigências da aprendizagem. E sempre que nós nos pomos no corpo a corpo de uma aprendizagem real, nós experimentamos o hiato entre o nosso querer e o nosso poder. Queremos demais e podemos de menos. (HEIDEGGER, 2001a, p. 111). “Para pensar, não basta querer. É preciso aprender. E se aprende a pensar, esperando o inesperado. Nesta espera, a paciência é quase tudo”. (LEÃO, 1977, p. 1).

Se sem ascese não há aprendizagem do pensar, também não é a ascese que garante que esta aprendizagem se dê, aconteça. A propósito disso, convém recordar uma estória:

De certa feita, um jovem entrou para um mosteiro a fim de alcançar a libertação pelos rigores do claustro e pela disciplina da meditação. O mestre saiu para o pátio, apanhou um caco de telha e se pôs a esfregá-lo numa pedra de esmeril. Passou dias inteiros concentrado no esforço de esmerilar a argila. O recém-chegado se aproximou e indagou o que o monge pretendia com todo aquele trabalho. O monge respondeu que, raspando com todo o cuidado, ia transformar o caco de telha num espelho. O noviço retrucou: então, pode desistir. Caco de telha, por mais que se raspe, não vira espelho. O monge comentou apenas: pensei que você não sabia. Como não, disse o jovem. Todo mundo sabe que espelho é metal e não barro. O monge concluiu: libertação também não é esforço de meditação. (LEÃO, 1990, p. 21).

Nós, regidos pelo menor esforço, logo concluímos que, se toda a ascese e meditação não garante a iluminação e a libertação, então é melhor desistir. No pensar nós nos medimos não só com o difícil, como também como o impossível. E, no entanto, ater-se ao necessário e ao possível é o começo para se dispor ao impossível.

Pode ser que fazendo de boa vontade o necessário e o possível, o viável, nos seja dado o impossível, o inacessível.

Heráclito, um dos pensadores originários do ocidente, legou-nos esta indicação: “Se não se espera, não se encontrará o inesperado, sendo sem vias de encontro nem caminhos de acesso!” (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 1991, p. 62-63). Quiçá, a essência do esperar tem tudo a ver com a essência do pensar. O pensamento feito espera é a insistente serenidade para com o mundificar do mundo. (HEIDEGGER, 1995, p. 151). A espera do inesperado se exerce como serenidade. A serenidade é, aqui, serenidade para com o que nos vem ao e de encontro na paisagem. É obediência, isto é, ausculta e pertencimento, no relacionamento com a facticidade. É abrir-se para o aberto. Destrancar-se, resolutamente, para a redondeza do círculo da patência do ser, isto é, para o des-encobrimento, modo próprio de ser, de viger, da verdade. Neste esperar, portanto, reside uma perseverança, uma resistência, uma paciência, uma tenacidade. Tal abertura, na verdade, não se dá como uma atitude distendida. Ela se concentra e se recolhe, antes, como uma contenção. (HEIDEGGER, 1995, p. 142-150). Em jogo está, aqui, a contenção da serenidade. Esta serenidade contida e perserverante é a aceitação do pertencimento à paisagem de todas as paisagens.

45

A abertura do ser é a paisagem de todas as paisagens. É o aberto do que se abre e, assim, possibilita a tudo o que ela acolhe e recolhe, tornar-se patente. A paisagem do ser é, portanto, o elemento de toda a patência. É a dimensão de abertura e de liberdade em que pode se dar claridade e, por conseguinte, luz e sombra. É que, o pensar aprende a gostar tanto da claridade da luz e do que ela alumia quanto da claridade da escuridão e do que ela encobre. Pensar é entregar-se a, envolver-se com, soltar-se na paisagem de todas as paisagens, a abertura do ser, em que se dá a claridade da escuridão e a claridade do lume e do alumiado. É deixar ser, vigorar, esta paisagem enquanto tal. É serenidade: um repousar quieto na abertura do ser. Serenidade é, assim, uma serenidade para com a paisagem da “clareira” do ser. (HEIDEGGER, 1995, p. 120-123).

“Clareira” quer dizer, pois, aqui, a abertura que garante um possível deixar-brilhar e um possível deixar-mostrar. Este garantir só é possível, porém, como o rarefazer, o torna-se menos denso, mais leve, da paisagem. A clareira é a leveza da liberdade da verdade do ser (da patência do todo). É a vigência que libera e abre e deixa-ser o jogo de luz e de sombra, de claro e escuro. É também a abertura que libera passagem para o som e sua ressonância, para o tinir e o seu retinir. A clareira do ser é, pois, o fenômeno originário. Na clareira, o ser dá o aí a tudo o que é, brilha e se mostra. É o que demora e, demorando, concede morada, estadia e abrigo, a tudo.

A clareira é, ela mesma, serenidade. Esperar é, pois, afinar-se com a clareira. É ser-sereno confiando-se à serenidade da clareira.

O esperar do pensamento é a serenidade que deixa-ser o advento enquanto advento. (HEIDEGGER, 1995, p. 150). Na espera do pensar nada se espera. Esperar algo, esperar o esperado, não é pensar. Pensar é esperar o nada, isto é, o inesperado do por-vir. Esperando o inesperado, a espera do pensar se transforma em vigor de esperança. É o nada que nutre a esperança. Pensar é uma abertura do nada para o nada. Só por ser tal abertura é que o pensar pode deixar-ser o vigor de tudo, de cada coisa na sua diferença, no seu próprio. Só por ser tal abertura é que o pensar pode deixar-ser o advento enquanto advento.

Pensar é, pois, insistir na serenidade da clareira do ser. Este insistir é o esperar. “Mas *esperar* aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado” (HEIDEGGER, 2001a, p. 120). Pensado a partir do esperar o pensar ele mesmo se deixa determinar como *recordar, como memória*.

2. O PENSAR COMO MEMÓRIA COLETIVA: MNEMOSYNE

Há memória e memória e, por conseguinte, recordação e recordação, esquecimento e esquecimento. O que isto quer dizer? Há uma memória ôntica e uma memória ontológica – uma memória dos entes e uma memória do ser; uma memória de fatos e uma memória de possibilidades de ser. Hoje, e, na verdade, de há muito, estamos esquecidos da memória ontológica. Estamos lembrados apenas da memória de fatos, seja ela individual ou coletiva ou histórica. Recordamo-nos apenas da memória que funciona na retenção de fatos, na conservação de dados, e que possibilita repetir padrões de combinação e produzir derivações. Esquecidos da memória do ser nossa memória dos entes hoje restringiu-se ao funcionamento da memória de computador. Na perspectiva desta memória, o esquecimento só pode aparecer como negativo, isto é, como uma perda e uma falha. A lembrança da memória ôntica, dos entes, dos dados e fatos, deixa esquecida a memória ontológica. Esquecer-se dessa memória, porém, significa privar-se de porvir, de futuro. O futuro se restringe então, a uma infinita repetição progressiva do presente. Assim, não há lugar para a espera do inesperado. Esquecemo-nos, portanto, por um instante, da memória ôntica, e recordemo-nos da memória ontológica.

Primeiramente, marquemos a diferença. Com efeito, outra, bem outra, é a memória ontológica, a memória do ser, que constitui o pensar. Ela é uma memória criativa, é “a memória de conquistar novas possibilidades no tempo biográfico e histórico dos homens, de viagem pelas paisagens da linguagem”. (LEÃO, 2013, p.

74). Pela memória criativa do ser, os homens esquecem-se do já produzido, do já atuado, do já instalado e constituído, para deixar-ser o advento do novo, para acolher as possibilidades do porvir. Esta é, pois, uma memória do futuro.

A memória ôntica é um modo de conservação e de dominação. Por e para dominar, ela tende a absorver, a uniformizar, a nivelar, a equacionar, a homogeneizar, recusando a singularidade, as diferenças e a pluralidade. Mas, toda conservação que não for tomada no sentido da criação torna-se ela mesma destruição, aniquilação, despotencialização. Ela acaba sendo nociva para o viver humano.

É a partir do porvir que a memória criativa se relaciona com o passado. Entretanto, se o futuro desta memória é o inesperado, o seu passado é o imemorial. A experiência de pensamento e de linguagem que guarda e resguarda o passado imemorial é o mito. É do *mythos* que emerge o *epos* e o *logos*. Da experiência narrativa do pensamento e da linguagem mítica é que saltam as possibilidades criativas e celebrativas da poesia e as possibilidades reflexivas da filosofia. A linguagem originária é, pois, *saga*. É o dizer do envio do ser, da destinação do existir, dos encaminhamentos e endereçamentos do mundo. A saga da linguagem do ser subjaz, assim, tanto ao dizer que conta e canta estórias, quanto ao dizer que procura mostrar a realidade em gênese, que procura deixar e fazer aparecer o real em sua epifania. Por isso, o mito não tem tanto a ver com a conservação de um passado, mas mais com a criação de um futuro. Sem a recordação do imemorial não é possível ao homem a espera do inesperado, e a disponibilidade para as transformações do porvir.

O mito grego guardou a memória da memória do ser, da memória criativa, em *Mnemosyne*. Ela é uma titânide, filha do céu e da terra. Em nove noites de amor ela se une a Zeus e se torna a mãe das musas, “as forças criadoras da condição humana”. (LEÃO, 2013, p. 77). Sua fecundidade titânica se une à fecundidade olímpica, ao celebrar a hierogamia com Zeus, o celeste pai dos deuses e dos homens.

Heráclito fez a experiência do divino em Zeus a partir do mistério de ser, do *logos*, o um único que tudo reúne em si. Ele disse: “Um, o único sábio, não se dispõe e se dispõe a ser chamado com o nome de Zeus” (Frag. 32). (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 1991, p. 66-67). Zeus é o deus do raio, da iluminação repentina, que tudo faz aparecer e desaparecer no seu clarão, quando, na noite, rasga o horizonte, o qual se faz anunciar também pelo soar e ressoar do trovão que ribomba. A propósito, Heráclito disse: “ O raio conduz todas as coisas que são” (Frag. 64). (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 1991, p. 74-75). Na

iluminação repentina do raio, dá-se o advir e sobrevir do inesperado. Mundifica-se o mundo.

Menmosyne é a memória que, unida à força de iluminação repentina do inesperado, gera e dá à luz as forças criadoras da condição humana, o jogo e a dança, o canto e a poesia. É do seu bojo que tudo isso vem à luz. Essa memória está longe de ser a capacidade de reter o passado na representação. Essa memória é, antes, a abertura para o porvir.

Memória é a própria mente. Memória é o pensar que nos constitui o ser. No homem, o pensar, antes de ser um agir no sentido do operar, é um agir no sentido de um ser. Não se trata de um agir transiente e transitivo, uma operação, um fazer coisas, um trabalhar. Trata-se, antes, de um agir intransitivo, imanente, um agir que nos constitui o próprio ser, um agir que está vigente em nosso próprio viver e como o nosso próprio viver. O pensar, como agir primeiro de nosso ser, é a nossa própria abertura de ser para o ser. Mas não se trata de uma abertura escancarada. Trata-se, antes, de uma abertura contida. A memória é, assim, a contenção, o recolhimento, a condensação e concentração do pensamento. O que constitui a presença humana é, justamente, esta abertura de ser para o ser – abertura que é, ao mesmo tempo, um recolhimento, uma concentração. É na força de abertura da presença humana que se dá a presentificação de ser e não ser de tudo o que está sendo e não sendo e vindo a ser e deixando de ser.

O humano no homem, porém, se estende entre o imemorial e o inesperado. O humano no homem, portanto, está estendido entre a clareira do desvelamento e esquecimento e o cerrado do velamento e esquecimento. A memória, a mente, é algo como o fogo do pensamento. É a força da vida em todo o seu vigor e furor, que irrompe, e, irrompendo, deixa aparecer e brilhar todas as coisas. Ela é força de abertura do mundo. Mas a memória, a mente, enquanto pensamento, é também um poder de reunião e de recolhimento. “Como memória ontológica, pensar e pensamento são o poder de reunião e recolhimento de todo sendo na dinâmica de ser, aparecer e vir-a-ser, uma dinâmica que se dá enquanto se retrai”. (LEÃO, 2013, p. 76).

Esta força de abertura e de concentração que é a memória, o pensamento, no homem, é a mãe de toda a poesia. Poetar é criar, é abrir novas possibilidades de dizer o mundo, de deixar aparecer o real, as realizações e, subrepticamente, o mistério da realidade. Poetar é dizer, isto é, mostrar, levar e deixar mundo aparecer. É um dizer inaugural. Poetar é também adensar o mundo. É condensar e adensar o que veio a se mostrar. Se a linguagem, enquanto abertura, rarefaz e deixa aparecer mundo; enquanto concentração, adensa o mundo, acenando para o mistério, isto é, o silêncio, o velamento, o retraimento, o esquecimento.

Não só memória é pensamento. Mas o pensar é recordar. O pensar, como espera, caminha na direção do impensado, do não dito. O pensar, como recordação, se relaciona com o impensado “que ainda se guarda e se encobre no já pensado”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 120).

3. O PENSAR COMO REPRESENTAÇÃO, A FINITUDE DO PENSAR E A DO SER, A DIS-POSIÇÃO

A recordação do pensar se realiza como uma recordação que entra no coração do pensamento de até agora e caminha na direção de um outro pensar. O pensamento que houve até agora, na história ocidental, é o da filosofia enquanto metafísica.

Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. (HEIDEGGER, 1999, p. 95).

49

O foco em que se acende a metafísica é a co-pertença do ente no ser. O ser do ente é encarado, na metafísica, como fundamento (origem, causa, princípio). O ser é o fundamento, a partir de que o ente, em seu devir, passar e permanecer, é, e é aquilo que é, e como é. Enquanto fundamento, o ser traz o ente à sua vigência, à presença, que se dá a cada vez. O ser, o fundamento, do ente, mostra-se, neste pensamento que houve até agora, na metafísica, como vigência-presença (*parousía* – *ousía*). Isto quer dizer: o ente é apreendido em seu ser enquanto vigência-presença, e, com isso, ele é compreendido em referência e a respeito de um determinado modo do tempo, isto é, a atualidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 64).

Nessa história do ser, o *legein*, o falar, no sentido do discorrer, do chamar em causa e do discutir, e o *noein*, o simples perceber de algo meramente presente em sua mera presença, se torna o fio condutor da interpretação do ser. Assim é desde Parmênides. O pensar, neste sentido, do simples perceber da mera presença, traz consigo a estrutura temporal do puro presentificar, do puro atualizar, de algo. Pensar é, neste sentido da metafísica, atualização da atualização. O ente, que se mostra a este e neste simples perceber, é compreendido e interpretado em referência à vigência (*ousía*), no sentido da atualidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 64).

No pensamento de até agora (filosofia enquanto metafísica), o homem é atingido e afetado pelo vigente-presente, no sentido do atual. Nele predomina a memória ôntica. A memória ontológica está esquecida. Pensar, *noein*, é “captar algo

presente; e, captando algo, destacá-lo e, assim, tomá-lo como vigente". (HEIDEGGER, 2001a, p. 121). Pensar é, assim, um exercício de presentificação, de atualização. É presentificação da presentificação, atualização da atualização. "Este perceber que destaca é um re-presentar, no sentido simples, amplo e, ao mesmo tempo, essencial de deixar algo vigente estar e pôr-se diante de nós tal como está e se põe". (HEIDEGGER, 2001a, p. 121). A vigência do vigente, quando apreendida a partir do horizonte do re-presentar se dá como a presença do presente⁴. Pensar é, neste sentido, a apresentação do presente, que nos fornece o vigente em sua vigência, e, assim, o põe diante de nós, para que nós possamos estar de pé diante do vigente e para que possamos suportar este ficar de pé. (HEIDEGGER, 2001a, p. 122). Enquanto tal apresentação o pensamento fornece o vigente relacionando-o conosco e retroreferindo-o a nós. É neste sentido que a apresentação do pensamento é re-presentação.

O traço fundamental do pensamento de até agora é o representar. Na época moderna, a partir do pensamento enquanto representação, o ente se configura como objeto, o ser do ente como objetualidade. O homem se configura como sujeito e o seu ser como subjetividade. O ser do ente como um todo é o fundamento a partir do qual o ente se mostra como cognoscível, e, além disso, como passível de ser atuado, operado, tratado, e de ser trabalhado, elaborado, em sua presença e objetualidade, a cada vez. Nesta perspectiva, o fundar tem o caráter não tanto de causação ôntica do real-efetivo, mas sim de possibilitação transcendental da objetualidade dos objetos. (HEIDEGGER, 1999, p. 95-96).

Para Kant, o ato fundamental do pensar, o juízo, se determina como a *representação de uma representação* do objeto (cf. *Crítica da Razão Pura*, A 68, B 93). (KANT, 1968, p. 85). A intuição apresenta imediatamente o objeto na sua singularidade. Para isso, porém, o ente precisa estar aberto e acessível, desvelado. Os conceitos, por sua vez, não se referem imediatamente aos fenômenos. Eles só podem se reportar aos fenômenos à medida que estes já se deram e se apresentaram diretamente nas intuições. A representação da intuição tem o caráter de apresentação. A representação do entendimento, a representação no sentido do tornar presente conceitual, consiste no representar de uma representação (apresentação). Caso nós julgemos, por exemplo, "este caminho é pedregoso", então no juízo a representação (apresentação) do objeto, isto é, do caminho, é, de sua parte, tornada presente, re-presentada, conceitualmente, na medida em que o objeto, o caminho, é determinado enquanto pedregoso. (HEIDEGGER, 2001a, p. 122).

⁴ Isto é, nos termos de Heidegger: o "*Anwesen des Anwesenden*" se dá como "*Präsenz des Präsenten*". O verbo alemão *anwesen* corresponde ao grego *páreimi*, e ao latino *adesse*. Diz o vir à proximidade, o chegar e permanecer. O advento se diz, pois, *parousía*.

Kant mostra como o pensamento, no sentido da representação da representação, se erige e se constrói sobre o fundamento da intuição. Mas esta tem somente lugar na medida em que, de alguma forma, o objeto afeta a nossa mente (cf. Crítica da Razão Pura, A 19, B 33). (KANT, 1968, p. 49). Ainda que o homem seja capaz, em suas possibilidades mais elevadas, de transcendência, ele é, em seu fundo, um ser sensível. A essência da sensibilidade se concentra na finitude da existência. A finitude essencial da sensibilidade consiste na aceitação do que se doa. O pensamento, assim entendido, está a serviço da *intuição*. Ele determina e clarifica o que se dá na intuição. A união de intuição e pensamento se dá graças à isomorfia da representação. No entanto, a relação entre intuição e pensamento – as duas funções da representação perceptiva – é assimétrica. O fundamental é a intuição. Esta, porém, é uma intuição derivada. Ela depende de um real já subsistente por si mesmo. Depende da presença do presente, da vigência do vigente. O intuicionado da intuição deriva da presença do presente, da vigência do vigente. A intuição precisa receber o seu objeto. Necessita que o objeto se lhe ofereça. “A finitude da intuição reside na receptividade”. (LEÃO, 1977, p. 69).

51

Finito é o homem por ser “um ser, que tem de receber de outro as virtualidades para realizar sua própria humanidade”. (LEÃO, 1977, p. 67). Finitude, porém, aqui, não diz propriamente o esbarrar em limites (em sentido negativo). Mas quer dizer um ter que se tornar desperto sempre de novo e de maneira nova para a simplicidade e a riqueza do ser.

Finito é o homem, pois precisa, carece, da relação com os entes. “Edificando-se necessariamente dessa indigência, a existência humana exige que o ente a afete, se lhe dê e manifeste. Para existir o homem tem que imergir-se e entregar-se aos entes”. (LEÃO, 1977, p. 110). Finito é o homem, também, por, em seu ser, transcender o ente, e, nesta transcendência fundamental, estar referido ao ser. Finitude humana quer dizer: “o homem é finito, porque ele tem a referência ao ser e porque ele, com isso, não é o ser, mas porque ele apenas é usado pelo ser”. (HEIDEGGER, 2001b, p. 201). O homem não é atingido, afetado, somente pelo ente, mas também pelo ser. Este, o ser, toca o ânimo humano, e o provoca a pensar. Este toque se dá, a cada vez, como um *pathos*, uma disposição, uma entoação e afinação. Por exemplo, os gregos chegaram ao filosofar por meio do *thaumazo*, da admiração, do maravilhamento com o ser. Descartes filosofa propriamente sob o toque da dúvida e sob a reivindicação da certeza, e assim por diante:

Philosophía é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é a correspondência propriamente exercida, que fala na

medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós e dis-põe nosso corresponder. “Corresponder” significa então: ser dis-posto, *être disposé*, a saber, a partir do ser do ente. *Dis-posé* significa literalmente: exposto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza (*accorder*) com o ser do ente. O corresponder é, necessariamente e sempre e não apenas ocasionalmente e de vez em quando, um corresponder dis-posto. Ele está numa disposição. E só com base na dis-posição (*dis-position*) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação. (HEIDEGGER, 1999, p. 36-37).

O pensar, portanto, está sempre dis-posto de um modo ou de outro na clareira do ser. Ele só age enquanto provocado pelo apelo do ser, através de um *pathos*, de uma dis-posição. Finito é o pensar por receber do toque e do apelo do ser o seu ser posto em movimento, a caminho, o seu envio.

A finitude do ser, por sua vez, ainda mais que a finitude do pensar, não traz o sentido de uma restrição. Não se pode tomar a finitude do ser ao modo de uma restrição ôntica. Finitude do ser, na verdade, diz, talvez de modo desamparado, *a unicidade da abissalidade do ser como evento, isto é, como acontecimento que pro-voca cada ente para o seu próprio, para ser propriamente o que ele é.* (HEIDEGGER, 2010, p. 84).

O homem, em sua finitude, está referido ao ser. O ser é o mais comum e, ao mesmo tempo, o único. O ser é o mais comum, pois se anuncia em todo o ente. O ser é comum a tudo o que é. A pedra é, a árvore é, o homem é... O mundo “é”, Deus “é”. O ser parece igual, uniforme, homogêneo em tudo, a um primeiro momento. Mas, quando observamos melhor, vemos que dentro do ente como um todo há muitos degraus, níveis e ordens de ser. Se olharmos com mais consideração, veremos que o ente é sempre um ente e que está sempre relação com outro ente e pode ser comparado com o outro no ser. Embora diversos em seus modos de ser, os entes se igualam uns aos outros nisso, no fato de ser. A árvore diante da casa é um outro ente do que a casa, mas é um ente; a casa é um outro ente do que o homem, mas é um ente. Nós experimentamos os entes dispersos numa pluralidade. E, no entanto, por toda a parte, sem exceção, o ente se acha relacionado com o outro ente como com o igual nisso, no fato de ser.

Já o ser não tem um igual. Não se encontra algo outro que corresponda ao ser. Todos os modos de ser são modos *do ser*. O ser não é nunca um isto ou um aquilo. O ser não se dá muitas vezes. Ele se dá apenas uma vez. O ser é um e único. Por ser único, o ser é incomparável. Por isso também, não tem um igual, pois a igualdade

pressupõe a pluralidade e a diversidade. O ser é em tudo o mesmo. O ser é ele mesmo o mesmo (HEIDEGGER, 1991, p. 50-52).

Não só a *unicidade* é dita do ser. Também a *abissalidade*. O ser é, ao mesmo tempo, o mais confiável e o mais abissal. Muitas vezes e de muitos modos e em muitos âmbitos, o ente se nos torna questionável, problemático, duvidoso. Muitas vezes não nos parece decidido e mesmo decidível se tal ou tal ente é, se é assim como parece ou se é diversamente, se é deste ou daquele modo. Nós, então, vacilamos, hesitamos, oscilamos em nosso relacionamento com o ente. Este não nos parece seguro. E, no entanto, o ser mesmo não nos parece dubitável, questionável, problemático. Nós nos confiamos ao ser. A ele nos entregamos, com ele nos envolvemos, fiando-nos dele. A confiabilidade do ser é o amparo de nosso mundo. O ser nos parece bastante familiar e óbvio.

Entretanto, nós nunca alcançamos o ser diretamente. O ser se nos doa apenas obliquamente, subrepticiamente, furtivamente. Diretamente só alcançamos os entes. Na viagem da experiência, nas suas peregrinações de ser e não ser no devir, o homem faz a sua travessia entre o ser e o ente. O ente lhe é diretamente acessível. O ser, não. O homem, no entanto, é atingido, afetado, pelo ser que se lhe advém, doando-se, mas, ao mesmo tempo, retraindo-se. Pensar é, fundamentalmente, receber o toque, o atingimento, a afecção subreptícia, oblíqua, furtiva, do ser. É contato. *Pathos*. Neste sentido, o ser é estranho ao homem. Não oferece chão e fundamento para o que ele cotidianamente estabelece, executa e efetiva. Neste sentido, o ser se dá ao homem como o sem fundo, como o que cede, como o que não oferece apoio, como o que não está disponível para o uso, como o que se recusa, recusando chão e alicerce. O ser resvala. O ser dá-se retirando-se, subtraindo-se, negando-se. O ser se diz e se anuncia como renúncia. Ele não concede um sim à expectativa humana de poder se servir dele como fundo e fundamento e chão para seus empreendimentos cotidianos (HEIDEGGER, 1991, p. 62-63). Neste sentido, o ser é um abismo.

No pensamento de até agora (metafísica), o pensar foi experimentado, fundamentalmente, como representar. Este, o representar, é o traço fundamental do pensamento na tradição ocidental. Mas o representar se desdobra no perceber. A razão, por e para ser um pensamento que discorre e calcula, é um pensamento que julga e que representa. Mas por e para ser um pensamento que representa, é um pensamento que percebe. Perceber é, aqui, o simples apreender, um tomar e receber e, em última instância, um admitir. A representação do pensamento é um apresentar de novo o que se apresentou.

O pensamento de até agora se funda, pois, no representar e este se funda na reapresentação. Em virtude de que este fundamento está posto? De onde vem isso na

tradição do pensamento ocidental (filosofia enquanto metafísica)? Qual a proveniência disso? Trata-se de uma “longa proveniência”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 123).

4. SER COMO PAROUSÍA. A REGÊNCIA DO DESENCOBRIENTO E DA ATUALIDADE

Essa proveniência se encobre num acontecimento inaparente. O pensar emerge no ser desde o ser em favor do ser. Irrompe com a revelação do ser. Esta, a revelação do ser, é uma realização inaugural. Com ela são dadas “as primícias da constituição humana, as primícias da constituição humana, em que o filho da terra rompe o silêncio da noite cósmica e o descendente de Prometeu des-cobre claridade nas e das próprias trevas. Trata-se de “algo” primordial e derradeiro. É o alfa e omega do mundo, o princípio e o fim da história dos homens”. (LEÃO, 2010, p. 52). Acontecendo neste acontecimento e com este acontecimento, o homem advém ao seu ser histórico. O homem não é o Midas do pensamento. É o Midas do ser. Tudo quanto ele toca vira, não pensamento, mas ser. Tudo com o que ele se relaciona, se relaciona em termos de ser.

A história do ocidente tem o seu princípio, isto é, seu começo e sua origem, sua arrancada e sua regência, numa de-cisão: trata-se da irrupção em que o ser do ente aparece e brilha como vigência e como presença. Este aparecer do ser como a vigência do vigente e, respectivamente, como a presença do presente é o próprio princípio da história ocidental. História, porém, não pode ser compreendida em seu sentido se ficarmos presos à representação de uma sucessão de acontecimentos. A historicidade da história, aqui, se abre se nós pensarmos a história e todos os acontecimentos, desde o seu princípio, que, antecipadamente, a modo de destino, ou seja, nos jeitos e ajeitamentos de uma destinação, de um endereçamento, de um envio articulador, reina regendo e perpassando a dinâmica das épocas e dos acontecimentos eles mesmos. (HEIDEGGER, 2001a, p. 123).

Princípio da história ocidental, é o ser como dinâmica de *parousía*⁵, isto é, de advento, de vinda, de chegada à presença. Em virtude da *parousía* é que se dá ser

⁵ Heidegger usa termos como “Anwesen”, “Anwesenheit”, “Wesen”, com sentidos bem precisos. “Anwesen” diz o apresentar-se e o estar presente. Corresponde ao termo grego *parousía* e ao latino “*adesse*”. É o contrário de “*Abwesen*”: ausentar-se ou estar ausente (em grego: *apousía*). “*Anwesenheit*” quer dizer presença. Heidegger se serve deste termo para traduzir o termo grego *ousía*, que nomeia o ser do ente, em Platão e Aristóteles. O seu contrário é “*Abwesenheit*”, ausência. Todos estes nomes nos remetem ao verbo “*wesen*”. É um verbo que deriva da raiz indo-germânica *es-*, que evoca “*ser*”, no sentido de habitar, permanecer, deter-se. O sentido verbal de “*wesen*” é o de viger. É a partir daqui que se há de entender o sentido do nome “*Wesen*”,

(leia-se, entidade do ente) como *ousía*, vigência, isto é, um viger, um vigorar, que se dá ao modo do morar e demorar, o que implica o perdurar e o durar. “Vigente é o que dura – o que vige a partir e no âmbito do desencobrimento”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 123). O viger do vigente só se eventualiza, isto é, acontece, aparece, brilha e se manifesta, somente onde “prontamente impera desencobrimento”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 123).

No começo do pensamento grego, com Anaximandro, com Heráclito, com Parmênides, esta eventualização inaugural propiciada pelo desencobrimento, ao possibilitar o viger do vigente, apareceu, brilhou, se mostrou, mas logo declinou. O demorar hesitante, oscilante, do que desponta e se despede, em seu frêmito, deu lugar ao perdurar e durar, em sua constância e consistência. O pensar, de espera e memória, deveio apenas percepção do ser. A vigência do que se recolheu em seu ter sido e a vigência do porvir na atualidade se encobriram. Restou apenas o império da vigência atual. O caráter temporal do ser enquanto vigência, no sentido de presença atual e de atualidade, se impõe.

O vigente atual os gregos denominavam *tà paréonta*. A palavra *pará* significa “junto de”. O vigente atual é o que chegou junto do homem no desencobrimento. É o que adveio e se nos tornou próximo na redondeza aberta do desencobrimento. O vigente atual é o que adveio a esta redondeza aberta e nela se detém, hesita, demora. Portanto, *tá t'éónta* significa os entes que chegaram ao quieto, à demora, no interior da redondeza do desencobrimento. Ser é, neste sentido, quietar, demorar, nesta redondeza. Ser tem, assim, o sentido de *parousía*, advento, chegada, presença, nesta redondeza.

No entanto, o desencobrimento que reina na vigência permanece ele mesmo impensado. Por um instante, mostrou o seu brilho, mas declinou. O desencobrimento, em seu vigorar e reger, permanece inaparente, encoberto, esquecido. Esquecido resta também o questionamento do caráter de tempo, de atualidade, que aí se anuncia. Um primeiro passo para que o pensamento se torne recordação desse esquecimento, do seu esquecido e do relacionamento entre o esquecer e o esquecido se dá com a questão chamada *Ser e Tempo*, questão que se concentra em sondar o misterioso reinar de desencobrimento (ser) e atualidade (tempo).

normalmente traduzido por ser ou essência (*essentia*), mas que Heidegger usa não para designar a “*quidditas*”, o “o que é” de um ente, mas sim no sentido de o perdurar, enquanto presente.

5. ENTRE O PRIMEIRO PRINCÍPIO E O OUTRO PRINCÍPIO E SUA PRINCIPIALIDADE. A AUTO-ABERTURA E AUTO-CLARIFICAÇÃO DO SER.

O pensar que é mais do que percepção e representação do ser enquanto vigência-presença, o pensar que vige como espera e como memória do ser, isto é, do sentido do ser, da sua verdade (revelação, desencobrimento), torna-se recordação, que, no interior do já pensado caminha em direção ao impensado, “que ainda se guarda e se encobre no já pensado”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 120).

Recordar quer dizer, aqui, deixar-se ingressar no *próprio* da metafísica, no deixar-viger o vigente enquanto tal no todo. (HEIDEGGER, 1998, p. 439). No *deixar-viger* dá-se o *destino* do ser, isto é, sua destinação, seu envio, seu enderçamento, sua articulação e ajeitamento. A recordação se torna memória da pertença de ser e verdade: como o ser da verdade é a verdade do ser.

Recordar a arrancada do pensamento ocidental a partir do seu primeiro princípio é já pôr-se no pressentimento do outro princípio. Com isso, é dispor-se para outro pensar, que não é a simples percepção do ser enquanto vigência e presença, e, *a fortiori*, não é re-presentar. O primeiro princípio traz em si o apelo para a sua superação? A metafísica já é, desde ela mesma e desde o seu princípio, um apelo para a sua própria superação? Certamente, uma identidade opera veladamente na diferença e na igualdade de primeiro e de outro princípio. Eis a enigmática “terceira margem do rio”, a unidade da dualidade das duas margens: o primeiro princípio e o outro princípio. Assim, o pensar que se encaminha para o impensado, como espera e como memória, vige tanto sob a vigência do primeiro quanto do outro princípio.

O primeiro princípio do pensamento, com Parmênides, anunciou, no Mesmo, a reciprocidade de constituição de pensar e ser. Conhecemos a famosa tese ontológica de Parmênides: *to gar auto noein estin te kai einai* – “o mesmo, pois, é pensar e ser” (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 1991, p. 44-45). Esta tese não está dizendo que o pensamento é um ente entre outros entes. Não diz que o pensar está incluído entre os entes que aparecem na via da experiência dos mortais (*ta dokounta*). Também não diz, conforme a compreensão moderna, que o ser se restringe ao ser pensado, isto é, ao ser percebido e re-presentado. Não diz que o ser se restringe ao ser-constituído na consciência, ao ser posto pelo ato tético do pensar (ao ser *nóema* de um *noein*). Não diz, ainda, que o ser é o mesmo que o pensar, no sentido de que o ser é o que o pensar enuncia e afirma. A tese ontológica de Parmênides também não quer dizer que o pensar-se a si mesmo do saber absoluto é pura e simplesmente a própria realidade. Apesar da aparência, a tese não diz que o ser está remetido ao pensar enquanto o representado de um representar. Pelo contrário, o pensar, como um *noein* e um *legein*, como um perceber reunidor, está confiado ao ser, como a

vigência do vigente (respectivamente, a presença do presente). Isto quer dizer: o pensar, no sentido do perceber, está remetido a e confiado ao ser, no sentido da vigência do vigente. Não é o ser que está sob a égide do pensar, mas sim o pensar que está sob a égide do ser. Por isso, esta tese também não propriamente e somente afirmando que o ser é um correlato do pensar e que pertence, por isso, à esfera do mundo inteligível e não à do mundo sensível. Ainda justamente por isso, a tese de Parmênides não está dizendo que o ser pode ser encarado em seu sentido como categoria ou como ideia. Com todas as interpretações acima nós transpomos a sentença de Parmênides para um campo de escuta e para um âmbito de visão que é o do pensamento apresentador e re-presentacional, posterior. (HEIDEGGER, 2001a, p. 205-212).

O que quer dizer, então, esta sentença? Deixando falar a sentença de Parmênides a partir no seu campo de escuta próprio e deixando aparecer o que ela quer tornar acessível no seu âmbito de visão peculiar, perguntamos: o que ela quer dizer? O que ela quer tornar acessível? Não será aquele “Mesmo” que põe em recíproca constituição e em mútua pertença o pensar e o ser? Não será a verdade do ser enquanto ser da verdade? No fragmento VIII de seu poema (versos 34 a 36) lemos: “ O mesmo é, porém, tanto perceber como também isso em razão do qual se dá o perceber. Nomeadamente, não sem o ser do ente, no qual ele (a saber, o perceber) é enquanto dito encontrarás o perceber”. (apud HEIDEGGER, 2001a, p. 122)⁶.

O mesmo é o pensar, isto é, a percepção, e aquilo em virtude do qual o pensar, a percepção, se dá, ou seja, o ser. Ser diz fenômeno, quer dizer, vir à luz, aparecer, entrar na revelação e no descobrimento: *alétheia*, verdade. Em virtude do descobrimento dá-se ser e por graça do ser acontece o pensar. Sem o ser o homem não pode encontrar o pensar, isto é, o perceber que reúne, o compreender. O pensar, isto é, o perceber do ser é provocado no seu próprio pelo próprio evento do ser, que se dá no descobrimento.

O pensar é dito no ser. O dizer do pensar no ser é silencioso. Nem todo o dizer é um falar e pronunciar. Também o silêncio diz. Dizer significa mostrar. O ser diz, isto é, deixa e faz aparecer o pensar no seu próprio. O dizer do ser é saga. É destino, isto é, envio, endereçamento, destinação. O pensar é dito no ser. O pensar acontece em seu próprio justamente como auto-emergência, auto-abertura, auto-clarificação do ser. Neste sentido, o pensar pertence à auto-abertura e à auto-clarificação do ser. O pensar é provocado em seu próprio pelo ser. O pensar, por isso, está sempre sendo

⁶ Tradução ligeiramente modificada.

invocado pelo ser, isto é, o ser chama em causa, solicita, reivindica o pensar em seu próprio. E o pensar só pode ser propriamente o pensar que ele é respondendo e correspondendo à invocação do ser. Assim, a possibilidade do pensar, no homem, se dá em virtude e por graça do ser, de sua auto-abertura e auto-clarificação (verdade).

6. SENDO NA POSSIBILIDADE DO PENSAR. O A-SE-PENSAR E SUA REIVINDICAÇÃO.

O homem tem que aprender a pensar. Mas só pode aprender a pensar porque a possibilidade de pensar lhe é concedida. O homem exerce o ser-homem sendo na possibilidade do pensar. (HEIDEGGER, 2001a, p. 111-112). Ao homem é dada a possibilidade do pensar. Pensar é um poder-ser. Mas o penhor deste poder-ser precisa ser conquistado com o empenho do aprender. Assumir concretamente uma possibilidade quer dizer deixar-se tocar por ela, deixar-se afeiçoar a ela, deixar-se envolver e comprometer com ela, isto é, permitir tal envolvimento e, ao mesmo tempo, cultivar esta permissão, zelar dela, resguardá-la. O homem só tem aquilo que ele cuida.

O homem só perde aquilo que ele não tem (aquilo de que ele não cuida). Assumir uma possibilidade é potencializar a dinâmica deste poder-ser. À medida que o poder-se aumenta e deslança cresce o gosto pela possibilidade. Só podemos aquilo de que gostamos, mas só gostamos daquilo que nos atingiu, que nos afeiçoou. Assumir uma possibilidade implica, então, em cultivar esta afeição, resguardar este *pathos*, deixar repercutir, ressoar, retinir este toque, este atingimento.

O pensamento só vinga e deslança e é bem-sucedido no homem à medida que o homem cultiva, guarda, resguarda a afeição do toque do ser. Na admiração, por exemplo, o homem é tocado pelo ser. Pensar implica, então, em deixar-se guiar e sustentar pela admiração com o ser. Assumir a possibilidade do pensar, neste sentido, implica em cuidar de afinar-se com o ser, corresponder ao seu atingimento, à sua solicitação, interpelação, provocação. O toque do ser provoca no homem a propensão e a tendência e o gosto pelo pensar. O homem só pode pensar por ter sido atingido, no âmago de si mesmo, pelo pensável, isto é, por aquilo que dá a pensar: o mistério do ser.

O pensar age pensando. O agir do pensar não é nenhum fazer, nenhum efetivar algo. Não é transiente, transitivo. O agir do pensar é um consumir, isto é, um levar ao sumo, à plenitude. Mas o que é que o pensar con-suma? Resposta: con-suma a referência do ser ao ser-homem do homem. (HEIDEGGER, 1967, p. 23-24). O pensar é chamado a cuidar do ser, dessa sua referência ao ser-homem. Pensar é guardar a memória do ser, de sua referência ao ser-homem do homem.

Se, por um lado, memória é pensamento – é a concentração do pensamento, por outro lado, o pensamento – o pensar – é memória, isto é, o pensar é o cuidado de recordar sempre de novo e resguardar esta referência do ser ao ser-homem do homem. Por isso, o pensar se faz recordação e co-memoração do ser. O pensar se torna, então, agradecimento pelo ser. Pensar é agradecer a dádiva do ser. Pensar é ser mêmora da dádiva do ser. Pensar é agradecer e agradecer é pensar – a gratidão é a memória do coração, isto é, do âmago do nosso ser.

Pois agradecer (danken) e pensar (denken) não são apenas a mesma palavra, são também a mesma coisa. Agradecer é pensar no sentido de pensar a partir de (an-denken), um pensamento que não remonta ao já passado (das Vergangene) mas ao vigente ainda na concentração de seu vigor (das Gewesene), isto é, ao que recolhido ainda perdura na obra da Verdade e nos determina. E assim pensar a partir de significa também pensar os pródromos e em direção daquilo que hoje nos constringe e constringe a nós... (HEIDEGGER, 1977b, p. 50).

59

Seja no recordar e no pensar a partir de, seja no esperar, seja no perceber do ser, o pensamento está sempre às voltas com o retraimento do a-se-pensar. Na propensão e tendência para o pensar vige a invocação, isto é, a reivindicação, a interpelação do a se pensar. Este, o a se pensar, chama em causa o ser-homem. A reivindicação do a se pensar in-voca, conclama, chama em causa o nosso ser. Ela nos pro-voca. Nisso, ela nos detém em si. Neste deter, ela nos guarda. Mas ela também solicita ser guardada. Nós podemos guardar esta reivindicação não a perdendo de mira, recordando-a, pensando sempre a partir dela, e, nisso tudo, agradecendo-a. O que nos detém é o a-ser-pensado. Pensar é agradecer a dádiva deste a-ser-pensado. Só podemos pensar este a-ser-pensado à medida que ele já nos concedeu o gosto por ele. (HEIDEGGER, 2001a, p. 111).

O a-ser-pensado é o que dá a pensar. Ele nos reivindica, no interpela, para que nós nos voltemos para ele, pensando (HEIDEGGER, 2001a, p. 113). Ele não só nos dá a pensar, ele se dá ao pensar. E, no entanto, esta doação é reptícia, oblíqua. Ela nos atinge, nos impacta, mas, ao mesmo tempo, se desvia de nós. “Mas dá-se desvio somente onde já se deu um aviar-se” (HEIDEGGER, 2001a, p. 114). O desvio e a recusa acontecem no evento do avio e da doação.

Em todo desvio e recusa o a-se-pensar já se dirigiu a nós e nos reivindicou, e, nisso, já se nos presenteou e se confiou a nós. Essa doação supreptícia é o que propiciou o pensamento de até agora e o seu pensado. Mas permanece impensada

esta doação supreptícia ela mesma. Ela constitui o a-se-pensar. Melhor: a se pensar permanece o subtrair e retraindo da verdade do ser em seu velamento, em seu mistério.

7. O ABISMO DO MISTÉRIO DO SER PRO-VOCA O PENSAR EM SUA PROPRIEDADE

O pensamento que se recorda desse retraimento, se volta para ele, caminha de modo a tomar impulso para saltar para dentro da sua dimensão. Esta, a dimensão da verdade do ser, é um abismo. No fundamento da verdade do ser e do ser da verdade se oculta o abismo. Abismo diz o retraindo e subtrair, a recusa, do fundamento. (HEIDEGGER, 1994, p. 379). É o auto-velamento, o encobrir-se que se eventualiza no erguer-se sustentador próprio do fundamento. Abismo é o não mais vir e o ainda não voltar do fundamento. É o seu encobrir-se no modo de sua negação. Esta negação é uma ab-negação. A ab-negação é o modo originário do deixar não preenchido, do deixar vazio. Isto quer dizer: o abismo é um modo privilegiado de abertura. Com ele se abre a clareira do ser. Ela não é, pois, uma nulidade, nem uma mera denegação. Não é uma negação aniquiladora, destrutiva. Pelo contrário, ela salva, isto é, preserva, con-serva, na sua essência mais própria o ente como um todo e o próprio pensar. “A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável da simplicidade. O apelo nos faz morar de novo numa origem distante, onde a terra natal nos é restituída”. (HEIDEGGER, 1977a, p. 48).

O pensamento de até agora pensou de um modo essencial. E, na verdade, até pensou o mais profundo. (HEIDEGGER, 2001a, 114). No entanto, o outro pensar, que parte do outro princípio, precisa preparar o salto para o a-se-pensar que se retrai, o salto para dentro desse abismo, e, aí, experimentar o vigor e o viço e o frescor da principialidade, sua originariedade e criatividade, sua juventude e jovialidade. O outro princípio, portanto, não é nenhuma ideia, conceito, proposição, tese, teoria, doutrina. Não é nenhum conteúdo reflexivo. Trata-se, antes, de uma experiência ontológica de imediata libertação, a experiência da principialidade e de seu vigor jovial. É a experiência do *caos*.

Aqui, *caos* não quer dizer desordem. *Caos* quer dizer, antes, o nada, isto é, o que não é nenhuma coisa, mas que deixa surgir em e de seu seio toda e qualquer coisa: a possibilidade possibilitadora de toda vigência, de toda presença e ausência, de todo possível, real e necessário. É o princípio da possibilidade de tudo. A principialidade deste princípio comporta o vigor inaugural e matinal do cósmos, de toda a ordem e desordem, de toda a realização e desrealização.

Diz, portanto, o hiato do ser, o abismo hiante, que se abisma numa abertura sem fim mas dentro de limites e/ou indeterminações, sem

exaustão mas dentro de ordens e/ou desordens, sem compromisso mas dentro de discriminações e/ou indiscriminações, de todas as possibilidades e/ou impossibilidades. Neste sentido, *tò cháos*, o caos é o poder, em si mesmo, indeterminado e indeterminável mas determinante de qualquer determinação e indeterminação. (LEÃO, 2010, p. 37).

O outro pensar é o pensar do outro princípio, da principialidade, do abismo, do vazio, do nada, do *caos*, enquanto abertura originária, inaugural, matinal, jovial. Na abertura do outro pensar só se pode aceder através de um salto. Nenhuma ponte conduz a ele. O salto não nos conduz apenas para um outro lado do conhecimento ôntico-positivo e do pensamento enquanto cálculo. Ele nos conduz para uma localidade inteiramente outra (cf. HEIDEGGER, 2001a, p. 115).

O que se abre aí não pode ser demonstrado, no sentido de ser provado através de pressuposições, de derivações de proposições e de cadeias de inferências. O outro pensar é simples. É um pensamento que escuta e segue o silêncio. (LEÃO, 1999, p. 244). É um pensamento que acolhe a súbita, repentina, iluminação, que salta do abismo.

61

Já se disse que o pensamento do silêncio só é possível como a descoberta e a experiência de se estar pulando num abismo. É que, no pensamento do silêncio, não se trata de uma totalidade somatória. Trata-se de um todo simples. O raciocínio que calcula não pensa nem pode pensar o silêncio, pois só entende o que pode ser determinado, precisado, analisado, sintetizado. O raciocínio sabe lidar com alças, com migalhas, com partes, fragmentos. O seu procedimento é, pois, analítico e sintético. Enquanto que, por ser simples, por resistir a qualquer decomposição, e/ou excluir qualquer composição, o pensamento do silêncio sempre escapa de qualquer malha e não aparece nos registros dos sensores do conhecimento, (LEÃO, 1999, p. 244-245).

O que se anuncia na abertura originária do caos, do abismo do nada, é o simples. É o mistério: só aparece e brilha em se encobrindo. É o que “se anuncia aparecendo no seu próprio recolher-se”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 115). Não se pode falar sobre ele. Apenas a partir dele. E o falar a partir dele acontece como um corresponder dis-posto ao silêncio do sentido do ser em seu retraimento. O mostrar não é, aqui, um demonstrar, mas um acenar. E nós acenamos para isso que assim se mostra encobrindo-se à medida que nós mesmos assinalamos o retraimento. É que,

nesta experiência, “nós somos um sinal sem sentido”, como diz Hölderlin no hino a *Mnemosyne*. (HEIDEGGER, 2001a, p. 117). O traço fundamental deste pensar não é o demonstrar, o provar; mas o acenar, o assinalar o retraimento, o mostrar simples. “Poucas coisas, porém, e estas ainda raramente, deixam-se mostrar, isto é, num aceno, liberar para um encontro”. (HEIDEGGER, 2001a, p. 115). Daí, a pobreza da filosofia, uma vez entendida no sentido de o outro pensar:

O sentido do ser não é um conteúdo determinado, mas um desvelar-se do abismo da serenidade do nada, que afeiçoa cada vez mais a nossa busca, para sabermos cada vez menos, a fim de nos dispormos cada vez mais a melhor ouvir, a melhor auscultar e a melhor receber as novas possibilidades de ser, emergentes desta plenitude abissal do nada. Essa busca, quanto mais busca, tanto mais se torna pura disponibilidade da espera auscultante do inesperado, na total pobreza do saber, na plenitude do vazio da recepção atenta, na vulnerabilidade da finitude alegre e grata. (HARADA, 2009, p. 92).

O outro pensar só pode acenar para o que provoca e invoca o pensar à medida que se retrai e, em assim se retraindo, se retém e se reserva. É o acontecer do pudor do mistério. O retraimento, o reservar-se do mistério não é uma nulidade. É evento que provoca o pensar para o próprio e a propriedade. É ele o elemento do pensar: “aquilo a partir do qual o pensamento pode ser pensamento. O elemento é propriamente o poderoso: o poder. Ele se apega ao pensamento e assim o conduz à sua essência” (HEIDEGGER, 1967, p. 28). O elemento é o *medium*: o meio que permeia e sustenta todo um poder-ser. É no meio-elemento do mistério do ser que o pensamento pode ser o seu próprio.

[...] o pensamento é o pensamento do Ser. O genitivo exprime duas coisas. O pensamento é do Ser, enquanto pro-vocado pelo Ser em sua propriedade, pertence ao Ser. O pensamento é ainda pensamento do Ser, enquanto, pertencendo ao Ser, ausculta o Ser. Enquanto, auscultando, pertence ao Ser, o pensamento é de acordo com a pro-veniência de sua Essência. O pensamento é, isso significa: o Ser se apegou, num destino Histórico, à sua Essência. Apegar-se a uma “coisa” ou “pessoa” em sua essência quer dizer: amá-la, querê-la. Esse querer é que constitui a própria Essência do poder, que não somente pode realizar isso ou aquilo mas também deixa uma coisa “vigorar” em sua pro-veniência, isto é, deixa que ela seja. O poder do querer é aquilo em cuja “força” uma coisa pode propriamente ser. Esse poder é o “possível” em sentido próprio, a saber, aquilo cuja Essência se funda no querer. É por este querer que o Ser pode pensar. O Ser possibilita o

pensar. Querer poderoso, o Ser é o “possível”. Como o elemento, o Ser é “a força silenciosa” do poder que quer, isto é, do possível. (HEIDEGGER, 1967, p. 28-30).

A possibilidade não é, aqui, o caráter de ser-possível em que o possível é uma mera abstração: possibilidade apenas pensada, isto é, representada. A possibilidade, aqui, também não é a da potência entendida como essência e contraposta ao ato de ser, à existência. O poder, aqui, se funda no querer, que é bem querer, benevolência, amor, no sentido de amizade (*philia*), de gratuidade e graciosidade (*charis*). O pensar só pode ser propriamente o pensar graças ao apego do mistério do ser. Pensar é agradecer este apego.

A benevolência do ser para com o pensar invoca, faz apelo, à benevolência do pensar para com o ser, à gratidão. “A benevolência é o que sempre faz apelo à benevolência”, nas palavras de Sófocles lembradas por Heidegger no ensaio sobre Hölderlin: “... poeticamente o homem habita...” (HEIDEGGER, 2001a, p. 180). Poder não é dominação. Poder é possibilitação essencial. “Poder alguma coisa significa: preservá-la em sua Essência, con-servá-la em seu elemento”. (HEIDEGGER, 1967, p. 30). Assim, na invocação do ser ao pensar está a sua benevolência. Pensar é ser mêmora desta benevolência e agradecê-la. É restituir benevolência com benevolência.

63

REFERÊNCIAS

- ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FERNANDES, M. A. Intuição categorial e evidência, verdade e ser. *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 2017, n.2, v.1, p. 112-143.
- HARADA, H. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis/Bragança Paulista/Curitiba: Vozes/Edusf/ IFAN/Faculdade de Filosofia São Boaventura, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. O caminho do campo. *Revista Vozes*, 1977, n. 71, p. 46-48.
- _____. Uma palavra de agradecimento. *Revista Vozes*, 1977, n. 71, p. 49-51.
- _____. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. *Feldweg-Gespräche* (GA 77). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *L'esperienza del pensare*. Roma: Città Nuova, 2000.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2001.

_____. *Seminários de Zollikon*. São Paulo/Petrópolis: EDUC/Vozes, 2001.

_____. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2012.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787) [Kantswerke Akademie Textausgabe]. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1968.

LEÃO, E. C. (1999). O pensamento a serviço do silêncio. In: Schuback, M. S. *Ensaio de Filosofia* (p. 241-252). Petrópolis: Vozes.

_____. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010.

_____. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Submetido: 14 de julho de 2019

Aceito: 11 de agosto de 2019