

EDITORIAL

Dossiê Harada

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Organizador¹

1

Este dossiê traz à memória o pensador *frei Hermógenes Harada ofm* (1928-2009), e seu pensamento. É a gratidão que entoa este trazer à memória, que é, ele mesmo, um empenho de pensar. O pensar acontece, aqui, como uma experiência de uma finitude agraciada. É que para pensar, não nos bastamos a nós mesmos. Precisamos já sempre de outro que nos pro-voque. Precisamos da interpelação daquilo que nos chama ao pensar. Precisamos do diálogo com o outro de nós mesmos e com o outro dos outros também. Como exercício de finitude, o empenho do pensar acontece sempre ao modo de uma finitude agraciada. Por isso, pensar é sempre, de algum modo, agradecer. E, vice-versa, agradecer é pensar. O agradecer se dá desde a memória do coração: é re-cordação. Esta memória remonta não simplesmente ao já passado como fato, mas sim, muito mais, ao ainda vigente na concentração de seu vigor, que recolhido e latente, como possibilidade de ser resguardada no im-pensado, já se lançou rumo ao futuro, nos antecedendo sempre de novo. É esta vigência que nos possibilita responder, sempre de novo, de modo criativo, ao apelo do porvir.

Frei Hermógenes Harada (ou Dai Harada, de nome civil), nasceu em Miyasaki, no Japão, em 02 de outubro de 1928. Seu pai e sua mãe eram budistas convertidos ao cristianismo protestante, os quais, mais tarde, se tornaram católicos. Seus pais se conheceram, jovens mas já viúvos, numa obra social de assistência a crianças abandonadas. De seus pais ele herdou a convicção da exigência de ser útil ao mundo. De seu pai, especialmente, herdou algo como o *ethos* do “espírito ‘missionário’ da Aufklärung-Iluminismo”, que concebia o estudo, o trabalho intelectual, o ensino, como formas de atuar na “construção da humanidade livre, universal”, a respeito de que ele mesmo escreve em seu livro “*De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*” (p. 13-14)².

¹ E-mail: maffernandes69@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>

² HARADA, frei Hermógenes (ofm). *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / IFAN – EDUSF / Instituto de Filosofia São Boaventura: 2009.

Harada veio ao Brasil, juntamente com sua família, em 1936. A convivência com missionários franciscanos junto à comunidade nipônica em Jaraguá-SP e região foi importante para que ele decidisse a se tornar Frade Menor, seguindo e segundo o espírito de São Francisco de Assis. Ingressou no noviciado em 1949 e professou solenemente em 1953. Foi ordenado sacerdote em 1956. Coursou os estudos superiores de filosofia e teologia nos institutos da Província Imaculada Conceição do Brasil (em Curitiba e em Petrópolis, respectivamente).

Foi enviado para colaborar na edição crítica da obra latina de Raimundo Lúlio, na Alemanha (editou dois volumes das *Raimundi Lulli Opera Latina*). Era um profundo conhecedor do pensamento medieval. Alguns de seus escritos na área de medievalística podem ser conferidos em vários números da “Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval”³. Se na juventude o interesse por Duns Scotus sobressaía, na maturidade e ancianidade Mestre Eckhart era para ele um grande interlocutor. E não se há de esquecer a presença marcante de Nicolau de Cusa na sua reflexão. Em suas interpretações do pensamento medieval, porém, foi cada vez mais livrando-se da influência da neo-escolástica (recebida na formação inicial nos estudos eclesiásticos de filosofia e teologia). Sua perspectiva era, antes fenomenológico-hermenêutica, e sempre recebia seu vigor da sua compreensão clarividente da cristidade tal como fora experimentada no seio do cristianismo medieval.

São Francisco de Assis era, para ele, um grande pensador do campo da experiência, da ciência e da sapiência da “espiritualidade” ou da “mística”. Para ele, Francisco fora “um dos maiores metafísicos do mundo”⁴. A “*minoritas*” (o vigor do ser menor), para ele, tinha um sentido ontológico, isto é, acenava para uma dimensão “além da metafísica”, uma dimensão originária do horizonte do ser. Aqui o pensamento da espiritualidade ou mística é ele mesmo o vigor da experiência da vida fática na clareira aberta pela liberdade da verdade da “*Altissima Paupertas*” (Altíssima Pobreza), ou melhor, “*Domina Paupertas*” (Senhora Pobreza). Inúmeros comentários de Frei Hermógenes aos escritos das Fontes Franciscanas testemunham o seu empenho em realizar esta interpretação fenomenológico-ontológica do pensamento franciscano originário vigente que tanto tem a dizer para a história da vida do espírito no mundo ocidental⁵. Ao longo de sua vida, em inúmeros encontros, retiros e cursos, ministrados à família franciscana, ele exerceu essa interpretação, não de maneira meramente “teórica”, mas num constante engajamento pela renovação da vida franciscana a partir do contato com suas fontes, com grande tato pedagógico, com simplicidade e concretude existencial, mostrando-se um grande discípulo na tradição da vida do espírito que brota de São Francisco de Assis.

³ <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla>.

⁴ Cf. HARADA, H. A ideia do franciscanismo. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*, vol. 11, n. 2, jul./dez. 2014 (escrito póstumo), p. 132.

⁵ Cf. alguns escritos publicados de frei Hermógenes Harada: *Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas* (Edusf, 2003); *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana* (Edusf, 2006); a publicação póstuma de escritos reunidos sob o título de *Fragments de pensamento humano-franciscano: I Fioretti de fr. Hermógenes Harada* (Org. Ênio Paulo Giachini) (Ed. Bom Jesus, 2016); cf. também manuscritos não publicados e que estão recolhidos no acervo da página *O Legado do frei Hermógenes Harada*: <https://www.freiharada.com.br/index.vm>.

Nisso tudo, sua origem asiática estava sempre vigente. Profundo conhecedor das tradições da vida do espírito asiáticas, especialmente japonesas e chinesas, em suas conversações e em seus escritos sempre de novo minavam sagas, anedotas, ditos, poemas, etc., que ressoavam com sabor oriental desde o torrão natal de que ele era oriundo. O Zen e o pensamento poético do Tao (o Tao Te King, os escritos da tradição de Chuang-Tzu) eram tomados a sério em sua práxis de vida e reflexão, conforme atesta um seu *Diário*, publicado postumamente⁶. Harada praticava várias artes do oriente (Tai Chi Chuang, Chi Kung, Ikebana, etc.). Certa vez, o autor destas linhas se queixava da dificuldade de praticar o Tai Chi Chuang. Ele disse que não era preciso se preocupar, afinal estava praticando o Tai Chi Chuang do ocidente: a filosofia!

Quando estava na Alemanha para trabalhar na edição crítica de Raimundo Lúlio, Harada, que já tinha tido certa descoberta do movimento reflexivo da fenomenologia durante os estudos no clericalato, mediante obra de Dietrich von Hildebrand, encontra-se de cheio com o pensamento fenomenológico de Husserl, mas principalmente de Heidegger, em Freiburg, onde morava. Tal descoberta e tal encontro também tinha advindo a Emmanuel Carneiro Leão, que estudara no Antonianum em Roma, mas que também foi até a Alemanha para estudar com Heidegger. Em 1962, Harada escutou a conferência “Tempo e Ser”, de Heidegger. Pelo resto da vida, o exercício do pensamento de Harada passa pelo diálogo com o pensamento de Heidegger. Entusiasmado pela via fenomenológica do pensar, Harada obtém licença para se dedicar a estudos de doutorado, mas com a condição de terminar os trabalhos de edição crítica de Raimundo Lúlio começados. Dedica-se exaustivamente a isso, de tal modo que a saúde de seus olhos saiu prejudicada. Terminada a edição crítica das obras começadas, Harada engajou-se nos estudos filosóficos sob a direção de Heinrich Rombach. Ex-aluno de Heidegger, Eugen Fink, Max Müller e Szilasi, Rombach se tornou não só um orientador, mas um estimado amigo no vínculo do pensar. Testemunha-o o artigo que Harada escreveu em homenagem a Rombach, quando de sua morte, num número da *Scintilla*, publicado em 2004⁷. Em 1964, Rombach aceita o convite para ocupar a cátedra de Filosofia I da Universidade de Würzburg. Harada o acompanha e passa a morar naquela cidade. Harada viveu sete anos na Alemanha, quatro em Freiburg e três em Würzburg. Tendo recebido o ultimato do Ministro Provincial de retornar ao Brasil, Harada obedece, sem terminar seu doutorado. Em 1969 retornou ao Brasil e, a partir de então, por 40 anos, exerceu vários serviços como professor nos Institutos da Província (em Petrópolis e em Rondinha/Curitiba), e até na África, em Angola. Sua experiência de vida e sua convivência com pessoas de vários continentes, Ásia, América (Brasil), Europa e África, fizeram dele um homem de grande clarividência nas coisas humanas.

⁶ HARADA, H. *Da fidelidade do pensamento – fragmentos de um diário*. Porto Alegre: Evangraf, 2018.

⁷ HARADA, H. Heinrich Rombach, memória e gratidão. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*, 2004, n. 2, p. 67-96.

Harada esteve aberto às grandes influências dos grandes pensadores da história do pensamento ocidental. Sua originalidade era a sua originalidade. Estava sempre de novo preocupado com o retorno à fonte em tudo quanto refletia. Sua meditação se fazia, então, essencial e radical. Os que aprenderam a pensar junto a ele e com ele puderam fazer, sempre de novo, esta experiência. Algo disso testemunha o livro “Iniciação à Filosofia”, que recolhe postumamente um pouco dos seus escritos de filosofia⁸. Nele, porém, o que se destacava não era a erudição. Como fenomenólogo franciscano, seu pensamento era radical, profundo, amplo, e, ao mesmo tempo, simples, concreto, graciosamente finito. Seu pensamento era sua vida e sua vida era seu pensamento. Como acontecia com Sócrates, era no diálogo vivo que muitos de nós, seus alunos, que experimentamos o vigor de pensar. Nos seus escritos pulsa algo da vitalidade deste pensamento. E, como são obra da vida da vida, podem despertar nos leitores o desejo de se engajar junto “à coisa” do pensar. Em sua vida estava sempre em jogo a busca de “escutar o pensamento” e de ser “bem onto-lógico”, como ele diz em seu *Diário* (p. 48, p. 76).

2

Este dossiê recolhe contribuições de vários autores que, de algum modo, tiveram a graça de aprender a pensar a partir do diálogo com o pensamento de Harada, seja pessoalmente, seja através da leitura de seus escritos⁹. No começo, apresentamos um texto que o próprio frei Harada escreveu para um colóquio de um pequeno grupo, acontecido em Brasília, em 2008. Nestas anotações simples e profundas, Harada procura sondar o sentido do “-” na expressão “*Da-sein*”, tão importante na meditação de Heidegger. Uma compreensão bem singular da diferença ontológica emerge nestas palavras. Depois, Emmanuel Carneiro Leão, nos presentearia com um texto breve e denso de homenagem ao seu amigo, evocado como um “combatente ontológico”. Serve de palavra-guia a sentença de São Paulo (2Tm 4,7): “*tòn kalòn agóna égónismai*” – “combati o bom combate”. A resenha do livro “*Da fidelidade do pensamento – fragmentos de um diário*”, escrita por Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, põe em evidência como, na mediania cotidiana de nosso pensador, o

⁸ HARADA, H. *Iniciação à filosofia: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador*. Teresópolis: Daimon, 2009.

⁹ Um volume especial da “*Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*”, publicado em 2009 (n.6.3), ano da morte de frei Hermógenes Harada, já trazia contribuições de autores, companheiros, amigos e alunos, que muito aprenderam da experiência do pensar junto a e com ele. Após o editorial de frei Guido Moacir Scheidt, somos presenteados com um texto de Harada, intitulado “Estudar filosofia, um nada?”. Depois, seguem contribuições de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Leonardo Boff, Márcia Sá Cavalcante Schuback, Sérgio Mário Wrublevski, Arcângelo Buzzi, Marcos Aurélio Fernandes, Dorvalino Fassini, Leonardo Ulrich Steiner e Denise Quintão. O número de homenagem termina com duas traduções de textos provenientes de tradições da vida do espírito no Oriente: “Zen e o começo” (Eiko Hanaoka (-Kawamura)) e “O boi e seu pastor”. Depois, de 1 a 3 de julho de 2018 foi realizado um encontro que celebrou os 90 anos de nascimento de frei Hermógenes Harada no Convento São Boaventura, em Rondinha, Campo Largo-Pr. De 16 a 18 de outubro de 2019, por seu turno, foi realizado um encontro celebrativo dos 10 anos de sua morte (21.05.2009). Este encontro se perfez como um seminário em torno de um escrito de frei Hermógenes Harada, intitulado “Verdade e Liberdade”, que está publicado em “*Iniciação à Filosofia*” (Editora Daimon, 2009, p. 198-292).

extraordinário vigia no ordinário. Emergem as meditações de um homem preocupado em estar atento para ouvir “à coisa mesma”, o retinir do sentido de ser em seu “tom diamantino”, sem se deixar impedir pelos “lios da subjetividade”. Seu empenho era de pensar “com o martelo na mão”, auscultando, a cada vez, a repercussão do sentido de ser. Assim, a existência se tornava “*Lichtung*” – a aberta do ser – em que o seu sentido não só esplende como também ressoa.

Marcia Sá Cavalcante Schuback homenageia Harada com um texto escrito fundado num diálogo não escrito com ele sobre o cansaço do homem contemporâneo. Oferece elementos de uma fenomenologia do cansaço em conexão com o fenômeno da convalescença. Sua meditação retoma contribuições da tradição médica grega de Asclépio e da noção nietzschiana de convalescença. Traz à luz uma memória preciosa: “Lembro-me também de Frei Hermógenes dizer que, para realmente compreender o sentido do cansaço europeu e da filosofia, era preciso, pensar o cansaço, descrevê-lo, ouvir o que o cansaço nos diz, antes de nos cansarmos ao ler tudo que já se escreveu sobre o cansaço metafísico”.

Continuamos na escuta da ressonância do sentido de ser no que “hoje é” com a meditação de Gilvan Fogel. Ela nos dá a pensar evocando a “força do parado” e o sentido do “poder” no contexto da nossa situação, da nossa hora histórica, marcada pela consumação do niilismo europeu. É o momento da paciência, assumida como espera e escuta. “Na paciência, como paciência, em escuta e espera, vem à tona, *salta* vida, existência. E, porque salto (i-mediato, a-byssal), revela-se como o jogado, o à toa, o inútil. Pura gratuidade (e necessidade!), ou seja, sem porquê e sem para quê. Vida como pura transcendência subitamente irrompida — aí e assim a força, o poder”. Podemos chamar também de “autoridade” este poder – vida. Harada encarava bem ao modo franciscano a obediência discipular como ausculta deste poder e a humildade como a inocência deste poder tornado serviço. Nos muitos exercícios de leitura de Nietzsche, de que Gilvan participara, a originariedade desse poder-vida emergia, sempre de novo, como salto abissal de pura gratuidade.

Harada dialogava com o pensamento de Heidegger com muita propriedade. Não era propriamente um “especialista” no ramo da pesquisa sobre Heidegger. Era alguém que descobriu o pensamento de Heidegger e que sabia, sempre de novo, “encontrá-lo” no dito e pensado e “perdê-lo”, abrindo caminho nas vias do não dito e do im-pensado. Algumas contribuições desse dossiê nos convidam a pensar retomando contribuições do pensador da Floresta Negra, que nos oferece não obras, mas caminhos. Renato Kirchner elucida a analítica existencial e as estruturas que ela expõe no percurso de Ser e Tempo, especialmente, o fenômeno do ser-no-mundo. Procura ressaltar de modo especial a “mundanidade do mundo em geral e à originalidade do ser-em como tal”. Nos fins dos anos '80 nós pudemos participar juntos, em seminários de vários semestres, da leitura com Harada desta obra fundamental do pensamento contemporâneo, guiados pela sua hermenêutica. Era uma leitura que libertava em nós a força criativa do pensar. Francisco Moraes continua sondando a conexão de “poder e liberdade” retomando a e dialogando com a “herança grega”, precisamente, com Tucídides e Aristóteles. “A herança grega

consiste na visão de que o exercício do poder possui um caráter liberador. Ao contrário da dominação, o poder deixa livres aqueles que estão em sua órbita". Affonso Henrique Vieira da Costa, por seu turno, nos propõe um "Itinerário para a compreensão do texto *Que é metafísica?*, de Martin Heidegger". Em jogo está, neste texto, "um encaminhamento que, ao invés de responder a pergunta, pretende, bem ao contrário, encaminhá-la, de maneira a possibilitar ao leitor uma experiência com o seu sentido mais próprio". A questão, como indica Harada, é uma realização, um engajamento e um envolvimento no e com o próprio questionar, que se faz busca. A questão é um chamado a "abrir em si feridas de questionamento". Assim, uma existência vulnerável para e vulnerada pelo questionamento é melhor do que uma existência intacta. Também Daniel Rodrigues Ramos, que pôde conviver com Harada em Goiânia, e que se dedica a abrir caminhos de interpretação do pensamento do "Ereignis" em Heidegger aponta nesta direção de um "abrir fendas e cravar o chão da existência desde a questão do ser assumida como questão de uma vida. Partindo desta perspectiva, ele oferece-nos um estudo acurado da conexão entre verdade e liberdade no "pensamento tardio" de Heidegger. Luiz Alberto Thomé Speltz Filho, enfim, com um ensaio, busca tematizar a disposição necessária para a lida com a filosofia. No lugar de encontro da filosofia, que é o silêncio, no exercício do diálogo do pensamento, o pensador deixa de ser objeto de estudo e passa a ser companheiro de conversa.

Écio Pisetta dialoga com o pensamento do Harada oferecendo a repercussão em si de um texto do nosso pensador intitulado "Da experiência", que partia de uma poesia chinesa, de Chuang Tzu, intitulada "O Duque de Hwan e o fabricante de rodas". Investia a essência da experiência. "A experiência mostra a vida humana a partir do ponto de vista de seu exercício irremissível e finito". Partindo da elucidação da experiência como "exercício e perigo de ser", põe em questão a aprendizagem e o ensino artesanal da filosofia, em que Harada insistia tanto. Nesta perspectiva, teoria "se mostra essencialmente como experiência de revelação das coisas em seu ser e não como planejamento do que as coisas devam ser". E resgata um aceno importante de Harada: "quando se trata de um trabalho de formação, sério e engajado, o grande problema na práxis não é a prática. É a teoria da teoria e prática que comanda a impositação prática de um formador". Continuamos sondando a experiência lendo a contribuição de Ênio Paulo Giachini, que nos convida a pensar o sentido de ser da "limitação humana como vigor da finitude" e ressalta a sua "importância para o crescimento do espírito". Partindo de uma longa convivência na aprendizagem do pensar com Harada, em que sempre de novo se exercitava a retomada do elementar da vida, e recorrendo à interpretação de H. Rombach a respeito dos "elos concêntricos de situações-limite", o autor nos traz a seguinte proposta de pensamento: "A trilha humana encontra sentido na medida em que supera situações-limite e transpõe a si, a realidade, seus semelhantes e o mundo a uma dimensão mais elevada de ser". Leonardo Mees, também aluno de Harada e estudioso da fenomenologia de Rombach, nos convida a refletir "A respeito da 'marginalidade' da meditação de sentido (*Besinnung*) ou da in-utilidade da ciência para a vida". A ênfase na "objetivação" e "a confiança excessiva depositada nas 'ciências úteis' à 'correção

da vida''' é interpretada em chave de interpretação nietzschiana em termos de "doença" e "convalescença". A "meditação de sentido" (*Besinnung*) é, então, apresentada como uma forma de convalescença do niilismo e seguida de uma proposta: "Na marginalidade" da meditação de sentido é possível 'valorar' (perspectivar) a 'in-utilidade' da ciência para a vida".

Harada pertence à linhagem de pensadores que viveram em profundidade a reunião de "*scientia et sapientia*", "*ratio et fides*", "*philosophia et theologia*", "*intellectus et cor*". Pensamento e Fé, duas modalidades da existência, que, tomadas "*in abstracto*", se mostram numa oposição irreduzível, foram reunidas "*in concreto*", na sua vida de pensador e de frade menor, liberando uma imensa riqueza de perspectivas e abrindo vigorosas possibilidades de realização, como em Agostinho, Anselmo, Bernardo de Claraval, Hugo de São Vítor, Boaventura de Bagnoregio, João Duns Scotus, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, Pascal, Kierkegaard, etc. Em jogo está uma experiência de iluminação *sui generis*. Harada estava atento, na serenidade (*Gelassenheit*) do desprendimento (*Abgeschiedenheit*), para captar, sempre de novo, os "flashes" dessa imensa experiência da Revelação (*Alétheia*) cristã chamada "seguimento de Jesus Cristo". No mais íntimo dessa experiência, a *Alétheia* se doa como Pobreza (*Altissima Paupertas – Domina Paupertas*). Sérgio Mário Wrublewski, nos convida a pensar o tema: "A cristidade num mundo em transformação". Na palavra-guia "cristidade" nos faz apelo o empenho de pensar "a essência da fé cristã enquanto essencialização da existência a partir da força crística". O artigo nos envia para as vias de uma fenomenologia da experiência da vida fática cristã reconduzindo-nos ao que ela tem de essencial. O autor nos traz uma proposta num horizonte de um "diálogo de mundos", para usar uma expressão cara a H. Rombach, professor de Harada e do próprio Wrublewski em Würzburg: "A cristidade é antes de tudo fidelidade à inspiração crística a serviço de mundos, no qual o homem terá de partilhar com a consanguinidade de espírito e com a estranheza de mundos: terá de aprender o enraizamento decidido e a indecidibilidade de juízo acerca de mundos estranhos e num sentido total complementares", diz ele.

São Francisco de Assis fez a experiência da cristidade (Evangelho) desde a tônica da pobreza, que, de resto, Hölderlin e, ultimamente Heidegger, assinalam como algo decisivo para o hoje e o porvir da história das humanidades da terra¹⁰. "Tudo se concentra para nós no espiritual, nós nos tornamos pobres, para nos tornarmos ricos", diz Hölderlin. A pobreza, enquanto tom fundamental (*Grundton*) que entoa e afina (*stimmt*) a humanidades da terra, é que poderia lhes dar o acesso à riqueza essencial.

É neste horizonte que aparecem as reflexões finais deste dossiê. Glória Maria Ferreira Ribeiro tematiza a pobreza em sua conexão com a escuta e a obediência, partindo da experiência da leitura dos escritos do nosso pensador. Ela nos ajuda a captar a pobreza como experiência libertadora e livre da riqueza essencial fontal. A pobreza, mais do que ex-propriação, aparece como a "satisfação do próprio".

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2013, p. 869-882.

“Ereignis”. “A satisfação do próprio, no entanto é dinâmica. É algo como a satisfação do vigor da fonte que inesgotavelmente envia a fluência do riacho, a cada instante novo e originário. No envio da fluência, no entanto, a fonte não deixa de ser ela mesma. A satisfação do próprio é a efluência da identidade na diferença, e a afluência da diferença na identidade”. Por fim, *o autor destas linhas*, procura pensar a experiência do pensar e a experiência do crer, em suas diferenças, desde a identidade da pobreza do espírito, salientando como, a cada vez, está em jogo o relacionamento com o nada, com o abismo. A re-velação do mistério enquanto mistério (desvelamento e velamento) aparece, a cada vez, quer na experiência do pensar, quer na experiência da fé, como o lugar de en-vio de toda a possibilidade de ser. Harada, a nosso ver, caminhou no entremeio entre esses abismos e, no vigor da ausculta (obaudiência), escutou e deixou percutir e repercutir em si clamor do chamado de um para com o outro, como diz o salmo: *“abyssus abyssum invocat”* (o abismo chama o abismo).

3

Fora do Dossiê Harada, o atual número de *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* ainda traz, do fluxo contínuo da revista, duas resenhas de relevantes títulos editados recentemente nos cenários nacional e internacional. Em destaque, assim, está a recensão crítica de *Marcus Sacrini* (USP), da oportuna tradução brasileira do livro de Eugen Fink, *“Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade”* (Eduel, 2019), assinada por Anna Luiza Coli. Segue-se a esta a resenha de nosso colaborador estrangeiro *Jacinto Paéz* (Universidad Diego Portales, Chile), que contempla a coletânea de ensaios *“Interpreting Dilthey: Critical Essays”*. (Cambridge University Press, 2019), organizada por Eric S. Nelson.

Certos que com estes conteúdos a Revista reafirma sua missão de difundir a fenomenologia, a hermenêutica e a metafísica na cena brasileira, além de promover a internacionalização de nossos saberes, veicula-se desde já mais este número periódico.

EDITORIAL

Harada Dossier

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Editor¹

1

This dossier recalls the thinker *father Hermógenes Harada ofm* (1928-2009), and his thoughts. It is the gratitude that intones this recall, which is, in itself, a commitment to think. Thinking happens here as an experience of a graced finitude. It's just that to think, we are not enough to ourselves. We always need someone else to provoke us. We need the questioning of what calls us to think. We need dialogue with the other of ourselves and with the other of others as well. As an exercise in finitude, the effort of thinking always takes place in the manner of a graced finitude. Therefore, thinking is always, in some way, giving thanks. And, vice versa, giving thanks is thinking. The thanksgiving comes from a memory of the heart: it is a remembrance. This memory goes back not simply to the past as a fact, but much more to what is still in force in the concentration of its vigour, which is collected and latent, as a possibility of being protected in the unthought, is already launched towards the future, preceding us always again. It is this validity that allows us to respond, again and again, in a creative way, to the call of the future.

Father Hermógenes Harada (or Dai Harada, by civil name) was born in Miyasaki, Japan, on October 2, 1928. His father and mother were Buddhist converts to Protestant Christianity, who later became Catholics. His parents met, young but already widowed, in a social work to assist abandoned children. From his parents he inherited the conviction of the demand to be useful to the world. From his father, in particular, he inherited something like the *ethos* of the "missionary" spirit of the *Aufklärung-Enlightenment*, which conceived of study, intellectual work, teaching, as ways of acting in the "construction of free, universal humanity", respect that he himself writes in his book *"On study, obsolete notes: the search for human and Franciscan identity"* (p. 13-14)².

¹ E-mail: maffernandes69@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>

² HARADA, frei Hermógenes (ofm). *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / IFAN – EDUSF / Instituto de Filosofia São Boaventura: 2009.

Harada came to Brazil, together with his family, in 1936. The coexistence with Franciscan missionaries in the Japanese community in Jaraguá-SP and region was important for him to decide to become a Friar Minor, following the spirit of Saint Francis of Assisi. He entered the novitiate in 1949 and solemnly professed in 1953. He was ordained a priest in 1956. He studied philosophy and theology at the institutes of the Immaculate Conception Province of Brazil (in Curitiba and Petrópolis, respectively).

He was sent to collaborate in the critical edition of Raimundo Lúlio's Latin work, in Germany (he edited two volumes of *Raimundi Lulli Opera Latina*). He was a deep connoisseur of medieval thought. Some of his writings in the area of medievalism can be seen in several issues of the "Scintilla - Magazine of Philosophy and Medieval Mysticism"³. If in his youth his interest in Duns Scotus stood out, in his maturity and old age, Master Eckhart was a great interlocutor for him. And one must not forget the strong presence of Nicolas de Cusa in his reflection. In his interpretations of medieval thought, however, he increasingly freed himself from the influence of Neo-Scholasticism (received in initial training in ecclesiastical studies of philosophy and theology). His perspective was rather phenomenological-hermeneutic, and it always received its vigour from his clairvoyant understanding of Christhood as experienced within medieval Christianity.

Saint Francis of Assisi was, for him, a great thinker in the field of experience, science and the wisdom of "spirituality" or "mysticism". For him, Francis was "one of the greatest metaphysicians in the world"⁴. The "*minoritas*" (the vigour of the lesser being), for him, had an ontological meaning, that is, it beckoned to a dimension "beyond metaphysics", a dimension originating from the horizon of being. Here the thought of spirituality or mysticism is itself the vigour of the experience of the factual life in the clearing opened by the freedom of truth of the "*Altissima Paupertas*" (Most High Poverty), or rather, "*Domina Paupertas*" (Lady Poverty). Countless comments by Friar Hermógenes on the writings of the Franciscan Sources testify to his commitment to carry out this phenomenological-ontological interpretation of the original Franciscan thought in force that has so much to say for the history of the life of the spirit in the Western world. Throughout his life, in countless meetings, retreats and courses given to the Franciscan family, he exercised this interpretation, not merely "theoretically", but in a constant commitment to the renewal of Franciscan life through contact with its sources, with great pedagogical tact, with simplicity and existential concreteness, showing himself to be a great disciple in the tradition of the life of the spirit that springs from Saint Francis of Assisi.

In all this, his Asian origin was always in force. Deeply knowledgeable in the traditions of the Asian spirit life, especially Japanese and Chinese, in his conversations and in his writings he always again undermined sagas, anecdotes, sayings, poems, etc., which resonated with an oriental flavour from the birthplace of

³ <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla>.

⁴ Cf. HARADA, H. A ideia do franciscanismo. In: *Scintilla* – Revista de Filosofia e Mística Medieval, vol. 11, n. 2, jul./dez. 2014 (escrito póstumo), p. 132.

which he was originating⁵. Zen and the poetic thought of the Tao (the Tao Te King, the writings of the Chuang-Tzu tradition) were taken seriously in his praxis of life and reflection, as evidenced by his posthumously published Diary⁶. Harada practiced various eastern arts (Tai Chi Chuang, Chi Kung, Ikebana, etc.). The author of these lines once complained about the difficulty of practicing Tai Chi Chuang. He said there was no need to worry, after all he was practicing Western Tai Chi Chuang: philosophy!

When he was in Germany to work on the critical edition of Raimundo Lúlio, Harada, who had already had a certain discovery of the reflexive movement of phenomenology during his studies in the clergy, through the work of Dietrich von Hildebrand, meets Husserl's phenomenological thought, but mainly from Heidegger, in Freiburg, where he lived. Such a discovery and such an encounter had also come to Emmanuel Carneiro Leão, who had studied at the Antonianum in Rome, but who also went to Germany to study with Heidegger. In 1962, Harada listened to the lecture "Tempo e Ser" by Heidegger. For the rest of his life, the exercise of Harada's thought involves a dialogue with Heidegger's thought. Enthusiastic about the phenomenological way of thinking, Harada obtains a license to devote himself to doctoral studies, but with the condition that he finishes the work on critical editing by Raimundo Lúlio that has begun. He dedicates himself to this exhaustively, in such a way that the health of his eyes is impaired. After the critical edition of the works started, Harada engaged in philosophical studies under the direction of Heinrich Rombach. A former student of Heidegger, Eugen Fink, Max Müller and Szilasi, Rombach became not only an advisor, but an esteemed friend in the bond of thinking. The article that Harada wrote in honor of Rombach, at the time of his death, in an issue of *Scintilla*, published in 2004⁷, bears witness to this. In 1964, Rombach accepted the invitation to occupy the chair of Philosophy I at the University of Würzburg. Harada accompanies him and takes up residence in that city. Harada lived in Germany for seven years, four in Freiburg and three in Würzburg. Having received the ultimatum from the Provincial Minister to return to Brazil, Harada obeys, without finishing his doctorate. In 1969 he returned to Brazil and, from then on, for 40 years, he exercised various services as a professor at the Provincial Institutes (in Petrópolis and in Rondonia/Curitiba), and even in Africa, in Angola. His life experience and his coexistence with people from various continents, Asia, America (Brazil), Europe and Africa, made him a man of great foresight in human affairs.

⁵ Cf. Some published writings of fra Hermógenes Harada: *Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas* (Edusf, 2003); *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana* (Edusf, 2006); the posthumous publication of writings gathered under the title of *Fragmentos de pensamento humano-franciscano: I Fioretti de fr. Hermógenes Harada* (Org. Ênio Paulo Giachini) (Ed. Bom Jesus, 2016); cf. also unpublished manuscripts that are collected in the page's collection: "O Legado do frei Hermógenes Harada": <https://www.freiharada.com.br/index.vm>.

⁶ HARADA, H. *Da fidelidade do pensamento – fragmentos de um diário*. Porto Alegre: Evangraf, 2018.

⁷ HARADA, H. Heinrich Rombach, memória e gratidão. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*, 2004, n. 2, p. 67-96.

Harada was open to the great influences of the great thinkers in the history of Western thought. Its originality was its originality. He was always concerned again with returning to the source in all he reflected. His meditation was, then, essential and radical. Those who learned to think with him and with him were able to do this experience again and again. Something of this testifies to the book "Initiation to Philosophy", which posthumously collects some of his philosophy writings⁸. In him, however, what stood out was not the erudition. As a Franciscan phenomenologist, his thought was radical, profound, broad, and at the same time simple, concrete, gracefully finite. His thought was his life and his life was his thought. As with Socrates, it was in the living dialogue that many of us, his students, experienced the vigor of thinking. In his writings, something of the vitality of this thought pulses. And, as they are the work of the life of life, they can awaken in readers the desire to engage with "the thing" of thinking. In his life was always at stake the search to "listen to thought" and to be "very ontological", as he says in his *Diary* (p. 48, p. 76).

2

This dossier gathers contributions from several authors who, in some way, had the grace to learn to think from a dialogue with Harada's thought, either personally or through reading his writings.⁹ In the beginning, we present a text that Friar Harada himself wrote for a small group colloquium held in Brasília in 2008. In these simple and profound notes, Harada tries to probe the meaning of the "-" in the expression "Da-sein", so important in Heidegger's meditation. A very unique understanding of ontological difference emerges in these words. Afterwards, Emmanuel Carneiro Leão presents us with a brief and dense text in homage to his friend, evoked as an "ontological combatant". St. Paul's sentence (2Tm 4,7) serves as a guide word: "tòn kalòn agôna égónismai" - "I fought the good fight". The review of the book "From the fidelity of thought - fragments of a diary", written by Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, highlights how, in the everyday medium of our thinker, the extraordinary watches over the ordinary. The meditations of a man concerned with

⁸ HARADA, H. *Iniciação à filosofia: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador*. Teresópolis: Daimon, 2009.

⁹ A special volume of "Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval", published in 2009 (n.6.3), the year of the death of fra Hermógenes Harada, already brought contributions from authors, companions, friends and students, who learned a lot from the experience of thinking with and with him. After the editorial by Father Guido Moacir Scheidt, we are presented with a text by Harada, entitled "Estudar filosofia, um nada?". Then follow contributions from Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Leonardo Boff, Márcia Sá Cavalcante Schuback, Sérgio Mário Wrublewski, Arcângelo Buzzi, Marcos Aurélio Fernandes, Dorvalino Fassini, Leonardo Ulrich Steiner e Denise Quintão. The tribute issue ends with two translations of texts from traditions of the life of the spirit in the East: "Zen e o começo" (Eiko Hanaoka (-Kawamura)) e "O boi e seu pastor". Then, from 1st to 3rd July 2018, a meeting was held to celebrate the 90th anniversary of the birth of fra Hermógenes Harada at Convento São Boaventura, in Rondinha, Campo Largo-Pr. From October 16 to 18, 2019, in turn, a meeting was held to celebrate the 10th anniversary of his death (05.21.2009). This meeting became a seminar around a writing by Friar Hermógenes Harada, entitled "Truth and Freedom", which is published in "Initiation to Philosophy" (Editora Daimon, 2009, p. 198-292).

being attentive to hear “the thing itself” emerge, the ringing of the sense of being in its “diamantine tone”, without letting himself be impeded by the “lips of subjectivity”. His commitment was to think “with the hammer in his hand”, listening, each time, to the repercussions of the sense of being. Thus, existence became “Lichtung” – the openness of being – in which its meaning not only splendors but also resonates.

Marcia Sá Cavalcante Schuback pays homage to Harada with a written text based on an unwritten dialogue with him about the fatigue of contemporary man. It offers elements of a phenomenology of tiredness in connection with the phenomenon of convalescence. His meditation takes up contributions from the Greek medical tradition of Asclepius and the Nietzschean notion of convalescence. It brings to light a precious memory: “I also remember Friar Hermógenes saying that, in order to really understand the meaning of European fatigue and philosophy, it was necessary to think about fatigue, describe it, listen to what fatigue tells us, before to get tired of reading everything that has ever been written about metaphysical fatigue”.

We continue to listen to the resonance of the meaning of being in what “today is” with *Gilvan Fogel's* meditation. It makes us think by evoking the “strength of the station” and the sense of “power” in the context of our situation, of our historical time, marked by the consummation of European nihilism. It is the moment of patience, assumed as waiting and listening. “In patience, as patience, in listening and waiting, comes out life, existence leaps out. And, because jump (i-mediate, a-byssal), it reveals itself as the thrown, the random, the useless. Pure gratuitousness (and necessity!), that is, without reason and without reason. Life as pure transcendence suddenly erupted – there and so the force, the power”. We can also call this power – life “authority”. Harada viewed discipleship obedience well in the Franciscan way as listening to this power and humility as the innocence of this power turned into service. In the many exercises of reading Nietzsche, in which Gilvan participated, the origin of this power-life emerged, again and again, as an abyssal leap of pure gratuitousness.

Harada dialogued with Heidegger's thought with great propriety. He was not exactly an “expert” in the field of research on Heidegger. He was someone who discovered Heidegger's thought and who knew, again and again, “find it” in what was said and thought and “lose it”, opening the way in the paths of the unsaid and the unthought. Some contributions from this dossier invite us to think, taking up the contributions of the Black Forest thinker, who offer us not works, but paths. *Renato Kirchner* elucidates existential analytics and the structures it exposes in the course of Being and Time, especially the phenomenon of being-in-the-world. He seeks to emphasize in a special way the “worldliness of the world in general and the originality of being-in as such”. In the late 1980s, we were able to participate together, in seminars of several semesters, in the reading with Harada of this fundamental work of contemporary thought, guided by its hermeneutics. It was a reading that released in us the creative power of thinking. *Francisco Moraes* continues to probe the connection of “power and freedom”, resuming and dialoguing with the

"Greek heritage", precisely with Thucydides and Aristotle. "The Greek heritage consists of the view that the exercise of power has a liberating character. Unlike domination, power sets free those in its orbit". Affonso Henrique Vieira da Costa, in turn, proposes an "Itinerary for understanding the text What is metaphysics?, by Martin Heidegger". At stake is, in this text, "a path that, instead of answering the question, intends, on the contrary, to forward it, so as to enable the reader to experience its own meaning". The question, as Harada indicates, is an achievement, an engagement and an involvement in and with the questioning itself, which is searched. The question is a call to "open within you wounds of questioning". So an existence vulnerable to and vulnerable to questioning is better than an intact existence. Also Daniel Rodrigues Ramos, who was able to live with Harada in Goiânia, and who is dedicated to opening paths of interpretation of the thought of "Ereignis" in Heidegger, points in this direction of "opening cracks and digging the ground of existence from the issue of being assumed as a matter of a lifetime. From this perspective, he offers us an accurate study of the connection between truth and freedom in Heidegger's "afterthought". Luiz Alberto Thomé Speltz Filho, finally, with an essay, seeks to thematize the necessary disposition to deal with philosophy. In the meeting place of philosophy, which is silence, in the exercise of the dialogue of thought, the thinker ceases to be an object of study and becomes a companion in conversation.

Écio Pisetta dialogues with the thought of Harada offering the repercussions of a text by our thinker entitled "From experience", which started from a Chinese poem by Chuang Tzu, entitled "*The Duke of Hwan and the manufacturer of wheels*". It invested the essence of the experience. "Experience shows human life from the point of view of its irremissible and finite exercise". Starting from the elucidation of experience as an "exercise and danger of being", he questions the learning and artisanal teaching of philosophy, on which Harada insisted so much. In this perspective, theory "is essentially shown as an experience of revealing things in their being and not as planning what things should be". And he rescues an important nod from Harada: "when it comes to training, serious and engaged work, the great problem in praxis is not practice. It is the theory of theory and practice that commands the practical imposition of a trainer". We continue to probe the experience by reading the contribution of Ênio Paulo Giachini, who invites us to think about the meaning of "human limitation as the force of finitude" and emphasizes its "importance for the growth of the spirit". Starting from a long acquaintance in learning to think with Harada, in which the resumption of the elementary of life was exercised over and over again, and resorting to H. Rombach's interpretation of the "concentric links of limit situations", the author brings us the following proposal of thought: "The human path finds meaning as it overcomes limit situations and transposes itself, reality, its peers and the world to a higher dimension of being". Leonardo Mees, also a student of Harada and a student of Rombach's phenomenology, invites us to reflect "On the 'marginality' of meditation on meaning (*Besinnung*) or the uselessness of science for life". The emphasis on "objectification" and "the excessive reliance placed on the 'useful sciences' on the 'correction of life'" is interpreted in a Nietzschean

interpretation in terms of “illness” and “convalescence”. The “meditation of meaning” (*Besinnung*) is then presented as a form of convalescence from nihilism and followed by a proposal: “In the marginality” of meditation on meaning it is possible to ‘value’ (perspective) the ‘in-utility’ of science for life”.

Harada belongs to the lineage of thinkers who have lived in depth the gathering of “scientia et sapientia”, “ratio et fides”, “philosophia et theologia”, “intellectus et cor”. Thought and Faith, two modalities of existence, which, taken “in abstracto”, show themselves in irreducible opposition, were brought together “in concrete”, in his life as a thinker and friar minor, releasing an immense wealth of perspectives and opening up powerful possibilities of directors, as in Agostinho, Anselmo, Bernardo de Claraval, Hugo de São Vítor, Boaventura de Bagnoregio, João Duns Scotus, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, Pascal, Kierkegaard, etc. At stake is a *sui generis* lighting experience. Harada was attentive, in the serenity (*Gelassenheit*) of detachment (*Abgeschiedenheit*), to capture, again and again, the “flashes” of this immense experience of the Christian Revelation (*Alétheia*) called “following Jesus Christ”. In the most intimate part of this experience, *Alétheia* gives itself as Poverty (*Altissima Paupertas – Domina Paupertas*). Sérgio Mário Wrublewski invites us to think about the theme: “Christianity in a changing world”. In the guiding word “Christianity” we are called upon to think about “the essence of the Christian faith as the essentialization of existence based on the Christic force”. The article sends us along the paths of a phenomenology of the experience of Christian factual life, bringing us back to what is essential. The author brings us a proposal in the horizon of a “dialogue of worlds”, to use an expression dear to H. Rombach, professor of Harada and of Wrublewski himself in Würzburg: “Christianity is above all fidelity to Christic inspiration in the service of worlds, in which man will have to share with the consanguinity of spirit and with the strangeness of worlds: he will have to learn the firm rootedness and the undecidability of judgment about strange worlds and in a totally complementary sense”, he says.

St. Francis of Assisi experienced Christianity (Gospel) from the tonic of poverty, which Hölderlin and, moreover, Heidegger, point out as something decisive for today and the future of the history of humanities on earth¹⁰. ““Everything focuses for us on the spiritual, we become poor, to become rich,” says Hölderlin. Poverty, as the fundamental tone (*Grundton*) that sings and tunes (*stimmt*) the humanities of the earth, could give them access to essential wealth.

It is in this horizon that the final reflections of this dossier appear. Glória Maria Ferreira Ribeiro thematizes poverty in its connection with listening and obedience, starting from the experience of reading the writings of our thinker. It helps us to grasp poverty as a liberating experience free from the essential source of wealth. Poverty, more than ex-propriation, appears as the “satisfaction of the self”. “*Ereignis*”. “The satisfaction of the self, however, is dynamic. It is something like the satisfaction of the vigour of the fountain that inexhaustibly sends the flow of the

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2013, p. 869-882.

stream, at each new and original moment. In sending fluency, however, the source does not cease to be itself. Self-satisfaction is the effluence of identity in difference, and the inflow of difference in identity." Finally, the author of these lines seeks to think about the experience of thinking and the experience of believing, in their differences, from the identity of the poverty of the spirit, emphasizing how, each time, the relationship with nothingness, with the abyss. The revelation of the mystery as a mystery (unveiling and veiling) appears, each time, both in the experience of thinking, and in the experience of faith, as the place for sending all the possibility of being. Harada, in our view, walked between these abysses and, in the vigour of auscultation (ob-audience), listened and let the cry of the call from one to the other reverberate in him, as the psalm says: "*abyssus abyssum evocat*" (the abyss calls the abyss).

3

Outside of the Harada Dossier, the current issue of *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* also brings, from the journal's continuous flow, two reviews of relevant titles recently published in the national and international scenarios. Highlighting, therefore, is the critical review by *Marcus Sacrini* (USP), of the timely Brazilian translation of Eugen Fink's book, "*Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*" (Eduel, 2019), signed by Anna Luiza Coli. This is followed by a review by our foreign collaborator *Jacinto Paéz* (Universidad Diego Portales, Chile), which includes the collection of essays "*Interpreting Dilthey: Critical Essays*". (Cambridge University Press, 2019), edited by Eric S. Nelson.

Certain that with these contents the Journal reaffirms its mission to spread phenomenology, hermeneutics and metaphysics in the Brazilian scene, in addition to promoting the internationalization of our knowledge, this periodical issue is already published.

Acerca do “Da”¹

About the “There”²

Frei Hermógenes Harada ofm.

1³

Gostaria de dizer alguma coisa assim jogada acerca do *Dasein*, mais especificamente acerca da ligação ‘entre’ *Da-e-Sein*, portanto acerca do “-” quando se escreve *Dasein* na grafia *Da-sein*. Nessa colocação formal do que queremos tematizar, no entanto, o *Da-sein* pode ser entendido como ligação de relacionamento entre *Da* e *Sein* ou *Da* e *sein* ou como puro ‘ato verbal’ de ser *daseiend*. Se enfocamos a palavra final que compõe o termo *Dasein* essa observação formal distingue *Sein*, *sein* e *seiend*. Em português dizemos: *Ser*, *ser*, e *sendo* ou *em sendo*; e em vez de *sendo* dizemos também *ente* que é particípio presente ativo de ser, em latim, *ens*, *-tis*, daí *ente*. Interessante é que, se substantivamos o *Sein* (o Ser) o hipostatizamos como um ente transcendente metafísico, Deus, ente Supremo ou coisas semelhantes. Se em português substanciamos o *ser* o hipostatizamos como ente transcendente, agora, porém, no sentido, digamos, da teoria do conhecimento, como um quê em si que transcende ao ato subjetivo humano; e ao mesmo tempo podemos também entender como ente menor em referência e contraste ao Ente Supremo, transcendente metafísico. Como em alemão *sein*, quando é substantivado é escrito em maiúscula, em vez de *das sein* se diz *das Seiende*, Em todos esses termos, que são substantivação do ser,

17

¹ O presente ensaio é contribuição de Frei Hermógenes Harada para um Colóquio realizado em Brasília, de 31 de janeiro a 04 de fevereiro de 2008. Participantes: Dom Frei Leonardo (Ulrich) Steiner ofm; Dom Frei Jaime Spengler ofm; Geraldo José da Silva; Eliana Borges da Silva; Crystiane Meneses de Sena; Marcos Aurélio Fernandes; Frei Vagner Sassi ofm. e Frei Hermógenes Harada ofm.

² A expressão “Da”, no título do ensaio, é parte integrante do vocábulo alemão *Dasein*, utilizado por Heidegger como conceito central em sua obra *Ser e tempo* (1927). Canonicamente traduzido para o português pelo termo ser-aí, o “Da” é advérbio de lugar e corresponde literalmente ao “aí” do ser-aí. Na tradução do título para o inglês, optamos por seguir a primeira tradução que W. J. Richardson faz para língua inglesa do termo *Dasein*: “There-Being”. Nesta, o “There” corresponde ao “Da” (ao “aí”) do ser-aí.

³ Dado ao caráter ensaístico do escrito, os editores flexibilizam, em caráter de excepcionalidade, as normas de diagramação da revista para conservar o formato mais fiel quanto possível do original do autor.

está implícito e ocorre o *sein* como *verbo*. O caráter verbal do *Sein*, *sein*, *das Seiende*, está expresso na formulação participativa, no gerúndio *seiend*, *em sendo*, *ente*.

Tudo isso significa que quando Heidegger no *Ser e Tempo*, inaugura o uso da palavra *Dasein* para se referir ao ser do Homem, esse termo, por causa do termo componente *Sein*, *sein* já vem carregado de problemas ‘metafísicos’ e ‘gnosiológicos ou epistemológicos’ da ontologia tradicional, seja ela substancialista ou da substância, seja ela da subjetividade, quer empírica, quer transcendental ou o que equivale a dizer da objetividade, quer empírica, quer transcendental. *Da-sein* implica na questão do sentido do ser.

Por isso, embora seja uma ‘chutação’, poderíamos grafar o termo *Dasein* assim: *da*→*sein* ou *da* (→? *Sein*. Com outras palavras *Dasein* na fenomenologia não pode ser entendida encaixando o *da* na acepção usual tradicional do *Ser*, *ser*, *ente*, mas pelo contrário *Ser*, *ser* e *ente* deve ser sondado a partir e no médium do *da*. Isso nos conduz à questão do que se chamou na fenomenologia de *diferença ontológica*.

2

Usualmente se diz: *Dasein* é um termo substituto para o Homem. Indica o ente chamado Homem, caracterizando o seu modo diferencial de ser, ao distingui-lo dos entes que não têm o modo de ser próprio do Homem. Nesse sentido se usa o advérbio e adjetivo *daseinsmässig* (-er, -e, -e) para referir-se ao humano e *nicht-daseinsmässig* (-er,-e,-es) para referir-se ao não humano (Deus, anjos, animais, plantas, coisas naturais e artificiais). Essa colocação usual, em referência à compreensão do termo *Dasein* da fenomenologia não é propriamente fenomenológica. Para poder ser fenomenológica deve estar intimamente comprometida com a assim chamada *repetição da questão do sentido do ser*. Sem esse comprometimento o termo *Dasein* apenas indica a diferença *ôntica*, i. é, diferença entre ente e ente e não a diferença *ontológica*, i. é, entre ente e Ser i. é, *diferença que existe entre as diferenças ônticas entre ente e ente com suas entidades e o sentido do ser das diferentes entidades que constituem o ente no seu ser*.

Tentemos em repetição, captar o que acima dissemos de modo o mais claro possível, tentemos ter presente todos os entes ocorrentes atuais e possíveis diante, ao redor, acima e abaixo, dentro e fora de nós. E isso nos seus infinitamente inumeráveis modos típicos de ser. Temos assim, o que costumamos denominar de *o ente no seu todo*. Dentre todos os entes que se nos tornam ou podem se tornar presentes, há um ente todo típico denominado homem que se apresenta de modo duplicado, ora uma vez como um ente entre outros entes, outra vez, ora como um ente que pensa o “ente no seu todo” inclusive a si mesmo como aquele que ocorre também entre outros entes e como aquele que se apercebe de, pensa, atua, abrange o todo do ente (leia-se: *em sendo*) em incontáveis ações dos outros atos como p.ex. em imaginação, volição, intenção, objetivação, planejamento, sistematização, aniquilamento, recepção, doação etc. Se agora tentarmos tematizar essa dinâmica de entificação, na qual o homem é ao mesmo tempo *sujeito e agente* de todos esses atos e da sua efetuação como entes objetivados e ele mesmo *objeto*, percebemos que em tudo isso, nesse “o ente no seu

todo” se dá um “anterior”, um “apriori” a modo de uma pré-sença, cuja caracterização poderia ser “visualizada” como amplidão imensa, profundidade abissal e liberdade transbordante inesgotável e insondável, a qual pré-sença todas as nossas captações, explicações, esclarecimentos, tudo chega tarde demais para apreendê-la, por ser ela a absoluta condição da possibilidade de ser e conhecer. Essa ab-soluta aprioridade pré-sente ao tempo e ao ser, ora aparece entificada como Deus, como Natureza, como História, como Homem, e o Homem por sua vez como Substância, como Sujeito, e o Sujeito na sua objetivação como Capital, como Produção, como Trabalho, como Poder, Cálculo e Asseguramento da funcionalidade da sua autonomia. Costumamos denominar essa pré-sença apriori de *Ser* e tudo que de alguma forma está referido a ela de *ente*.

A pergunta que busca, procura o que é o Ser, jamais, por princípio pode captar o Ser, se ela permanecer ‘dentro ou fora’ da presentificação apriori do Ser, pois “dentro e fora do Ser” só pode ser e ser compreendido a partir e na possibilidade da pré-sença apriori que de antemão determina o que é dentro, fora, Ser e não-Ser. Essa impossibilidade quando nos atinge a fundo a raiz e a origem do nosso ser e conhecer, pode nos estalar a modo de implosão para dentro de nós mesmos, a ponto de, do tinir da impossibilidade saltar o vislumbre de que o Ser enquanto presença ab-soluta apriori não é a priori, mas sim a posteriori, i.é, já é lançado do salto originário como condição da possibilidade do ser do mundo, constituindo o fundo a partir e sobre o qual se ‘estancia’ o ente no seu todo, de-finindo o que deve ser tido por Ser e ente. Essa ‘estância’ no fundo aposteriori dado como apriori absoluto faz com que o salto jamais *seja* salto, no *sentido* próprio do *salto* a não ser no sentido do Ser no ente e do ente no Ser constituído pelo salto como entidade ‘apriorizada fundamental’ aposteriori. A liberdade do salto no salto ab-soluta da liberdade não se dá, se retrai, e no empuxo do retrair-se abre-se como ausculta e recepção do toque da possibilidade do sentido do ser, pro-vocando o vislumbre da necessidade e da possibilidade de colocar, ou melhor, recolocar a questão do sentido do ser. A percepção da necessidade e da possibilidade de recolocar ou repetir a questão do sentido do ser, porém, é salto, não uma intencionalidade para frente, uma flecha, mas um toar e entoar da repercussão, um tornar-se próprio na prenhez da apropriação do mesmo: o *Ereignis*. Esse tornar-se, esse ter que ser, esse ser em sendo pré-sente cada vez e de novo é o *Da-sein*.

3

Por sentido do ser aqui não se entende a significação da palavra ser. *Sentido do ser* se refere ao acontecer da possibilidade de ser, em sendo toque da percussão, referir-se, com-portar-se como repercussão do toque como eclosão em leques de entificações, formando cada vez um mundo. Esse acontecer (*Ereignis*) da possibilidade de ser é a linguagem. (Cfr. *Sage, Sprache, Rede* que possibilita *Sache, Ding, Gegenstand, Objekt*)

4

Para que a diferença ontológica seja realmente compreendida enquanto ontológica é necessário reavivar a captação do movimento, da dinâmica, em cujo médium ou mediante a qual o ente na sua entidade e a entidade no seu ente é, a saber, se perfaz em sendo. Para que se dê o acontecer do ente, em sendo (ser no ente e o ente no ser) faz mister o processo de de-construção da construção da entidade, em cujo medium e mediante a qual o ente em não sendo, não se perfaz como trans-aparência da possibilidade do sentido do ser. Esse não se perfazer como trans-aparência é possibilidade da realidade na sua modulação coisa (*res*, *Sache Gegenstand*) e objeto (*Gegenstand* e *Objekt*). O que denominamos usualmente de de-construção é redução, ou melhor, re-condução da realidade da entidade im-perfeita na dinâmica da sua entificação à sua possibilidade, em cuja realização se abre o medium da possibilidade da questão, da busca do sentido do ser. Essa abertura se chama *Da-sein*.

5

Nesse sentido, o *Da-sein* é o ponto de salto da diferença, i.é, dia-ferência, o comportar-se que atravessa todas as possibilidades dos toques do sentido do ser no seu poder entificante das entidades, é a diferença ontológica. A vigência da dia-ferência ontológica se chama *ser*. (Cfr. *sein* (verbo), *Sein*, *SeXin*, *Seyn*, *Nichts*: = *Seiend*!) Ela é a essência do homem.

6

Dasein como essência do homem não deve ser aqui – como se observou com insistência acima – entendido como identidade diferencial do ente homem em diferenciação com identidade de outros entes que não têm o caráter do *Dasein*. Mas sim, como possibilidade, como ‘trans-porte’, como a aberta a partir da e na qual se dá a recepção do toque e a sua condução para a eclosão, estruturação e per-feição do ente no seu todo, a saber, do mundo.

7

No mundo constituído como a dinâmica do ente, há lugares de destaque, onde a questão do sentido do ser urge a nitidez da precisão da diferença ontológica: são eles Filosofia, Arte e Religião. É nesses lugares, que se torna aguda a necessidade da compreensão própria do que significa *Da-sein*.

8

A condução acima mencionada (nr. 9) é Caminho, e não obra, *Weg*, *nicht Werk*. Como caminho é seguindo caminho (*methodós*, -cfr. a apresentação do livro de frei Marcos, Os Pensadores franciscanos) que se avia o *Dasein* como ter que ser (*zu sein*),

liberdade (*Freiheit*) e ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) e em assim se aviando ao abrir o leque das regiões do ente denominadas na Filosofia Deus, Homem e Universo, se reconduz sempre de novo e cada vez no próprio da sua dia-ferência, da defasagem da existência filosófica para a propriedade do *Dasein* como Pensar, da defasagem da existência estética para a propriedade do *Dasein* como Poetar, e da defasagem da existência religiosa para a propriedade do *Dasein* como Crer.

9

Os nove itens de acima, são contribuições, embora mal ajeitadas e elas mesmas defasadas, para que a leitura do texto de Martin Heidegger proposto para o nosso encontro de Brasília, *Fenomenologia e Teologia* e de uma carta de Heidegger ali publicada como anexo, intitulada *Algumas indicações sobre pontos de vista principais para o Diálogo teológico sobre “O Problema de um pensar e falar não objectivante na Teologia de hoje”*, seja frutífera, ao redor do pensamento que nos é o inter-esse e para que a nossa existência filosófica e religiosa, receba o toque do que na fenomenologia recebe o nome de *Da-sein*, a saber, a ab-soluta unidade e singularidade do cada vez seu (*Jemeinigkeit, Jeweiligkeit*), o próprio (*Eigentlichkeit*), o mesmo (*Selbst*) em Verdade e em Liberdade (*a-létheia*).

O ponto nevrálgico, aonde no primeiro texto, *Fenomenologia e Teologia* queremos nos concentrar no encontro diz: É Cristidade que decide a possível forma da cientificidade da teologia como ciência positiva da Cristidade. Surge a pergunta: o que significa, porém, cristidade? *“Chamamos de cristã a Fé. A sua essência deixa-se definir formalmente assim: a Fé é um modo da existência do Dasein humano. Modo esse que segundo o próprio testemunho – o qual por sua vez pertencente essencialmente a esse modo da existência, – é temporalizado, não a partir do Dasein e não através dele, de participações livres, mas a partir daquilo que em e com esse modo da existência se torna aberto, a partir do crido. O primário para a Fé e somente a ela aberto e como a aberta o ente que antes de tudo temporaliza a Fé, é para a Fé “cristã” Cristo, o Deus crucificado”*.

E no segundo texto, na carta anexa, vamos nos concentrar onde diz Heidegger: A coisa ela mesma dos temas principais discutidos nesse encontro teológico, que perfaz o seu ponto de peso, se refere ao *“centro ainda oculto daqueles esforços, ao qual a “Filosofia” hoje, se empenha e tende a partir das suas posições opostas extremas (Carnap → Heidegger). Denominamos essas posições hoje: a concepção técnico-cientificista da linguagem, e a experiência especulativo-hermenêutica da linguagem. Ambas as posições são determinadas por tarefas abissalmente diferentes. A posição nomeada em primeiro lugar quer colocar todo o pensar e todo o falar, também aquele da Filosofia, sob a medida da oferta de um sistema de sinais fabricável técnico logicamente, i.é, fixar como instrumento da ciência. A outra posição cresceu da questão como se deve experienciar como a coisa ela mesma para o pensar da Filosofia e como essa coisa (o ser como ser) deve ser dita. Em ambas as posições não se trata, portanto, da região isolada de uma filosofia da linguagem (correspondendo à filosofia da natureza ou da arte). Antes, a linguagem é reconhecida como o reino, dentro do qual o pensar da Filosofia e cada espécie de pensar e de falar moram e se movem. Na medida em que a essência do homem é determinada segundo a tradição ocidental no sentido de que o homem é*

aquele vivente que “tem a linguagem” (zôon lógon échon) - também o homem como vivente de ação o é somente como aquele que “tem a linguagem”- com o confronto das posições acima nomeadas está em jogo nada menos do que a questão pela existência do homem e de sua definição”.

Combati o bom combate Em homenagem a Hermógenes, ao combatente ontológico¹

I fought the good fight
In honor of Hermógenes, the ontological fighter

Prof. Dr. Emmanuel Carneiro Leão
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ²

23

“Tòn kalòn agóna égónismai”³

Nesta sentença de São Paulo (2Tm 4,7), concentra-se toda a vida e morte franciscana de frei Hermógenes Harada, OFM, 1928-2009. Mais do que qualquer um de nós, seus amigos e irmãos, ele sabia e sabe, com um sabor “só de experiência feito”, o mistério de vida desta expressão grega.

Ao dizer combate e combater, *agóna* e *égónismai* nos remetem para o élan vital, aquela força de gravidade da vida, sempre vigente no viver deste ser vivo estranho, que é o homem. Pois o homem não vive primeiro e só depois, entre muitas outras atividades, chega a combater. Não! Ser homem já é combater. Por isso é que o Coro de Antígona vem cantando, desde sempre: *polla ta deina*, muitos são os seres estranhos, *k’ouden deinoteron anthrôpou pelei*, “nada, porém, é mais estranho do que um ser humano”. O modo de viver do homem consiste em escrever em seu comportamento o mistério de ser. O homem é o escritor ontológico da vida. Sempre de novo, está inscrevendo, em todo fazer e/ou deixar de fazer, os poderes de ser e não ser. É este o sentido universal do princípio da Escola: *operari sequitur esse*, “agir segue ser”, i.é, só se consegue viver e praticar as possibilidades que, sendo, já se tem.

¹ Texto originalmente publicado em: *Scintilla* – Revista de filosofia e mística medieval, vol. 7. 1, jan.- jun. 2010. Nosso agradecimento a Ênio Paulo Giachini, editor da revista *coirmã*, que gentilmente cedeu para reedição este pequeno e precioso texto de Emmanuel Carneiro Leão, amigo de frei Hermógenes Harada.

² E-mail: filosofia.coord@gmail.com

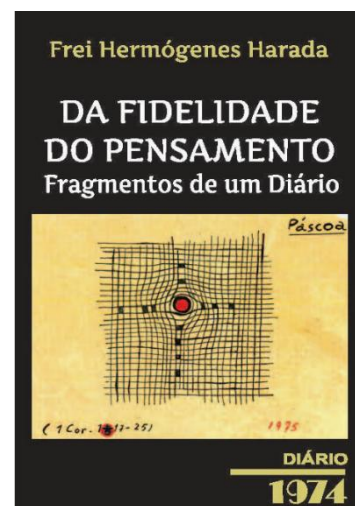
³ Dado ao caráter ensaístico do escrito, os editores flexibilizam, em caráter de excepcionalidade, as normas de diagramação da revista para conservar o formato mais fiel quanto possível do original do autor.

E *kalos*, o que torna bom o combate da vida na vida dos homens?

Kalos vem de *kallos*, o étimo indoeuropeu se presume ser *qal-mos*, “sadio”, “salutar”, “o que favorece a integridade”, por isso se costuma dizer: *bonum ex integra causa*, “o bem é inteiriço, está na coisa toda”. O bom combate é aquele que busca e promove a totalidade da vida e não apenas uma parte. Pelo todo da vida o homem nunca deixa de combater. Tanto o sucesso quanto o fracasso integram a vida humana e por isso são ambos vitais. Santo Agostinho nos lembra: *semper in via sumus, nunquam in patria*: sempre estamos a caminho, nunca na pátria. O ser humano está sempre em vias de, nunca deixa de ser viandante, *homo viator*.

Nietzsche diz que o amável no homem é ser ele uma passagem e não um ponto final. Tal é o testemunho que nos dá frei Hermógenes Harada, este combatente ontológico da vida em sua morte, pois “é morrendo que se vive para a vida eterna”.

RESENHA



HARADA, H. *Da fidelidade do pensamento: Fragmentos de um diário*. Porto Alegre: Evangraf, 2018, 174p.

25

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE¹

Diários, invariavelmente, trazem a marca da intimidade. Em páginas de diário vivências ganham expressão naquela linguagem branda que reservamos apenas para falar conosco mesmos, geralmente em horas solitárias. Se autênticos, tais solilóquios são sem artifícios e não afetam superestima. É verdade, produto da modernidade, diários pressupõem o sujeito, mas não se perca de vista também o quanto a prática de escrevê-los tem do exame de consciência cristão. Assim, um diário contribui na tarefa da autocompreensão e no ganho de clareza quanto a limites, reconhecimento de virtudes e faltas e, por fim, nos projetos para a realização da existência própria.

Face a isso estimaríamos o quanto a leitura – e, sobretudo, o pôr a público – de um diário alheio não constituiria, em boa medida, uma invasão de privacidade.

¹ E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

Seriam com certeza empreendimentos invasivos se motivados pelo interesse do vulgo, pela vã curiosidade. Mas, *e quando o leitor vai aos diários de um estadista, de um santo, de um herói ou de um gênio? O que se está à cata quando reviramos os registros de vivências do cientista, do artista, do pensador?* Na experiência singular da pessoa, quer-se o que nela há de modelar; na narrativa de um dia, intenta-se como a pessoa se apresenta, como se torna quem é, pistas da gênese de cada ideia e obra, mostras de seus progressos espirituais e, enfim, a maneira com a qual tal pessoa amava seu mundo. Desse modo, apenas o relapso abriria os diários de um Søren Kierkegaard (de um Franz Kafka, de um Paul Klee, de um Ernst Jünger ou de um Andrei Tarkovski) sem perceber esses elementos da *metafísica pessoal de seu autor*, e do quanto tal “metafísica” é modelar e formativa. *Mas será que é isso que, ao fim, lograremos da leitura de Da fidelidade do pensamento: Fragmentos de um diário, de Hermógenes Harada?*

Frei Harada (1928-2009) era japonês e radicou-se no Brasil ainda menino. Juntou-se aos Franciscanos e viveu atento aos princípios da ordem; desfrutou de uma temporada de estudos na Alemanha, onde cursou o doutorado em filosofia; tendo estudado fenomenologia, foi orientado pelo filósofo Heinrich Rombach. É certamente possível avaliar o quanto a experiência na Universidade de Freiburg i. Br. e na de Würzburg fora acréscimo a sua vida intelectual e de docente, é o que transparece nos muitos relatos sobre a maneira notável com a qual ele lidava com o texto filosófico: contenção e intensidade, paciência e boa vontade. Isso transparece nas inúmeras memórias de alunos e de admiradores, mas também nos livros publicados, arranjos de competência e carisma. No entanto, a mais significativa realização de Hermógenes Harada foi decerto as gerações de religiosos e estudiosos de filosofia que se fizeram por suas mãos, no Cefepal² e em outros centros de formação.

O livro focalizado traz matéria de um diário com cento e vinte fragmentos; destes, cento e dezessete são do designado “Grande diário”, com registros dos anos de 1975-76, outros pertencem ao chamado “Diário breve”, datado de 1978. De início, a leitura mostra o cotidiano algo banal de um religioso em seu ambiente, assim, bagatelas da rotina pastoral, impressões dos estados de humor e das estafas do Frei, registros das dificuldades comezinhas no convívio com colegas ou com alunos... Apenas aos poucos, dessa prosa menor, emergem meditações que nos fazem compreender a escolha do título desse diário. Passa-se então a se divisar como, da mediania cotidiana, o extraordinário entra na presença. Este vem, por exemplo, por meio do estranhamento frente a si e ao mundo, cujo sentido parece ter, por um instante, se recolhido nos confrontando com a nossa condição de “Animal metafísico”, conforme o fragmento homônimo n.º 3, do dia 21 de fevereiro de 1975 (p.

² Centro de Estudos Franciscanos e Pastorais para a América Latina, atualmente, sem consistir mais em um Centro de Estudos, chama-se FFB: Família Franciscana Brasileira

19)³. O mesmo extraordinário está no fragmento n.º 13, intitulado: “Da angústia”, no qual o pensador evidencia – sem preocupação professoral – como a tonalidade afetiva da angústia, diferente do temor e do tédio, se insinua iminente à existência e proporcionando maneira de visar os entes e seu respectivo horizonte de sentido, tornando-os transparentes. Em “Coisa não é objeto” (n.º 100), encontramos a diferença entre estes dois conceitos da tradição, elucidação quanto ao objeto que se nos contrapõe ser outro que a pulsação de sua causa.

Note-se, desde o início, o quanto Heidegger é influência no pensamento de Harada, isso seguramente se deve a sua passagem por Friburgo, no período em que ainda vicejavam as lições do filósofo recém-aposentado. Assim, influxos heideggerianos estão por toda parte, sendo inspiração para os títulos do diário: “Cansaço ou serenidade?” (fragm. n.º 34), “Ser bem onto-lógico” (n.º 47), “Do ser religioso da vida religiosa” (n.º 51), “Da necessidade de recuperar a unidade do ser” (n.º 57), “Da serenidade sábia” (n.º 88), “A essência da existência é morte, não o findar” (n.º 101) e “É necessário que se agrave a fraqueza do esquecimento do ser” (n.º 108), são só alguns. Principalmente na porção final do livro, vemos tentativas de interpretar passagens do texto de Heidegger, de experimentar significativamente seus conceitos e de pensar as palavras sob o mote da etimologia, fazendo dela uso heurístico. Exemplo disso é o que se tem no fragmento n.º 102, quando, sob o título de “Do ‘Caminho do campo’⁴ de Heidegger”, presenciamos o esforço por compreender cada elemento filosófico por detrás do relato bucólico do filósofo da Floresta Negra (em tal interpretação temos até um esquema gráfico no qual o castelo de Ehnried, as tílias do seu jardim, seus muros e portais não escapam à meditação de Harada).

O repertório do franciscanismo também comparece nessas notas diárias. Tal espírito – como encontrado com fragilidade e graça em *I Fioretti* – deixa-se sintetizar com finura por nosso pensador. Assim, jovialidade, cordialidade, pobreza e erotismo são termos centrípetos do diário, incidindo em muitos dos registros. A *jovialidade*, a qual Harada se refere, tem algo da simplicidade alegre do franciscano, se pensada como a disposição que faz com que possamos nos ocupar no mundo sem que este se torne um peso, sem que o convívio com os outros nos seja penoso, e que possamos, nas palavras do pensador: “[...] aguentar e suportar sem neurotizar” (p. 23) (Cf. fragm. n.º 7, 11, 26, 61, 74, 112 e 115). Em estreita ligação com o conceito de jovialidade, a *cordialidade* é tratada como o ter o outro no coração, sem descurar da singularidade gratuita de ser *um*; nesse ponto, na cordialidade parece permanecer íntegra a “*Einzigkeit*” (= singularidade), sobre a qual Harada e Rombach, por vezes, dialogaram (Cf. fragm. n.º 23, 55 e 120). Quando nosso autor trata de *erotismo*, este não se atém apenas ao amor ardente encontrado na celebração da vida, tal como ensinada por São Francisco; Harada põe em destaque a realidade concreta do celibato

³ A edição é documentada com fragmentos numerados, datas e números de páginas. A presente resenha informativa opta por referenciar os dias do diário de Hermógenes Harada pelos números dos fragmentos, indicando a paginação apenas quando o citando literalmente.

⁴ Cf. Bibliografia.

e o quanto a vida casta imprimiria a tensão necessária para nos colocarmos no núcleo da questão sobre a essência do erótico. Assim, Harada sustenta o sutil preceito filosófico de “se tornar profundamente erótico”, reflexões sobre a virgindade consagrada decorrem daí. (Cf. fragm. n.º 18, 26, 28, 74 e 89).

Não apenas o pensador filosófico dá-se a conhecer em *Da fidelidade do pensamento*, também o educador dedicado à excelência da formação intelectual e à espiritualidade dos alunos sob sua orientação se nos apresenta. Preocupações quanto a cultivar o amor pela vocação sacerdotal (uma vez que ele lidava com seminaristas) (Cf. fragm. n.º 117), sobre a dificuldade de aprendizagem de alguns (n.º 114), sobre a reparação de vícios que obstruem a vida acadêmica e espiritual... No entanto, entre todas, a maior inquietação de Frei Harada é certa indiferença endêmica à coisa do pensamento (Cf. n.º 20, 22, 60, 92, 94, 103, 108, 110, 113, 119). Em passagem ilustrativa, nosso pensador chega a dizer:

A maioria dos cursistas ainda não compreendeu o que importa. O que importa é aprender a pensar! Só ouvem para que a gente lhe diga o que é certo ou errado! Há ali uma teimosia, inércia em pensar! Essa teimosia é quase má vontade. [...] sinto que nos ouvidos da turma nada ecoa. É insensível (p. 98-99).

E, num outro dia, ainda acerca dessa diagnosticada desertificação do espírito, temos:

Por uma semana, de todos os jeitos refletimos sobre o Simples. Embora os que refletiam fossem todos ex-cursistas [...], senti uma grande dificuldade em evocar-lhes o ser do Simples. A dificuldade estava em que os ouvintes não conseguem ouvir a tênue vibração de uma experiência evidente, mas, por assim dizer, sub-cutânea do ser. Aliás, ouvem e não ouvem. E não ouvem que não ouvem! Assim toda contribuição deles na reflexão tinha uma queda do nível de ressonância. Foi muito difícil insistir na diferença de nível. Pois tive que rejeitar sempre de novo, com acribia, as explicações deles, embora conceptualmente dissessem a mesma coisa. A diferença é de *stimmung*. A *stimmung* do simples é um hálito acerca do Nada. [...] Nunca senti tanto a inutilidade de um tal per-curso (p. 150-151).

Devemos ser cuidadosos aqui para não interpretarmos tal fala como pessimismo ou descrença quanto ao futuro e destinação do pensamento. Isso fica claro no trecho que dá ao diário o título de *Da fidelidade do pensamento*, e cuja citação é indispensável:

Há uma coisa estranha nisso, de fidelidade ao Pensamento. [...] Antigamente era muito sensível se as pessoas que falavam comigo se sentiam bem comigo, se eu era cortês etc. Esforçava-me para escutar “subjetivamente” com atenção. Agora, só ouço atentamente o que se

refere “à coisa mesma”. [...] Vou conservar-me fiel a essa distração que me afasta dos lios da subjetividade. Criar um olho, um ouvido, um coração que só registra os ecos da realidade. [...] Não me incomodar com o som falso, oco, inflado, venha ele de onde vier. Mas, estar à cata do som que repercute. Relacionar-me com tudo, comigo mesmo com o martelo na mão. Bater na rocha para ouvir a repercussão do tom diamantino. Cuidado, porém! Lá onde você tem a intenção de estar martelando na areia, pode se ocultar um som inominável do Deserto. *O Deserto sempre esconde uma fonte* (p. 140-141).

A tentativa de acessar esta fonte e, sobretudo, de guardá-la, era tarefa permanente de nosso autor; é o que pode ser entrevisto em vários fragmentos do diário (Cf. fragm. n.º 96, 107, 111 e 117), no entanto, especialmente em duas dessas peças tal esforço se evidencia melhor. Em “A fonte só pode ser pobre” (Cf. fragm. n.º 109), esta é pensada a luz da noção cristã de eucaristia como um “*springen*” (“saltar”, em alemão), o ulular para o qual deve estar atento qualquer um que tenha a necessidade de buscar o que há de fundamental na vida religiosa e filosófica; após, no fragmento: “Todo e qualquer trabalho em minha função de religioso é consagração” (n.º 116), a fonte é objeto de escuta segura e consideração, e nos vem como “*Ur-sprung*” (“origem”), profunda e essencial.

29

Íntimo, extraordinário, singular e fiel foram palavras aqui usadas para designar o diário e seu autor; jovial, cordial e ardente são outras referidas ao teor de suas ideias. Nessa altura de nossa resenha, já deve ter ficado claro que tais adjetivos não seriam atributos de um sujeito, antes aludem feições com as quais o pensamento nos vem por meio da voz filosófica madura de Hermógenes Harada. Temos, assim, muito mais do que vivências da pessoa, seus sentidos e traços modelares. A leitura de *Da fidelidade do pensamento: Fragmentos de um diário* (e, para dizer, recorremos a uma paráfrase de Harada, em texto emblemático⁵) é ocasião para recordarmos, agradecermos e celebrarmos a fonte donde nos salta sempre nova a vigência do ser em nosso pensamento: *memória, gratidão*.

REFERÊNCIAS

- HARADA, H. *Da fidelidade do pensamento: Fragmentos de um diário*. Porto Alegre: Evangraf, 2018.
_____. Heinrich Rombach, memória e gratidão. *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*. 2004. v.1., n.1, p. 49-70.
HEIDEGGER, M. *O caminho do campo*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969, p. 63-71.

Submetido: 20 de dezembro 2020

⁵ Cf. Bibliografia.

Aceito: 17 de janeiro de 2021

Sobre o Cansaço

About Tiredness

Profa. Dra. Marcia Sá Cavalcante Schuback
Södertörn University - Estocolmo¹

RESUMO

O presente artigo propõe um esboço para uma fenomenologia do cansaço e do cansaço próprio à convalescência de uma doença, evocando a tradição médica grega de Asclépio e alguns aspectos da noção nietzschiana de convalescência (*Genesung*). Com base nessa descrição, discute o cansaço do homem contemporâneo, num mundo que exaure a vida não permitindo que a vida se canse e repouse. Esse texto foi escrito com base num diálogo não escrito com Frei Hermógenes Harada.

30

PALAVRAS-CHAVE

Cansaço; Convalescência; Doença; Asclépio; Nietzsche

ABSTRACT

The present article proposes a sketch to a phenomenology of exhaustion and the exhaustion and being-tired inherent to a disease, evoking the medical tradition in ancient Greece and some aspects of Nietzsche's concept of convalescence (*Genesung*). Based on this description, the text discusses the being tired of contemporary man in a world that exhausts all life not letting life get tired and rest. This was written based on a non-written dialogue with Pater Hermógenes Harada.

KEYWORDS

Tiredness; Convalescence; Disease; Asclepius; Nietzsche

INTRODUÇÃO

Minha intenção era escrever um texto sobre a “providência divina”, com base em algumas das cartas preciosas que Frei Hermógenes Harada me enviou há muitos anos atrás e que guardo comigo juntamente com outros de seus escritos. Infelizmente, por causa da pandemia, fiquei presa no Rio de Janeiro, sem poder voltar para casa na Suécia e reler as cartas. Lembro-me que, em algum momento

¹ E-mail: marcia.cavalcante@sh.se.

dessa nossa conversa, discutimos a questão do “destino” do Ocidente e do “cansaço” do homem europeu e da metafísica ocidental. Esse tema está presente em vários escritos de Husserl ao tematizar a questão da Europa e da Crise das ciências europeias. Lembro-me também de Frei Hermógenes dizer que, para realmente compreender o sentido do cansaço europeu e da filosofia, era preciso, pensar o cansaço, descrevê-lo, ouvir o que o cansaço nos diz, antes de nos cansarmos ao ler tudo que já se escreveu sobre o cansaço metafísico. Talvez esse estranho tempo de pandemia seja uma hora propícia para escutar o que o cansaço nos diz. Pois parece que uma das experiências gritantes hoje é a do cansaço: cansaço do sistema do mundo, cansaço das injustiças alarmantes, da sandice política, mas também cansaço do esgotamento do mundo e da natureza, cansaço de ser e existir. Sem poder acessar minhas anotações, as cartas e os escritos de Frei Hermógenes, que não se encontram em sua página, proponho esboçar algumas notas sobre o cansaço, sem nenhuma pretensão de esgotar o assunto, sem querer cansar o cansaço. Mas escrevo como conversava e sempre ainda converso com ele.

1

Os gregos tinham, como sabemos, seus mitos e seus deuses. Nós, modernos, temos as nossas mitologias e histórias para recorrer, mas também uma história doente de história, sobrecarregada de memória e culpa. O que os mitos gregos nos contam sobre deuses são hoje reminiscências da infância dos tempos, de fantasias fabulosas, que eventualmente dão colo, mas provavelmente não explicam nossa história ferida e cansada. Mas, talvez não se deva ouvir esses mitos a não ser para somente escutar uma estória que vem de um longe, de um longe bem longe, próprio ao ser da palavra.

Há um mito grego que conta de um deus que era médico. Seu nome era Asclépio. É difícil para nós hoje entendermos o que significa um deus também ser um médico, o que não é o mesmo que tomar um médico por deus. Em Epidauro, onde havia muitos outros templos, construiu-se o maior templo medicinal na Grécia dedicado a Asclépio. Era um hábito frequente levar os gravemente enfermos para lugares secretos e protegidos dentro de diferentes templos, que não poderiam ser trespassados por qualquer um e para onde somente os consagrados podiam levar os doentes. Esses lugares secretos no templo chamavam-se *adyton*, isto é, lugar inacessível. Não era uma casa para doentes, mas um templo-lugar para os que estavam se curando, um lugar onde doenças sob a proteção do deus-médico Asclépio podiam ser conduzidas de volta à saúde, a dor à alegria, a morte à vida. Nos mitos havia uma compreensão geral da doença que parece estranho para nós hoje, isto é, que a doença é a vida que levada para longe de si mesma.

Como uma arte curativa, a arte medicinal era considerada sagrada, pois era a arte de levar o doente que havia se distanciado da vida de volta não para a vida, mas para a vida da vida, para a totalidade da vida. Sagrada era, portanto, a arte de distanciar essa distância – i.e. a doença – da vida, de pôr à distância essa distância da vida que é a doença. Nesse sentido é na própria doença que está o curar. A arte divina de Asclépio pode ser interpretada como uma introspecção profunda nas

diferentes maneiras de a vida ser levada para longe dela e dela se aproximar. Ele viu que a vida talvez não fosse mais nada do que ser levada para longe e ser trazida para perto, um ficar à distância e voltar à proximidade da vida. Mas não só a doença era considerada uma maneira da vida ser levada para longe de si. O sono, os sonhos, as meditações e a embriaguez extáticas também eram diversos modos de mostrar as variadas maneiras da vida ser levada para longe e ser trazida para perto. Como vida levada para longe da vida pela vida, o sono é o irmão da morte, como dizem as palavras proverbiais de Homero. Na sua arte curativa e sagrada, Asclépio levava a vida doente de volta para a totalidade da vida ao levar o doente para um sono longo, a chamada *incubação*. Asclépio não inventou apenas a terapia do sono e do sonho, mas também outras maneiras de meditar como terapia e a sua célebre *nooterapia*, a cura pela mente. Os doentes adormeciam no sono, sonhavam sonhos, pensavam pensamentos para, na fraqueza própria da vida, buscar a vida que restava e a força para afastar a vida do afastamento da vida que é a doença. Para Asclépio e seus seguidores, ou seja, os que praticavam a arte curativa desse deus, a doença era primeiramente o cansaço da vida, a vida cansada da vida.

Tudo que vive se cansa – homens, animais, a terra e o mundo. Por isso, os cansados têm que estar deitados ou se deitarem. O verbo grego para dormir é *katheudo* que significa deitar-se, uma palavra que também significa o pôr do sol e da lua. Em muitas línguas diz-se que se cai no sono ou que se cai de cansaço. Tudo que vive e se mexe em e por si mesmo – i.e. tudo que se afasta e é levado para longe – se cansa, precisa descansar e se deitar. Nesse sentido, o cansaço e a doença se relacionam da mesma maneira que vida e morte.

O cansaço interrompe o curso da vida. O cansaço é como um romper da vida. Tira o que vive da sua direção, leva para outro lugar, o desloca. O cansaço é como uma vida deslocada. Que os doentes eram levados para um lugar escondido no meio do templo – que é o lugar do segredo – testemunha a força deslocadora do cansaço. Não era para separar os doentes dos saudáveis, os que vivem dos que estão mortos, mas justamente para demorar-se e habitar durante um tempo o limiar entre um e outro. A doença, i.e., o cansaço da vida é uma experiência de limiar. Aqui está a luz da noite que amarra as contradições em vez de separá-las e que mostra os pontos de contato e virada em vez dos contrastes e linhas de separação. Esses antigos deslocamentos dos doentes tinham como propósito deixar a doença mostrar os pontos onde vida e morte, doença e saúde, fraqueza e força, cansaço e ânimo eram inseparáveis. Des-local significa aqui, nesses mitos, juntar contradições.

A doença é um cansaço da vida, mas não dá para negar que o cansaço causa doenças e que doenças também cansam e extenuam. Depois de um dia de trabalho é preciso descansar assim como depois de um parto deve-se fazer resguardo. Depois de uma doença é preciso recuperar-se. No mito, Asclépio curava não apenas junto com a sua esposa Epione – a aliviadora – mas também com as filhas Higieia, a deusa da saúde, Panakéia, a deusa das ervas medicinais, Aglea, a deusa do embelezamento e a filha Iaso, a deusa de recuperação. De Iaso sabemos muito pouco. A palavra Iaso, significa em grego antigo aquecer e cuidar, reviver e encorajar. A recuperação é o

maior segredo em relação à saúde e à doença porque se trata do mais opaco, que é a relação entre doença e saúde. A deusa da recuperação é quem leva o doente, o cansado da vida, de volta para a vida, o mundo de volta para o mundo. Na verdade, ninguém fica doente; é a vida que se enfraquece e se cansa neste alguém. A arte de lasos era a arte de cuidar do cansaço da vida, da vida que permanece na doença.

Nietzsche escreveu em *Assim falou Zaratustra* sobre a convalescência, a recuperação. Ele descreveu a recuperação de Zaratustra como a recuperação da vida, pois Zaratustra não era um ser humano que vive porque pensa, mas a vida que vive e pensa dentro do ser humano. *Zaratustra* é a cena onde a vida do tempo e o tempo da vida acontecem. Num episódio do livro, Nietzsche conta como Zaratustra, i.e., a vida na vida de um ser humano, um dia se cansa e fica deitado sem querer comer nem beber. Zaratustra não podia mais procurar a vida. Era a própria vida que constantemente o procurava "...seus animais não o abandonavam nem de dia e nem de noite e todos ficavam deitados ao seu redor". (NIETZSCHE, 2012, p. 208) Enquanto os animais da vida estavam do lado do Zaratustra deitado, cansado e doente, "exceto a águia quando voou para buscar alimento e o que ela apanhou e saqueou, pôs sobre o leito de Zaratustra: de modo que afinal Zaratustra se achou deitado entre frutinhas amarelas e vermelhas, uvas, jambos, pinhas e folhas de cheiro. E a seus pés havia dois cordeiros, que a águia havia penosamente arrebatado a seus pastores". (NIETZSCHE, 2012, p. 208) Nietzsche descreve a convalescência ou recuperação como um modo de como o doente cansado se segura no cansaço e neste é aquecido pela própria vida. Isto lembra antigas tradições entre alguns índios brasileiros, por exemplo, de deixar o doente descansar ao lado de um caranguejo vermelho para que a força curadora da cor vermelha faça a doença retrair-se. Ou entre monjas medievais, como Hildegard von Bingen, que dependendo das doenças colocavam diferentes pedras ao lado do doente, como p. ex. a ágata para os que sofriam de problemas no fígado. À recuperação pertence a arte de escutar como "o mundo espera por ti como um jardim", (NIETZSCHE, 2012, p. 208) os animais diziam para Zaratustra. E isto de uma maneira tal que se torne possível atentar como "a cada alma corresponde outro mundo; para cada alma, cada outra alma é um mundo por trás." (NIETZSCHE, 2012, p. 208) Algo parecido encontramos na escultura de Wilhelm Mundt em frente ao hospício de Estocolmo.



MUNDT, Wilhelm. *Trashstone 569*, (2013), Stockholms Sjukhem, Foto: Ake E: son Lindman

É uma pedra que é um animal, uma “pedranimal”, poderíamos dizer, um animal sem nome, sob uma árvore. Se lemos bem Nietzsche e ouvimos tradições antigas e imemoriais, como as africanas, indígenas e asiáticas e lentamente observamos a pedra posta-fora de Mundt é possível ver que a recuperação é um tempo onde o cansaço atenta para a maneira da vida e do mundo agirem como um ritmo de ser e não-ser. Mundt chamava essas suas pedras de *Trashstones*, pedras de lixo, pedras postas fora, jogadas pra lá e pra cá, de vez em quando, como meteoros caídos de tempos insuspeitados. Não têm nomes, apenas números. Não significam nada. São o que são, vidas singulares sem porquê e onde o sentido não é nada mais do que seu abismo. A vida singular, com seu apenas-aqui, apenas-assim, somente-assim, somente-então, são vidas com conteúdo e energia secretas. Vidas inconcebíveis como folhas que o vento leva ou como um caroço cuspidor. Tanto quanto as montanhas erodidas dos movimentos lentos do vento e do esquecimento, Mundt pole suas pedras como se quisesse mostrar como elas, sem nome e sem porque, refletem a maneira de a vida ser sempre uma vida única. As pedras de Mundt nos lembram os diferentes lances de dado da vida.

34

2

Esses antigos mitos e deuses gregos parecem estar tão longe da nossa sociedade cansada, essa que não se cansa de instrumentalizar e comercializar cada vez mais tanto a vida como a morte. Esses templos medicinais de há muito já desapareceram das nossas histórias e foram substituídos por lugares onde os doentes são separados dos saudáveis, os que estão morrendo dos que estão vivendo e onde o cansaço é encoberto e iludido com diferentes técnicas de “wellness” e “work-out”. Os hospitais mais antigos na Europa eram chamados de *lazareto*, uma palavra que unia Nazaré, o nome da ilha italiana onde se levavam os leprosos, e Lázaro, o morto a quem Jesus devolveu a vida. Eram lazaretos porque isolavam os doentes e os moribundos, impedindo assim a vida de tocar na morte. O que esses hospitais queriam impedir era justamente o contato entre vida e morte, este que Asclépio descobriu entre sono e vigília, exaustão e ânimo. Contato passou então a ser chamado de contágio e um hospital virou internação onde o corpo tem que se separar da alma, não para viver,

mas para sobreviver. Assim começou o lema da modernidade, que pode ser formulado como não viver para não morrer e o *homo humanus* foi substituído pelo “*homo patologicus*”.

Sem essa visão da diferença entre corpo e alma, entre sono e vigília, entre saúde e doença, em suma, entre vida e morte, seria impossível construir a indústria e a maquinaria de vida e morte que hoje se espalha pelo planeta, ainda mais em tempos de pandemia. Numa sociedade onde os lucros com a vida e com a morte tem de se tornarem eles mesmos lucrativos, fica mais difícil entender o que se descreve como as experiências limiares dos mitos. “Ficamos pobres de experiências limiares” escreveu certa vez, Walter Benjamin, um grande pensador da nossa história tão ferida e doente do século XX, para indicar quão pobre é a nossa cobiçada riqueza. Pobre na experiência limiar é uma sociedade que não entende que a doença pode ser o cansaço da vida e que não dá espaço nem tempo para o cansaço.

A máquina incansável do mundo em que vivemos nos faz mais e mais doentes do que chamamos de estresse. Hoje palavra *estresse* é usada por cada um, sem tradução, mas com diferentes sotaques e com uma força desgastante. A palavra estresse registrou-se pela primeira vez cerca de 1850 com o significado de submeter-se à violência ou à força e de ficar nessa condição. Em inglês, até ganhou o significado de “sublinhar algo”. É quase como uma ironia inglesa de como a sociedade hoje sublinha, estressa, o *estresse*, “*stresses on stress*”. Que a palavra surge tão tarde para designar um fenômeno tão antigo como o ser humano – isto é, a submissão à força e à violência – desperta a questão para que tipo de submissão está aqui em jogo. Em *stressing the stress* o *s* é sublinhado, pois trata-se de *se* submeter a diferentes forças e violências, i.e., trata-se de uma submissão auto-infringida, auto-escolhida e auto-motivada. Com um acento sem fôlego no *s*– o estresse da contemporaneidade – surge o caráter sinistro do sujeito moderno e pós-moderno, que é aquele de, ao querer controlar tudo com uma ganância incansável, tornar-se submisso e controlado pela sua própria vontade de controle. Se o sujeito moderno, autônomo e independente, se acha capaz de controlar tudo que tem dentro do seu horizonte, o sujeito pós-moderno é estressado por revelar-se como um sujeito regido por sua avidez controladora. Na condição entrópica que descreve nossa máquina mundial, o cansaço tornou-se incansável. Um cansaço incansável não é mais um cansaço, mas apenas um *estresse*. O ser humano incansavelmente cansado nesse mundo de reorganizações, reavaliações e reestruturações é um humano que não pode *estar* cansado e que não sabe mais que tudo que vive se cansa e que o cansaço é uma das muitas fontes secretas da vida.

3

Diferentes tentativas de no tempo e espaço criar quadros e um terreno para o cansaço corre o risco na sociedade hoje de serem exploradas por diferentes estratégias de exploração – de se transformarem num “empreendimento e empreendedorismo” da vida e da morte, que ou bem só buscam lucros ou se esvaziam

num sentimentalismo frívolo. Mas onde então encontrar um lugar para o cansaço? Talvez esse lugar e tempo seja algo diferente do que um terreno e um tempo, um tempo e um espaço, algo outro do que uma casa. Talvez esse lugar e tempo nada mais seja do que um gesto, um gesto de atenção, que como a pedra de Mundt sem nome olha para cada um sem precisar ser olhado. Pois o que é o cansaço a não ser a própria atenção aos movimentos mais lentos, aos atrasos ou adiamentos, às distrações ou disfunções? Não é o cansaço uma condição que força o corpo a notar os menores acontecimentos de transição, os pequenos adiamentos na vida que aparecem como o que está fora de ritmo consigo mesmo? O cansaço mostra finalmente que a atenção não é um movimento da distração para a concentração, mas bem mais um parar nos pontos de virada e momentos de deslocamentos. O cansaço presta atenção a como a parada é um quase-movimento, como o comprimento é um “quase” – quase aí, quase aqui, quase assim ou quase aquilo. Aqui, o coração bate forte para tudo que tem que ser feito. Qualquer passo pra frente ou para trás é dado como se o mundo inteiro estivesse em jogo. Mas talvez justamente isso seja o que o cansaço desvela: que o mundo e a vida inteira estão sempre em jogo sem que a vigília disso se dê conta. É preciso uma ex-haustão, um cansaço que coloca a vida ao lado de si mesma, que retira a vida de si mesma para atentar a como a vida é uma miríade de deslocamentos e atrasos, descentramentos e distanciamentos, contradições e tendências, não-mais e ainda-não, quase e ainda, mais ou menos e sem fundo. O cansaço atenta para o desvanecimento da cor e a cor do desvanecimento, caídas e subidas quase despercebidas, como flores crescidas debaixo na terra e não ao contrário. E nesse inaudito trabalho da atenção – o cansaço – que deixa a alma do corpo cair pesada na terra, acontece às vezes de os olhos olharem para cima rumo ao céu, para o esquecido, apenas para descobrir como os pés estão ligados à terra. Ao mesmo tempo que o cansaço deixa aparecer um espectro infinito de variações mínimas, ele segura o corpo numa tensão dolorosa com a alma do corpo, uma tensão que deixa o corpo trancado em si mesmo – “quero mudar minha condição, mas não aguento”, “quero andar, mas não consigo”, “quero ir, mas não posso”. O corpo está pesado demais para o peso do corpo. A virada – o ponto milagroso no qual a doença se recupera, no qual o cansaço descansa – é imprevisível. Acontece quando acontece, quando a vida infla o corpo pesado como se fosse um balão de ar quente ou uma folha que um vento súbito leva.

O que o cansaço atentou deixa seus vestígios no corpo da alma que fica mais e mais lento e lerdo, um pouco caído e inclinado para baixo, para resguardar o pequeno, recém-descoberto, distanciamento da terra e uma distância mais perto do céu. São medidas mínimas de gestos que quase nem dá para sentir nem escutar porque parecem traços de um bem longe-daqui das palavras que nos sobrevêm, como as palavras de mitos ancestrais.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. W. O convalescente. In: *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 15 de janeiro de 2021

A força do parado: O poder

Die Stärke des Stillstands: Die Macht

Prof. Dr. Gilvan Fogel

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ¹

RESUMO

O texto pretende ser uma exegese da epígrafe. Para tanto, serve-se de uma passagem de Nietzsche, que fala da nossa *situação*, da nossa *hora* histórica, a saber, a consumação do niilismo europeu, e a necessidade de assumir esta hora, esta situação, desde e como *paciência*, desde e como espera e escuta, que perfazem paciência. Na paciência, como paciência, em escuta e espera, vem à tona, *salta* vida, existência. E, porque salto (i-mediato, a-byssal), revela-se como o jogado, o à toa, o inútil. Pura gratuidade (e necessidade!), ou seja, sem porquê e sem para quê. Vida como pura transcendência subitamente irrompida — aí e assim a força, o poder.

37

PALAVRAS-CHAVE

Poder; consumação do niilismo europeu; Nietzsche

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text beabsichtigt eine Exegese des Epigraphes zu sein. Dafür nimmt er ein Nietzscheszitat, das über unsere jetzige geschichtliche Situation (*Stunde*) spricht — nämlich die Fülle (Vollendung) des europäischen Nihilismus. Dann kommt es zur Frage die Notwendigkeit diese geschichtliche Instanz *als* und *aus* Geduld her zu übernehmen. Geduld wird als “warten” und “hören” gedacht — diese *Gestalt muss* das *Páthos* dieser *Stunde* ausmachen. Aus dem Warten und aus dem Hören (d.h. aus der Geduld) an dieser *Stunde* heraus öffnet sich *plötzlich* die ursprüngliche (ontologische) Lebensverfassung als Sprung und (weil Sprung) Grundlosigkeit (Abgrund, Abyssus). Leben springt *plötzlich* heraus, d. h., ohne “Warum”, ohne “Wozu”. Und in dieser geworfenen Nutzlosigkeit (und zugleich Notwendigkeit) des Lebens liegt seine Kraft, seine Macht — Leben als reine Transzendenz und reine *Nutzlosigkeit*. Die Macht.

STICHWORT

Macht; Fülle des europäischen Nihilismus; Nietzsche

¹ E-mail: gilvanfogel@gmail.com

[...] esse desvelamento da plenitude é a autoridade. Por isso a autoridade é a plenitude do poder. A plenitude do poder como autoridade é, porém, serena em si mesma por ser puro poder. ...O que é puro poder? O puro poder é o poder puro.

(HARADA, *Coisas, velhas e novas*, p. 244)

1

Já lá para os fins de 1888, também fim de linha para ele, Nietzsche escreve uma anotação, que, em *A Vontade de Poder*, chegou a ser intitulada “Recapitulação”. Este título, porém, não consta na Edição Crítica, de Colli e Montinari. Tal título foi, seguramente, um anexo ou *complemento* (melhora, correção!) dos editores de *A Vontade de Poder*, em 1901 ou 1906, quando este texto foi compilado. Mas a anotação tem, sim, um caráter de “recapitulação”, isto é, um retrospecto, uma espécie de resumo ou sinopse de um percurso. Um percurso de pensamento. E esta anotação se fecha assim: “*Pressuposição*: coragem, paciência, nenhum *recuo*, nenhum fervor em avançar. (NB. Zaratustra, a partir da consumação, comportando-se sempre parodicamente em relação a todos os valores anteriores)”².

Vamos pegar esta anotação tal como se fosse um papel *avoando por aí* — tipo uma *pipa vuada*, solta, largada, ao léu. Agarrá-la e fantasiar sobre este *parado*, que é dito ser uma “*pressuposição*”. Lê-se: “coragem, paciência, nenhum *ardor* (“*Hitze*”), seja *para frente* (como *élan* de progresso), seja *para trás* (de volta, em nostalgia)”. Tomada assim no ar, *avoando*, este fim do fim desta anotação praticamente final (1888!) parece *coisa* de solta e *avoada* fantasia, a louca da casa. Mas, vamos lá!

Pressuposição diz: pré-sub-posição, isto é, o que antecipada ou previamente é sub-posto ou posto sob, como que a *conditio* para a sustentação e a condução do percurso, do caminho em questão. E aqui, agora, vai-se ainda sub-pôr que este percurso é o do próprio pensamento de Nietzsche, concentrado em *Assim Falava Zaratustra*, a saber, o caminho do *declínio de Zaratustra* — uma, a viagem de Nietzsche, do pensamento de Nietzsche. Assim, o caminho ou o percurso de Zaratustra, da obra *Assim Falava Zaratustra*, é a própria história da filosofia, enquanto e como a história da Europa, do Ocidente. O declínio de Zaratustra é o declínio, o fim da filosofia. Mas como declínio, como fim? Em paródia!? Na verdade, tal jornada, tal viagem, é *imaginada* como o percurso do sol em um dia — o dia que é o Ocidente, a Europa. O *Zaratustra*, a *jornada* do pensamento de Nietzsche, é o fim do *dia* que é o Ocidente. Ela, a jornada, é o ocidente do Ocidente. Seu percurso, sua viagem, é recordação e retomada deste caminho, desta jornada-caminhada, *mas* já desde um *outro lugar*, pois em *paródia* — “a partir da consumação, da “*Fülle*”, Zaratustra relaciona-se *parodicamente* com todos os valores anteriores”, isto é, com todas as *forças* ou

² Cf. NIETZSCHE, F. W. KGW, VIII-1, 7 [54], S. 321 ou NIETZSCHE, F. W. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, nr. 617,

determinações-compreensões de realidade ao longo da travessia que é o Ocidente, a Europa. Na paródia e como paródia vê-se e diz-se o mesmo diferentemente, melhor, *ambivalentemente*, pois já desde um outro lugar, desde um outro horizonte ou olhar. E o caminho, a caminhada da filo-sofia é um percurso de corrida, mesmo de correria: a corrida e a correria que é o Eros do saber, pelo saber — a busca pelo saber, o *amor* ao saber. Eros que é impulso e impulso que vai se acelerando e se torna corrida, *vira* correria — *pesquisa*. À medida que este Eros, desejo, se transforma em “oréxis”, *vira* impulso, em cuja aceleração e escalada também, por sua vez, se transforma em compulsão — sanha, assanhamento, *hybris*.

A “Fülle”, a cumulação ou consumação, o é desta sanha, desta correria, que é o *progresso do Espírito*, da *razão* — o *progresso* da filosofia, que, como progresso, se fez ciência (ciência moderna, ciência físico-matemática) e esta, por fim, agora, se faz técnica, tecnologia e tecnocracia, o domínio da tecno-ciência, ou seja, números, dígitos, modelos matemáticos, algoritmos, aí tudo nivelando ou igualando, transformando a Terra, a Vida, nesta grande planície, nesta grande planura, quer dizer, uniformidade e monotonia — “uma e só uma interpretação”, sem chance de erro ou de “ambiguidade”³. Enfim, o *niilismo europeu*. Em refazendo ou retomando este percurso, a obra, o pensamento de Nietzsche, tal como o caminho da anta, que é a ida da vinda (!), começa do fim, já pelo fim e, desde aí, vai vendo, vai olhando, vai *parodiando* este percurso, esta viagem, suas estações. Na correria, para que esta seja vista como correria, é preciso que já se esteja também fora dela, à sua margem. Que já se tenha parado. Esta é a pressuposição para que a correria seja vista enquanto e como correria, ou seja, nela mesma e como ela mesma, a saber, como insana, alucinada corrida, ou seja, bulício, pressa, pressurosidade. E, na vigência da correria e da pressa, quem para, porque para, de algum modo já está fora, já está *em outra* — já *virou*. E é este *fora*, este *em outra*, que, paradoxalmente, permite *entrar*, isto é *ver* o e no dentro que move e promove a correria do *progresso do Espírito* — este *fora* é a *parada*, o *parado*, que é marcado como “coragem, paciência, nenhum élan ou ardor para trás, em recuo (nostalgia), ou para frente, em avanço, (furor de progresso)”.

E como é este parado? Uma ação?! E como é a *ação* deste parado, desta *paciência* — paciência e espera? Ação, pois o parado, a espera, não é o inerte, o lerdo, o morto. Já disseram: “Esperar é um à-toa muito ativo”⁴. O tema, o assunto é sério, merece ponderação e sondagem, pois do Zaratustra, em pleno meio de sua viagem, no

³ Cf. WIENER, N., *Cibernética e Sociedade*, Ed. Cultrix, São Paulo, 1958, p. 109, onde se lê: “O primeiro dever do legislador ou juiz é o de fazer formulações claras, isentas de ambiguidade, que não apenas os especialistas, mas também o homem comum da época, interpretarão de uma — e de uma só — maneira. A técnica de interpretação de julgamentos passados deve ser de tal espécie que o advogado saiba não apenas o que um tribunal disse, como até mesmo, com grande probabilidade, o que o tribunal irá dizer. Destarte, os problemas da lei podem ser considerados problemas de comunicação e de cibernética — vale dizer, problemas de controle sistemático e reiterável de certas situações críticas”. Aí a *bula* da uniformidade, da unidimensionalidade — a planície, a planura. Sim, é verdade, a Terra é *plana*! Foi achatada. Ela é, ela tornou-se uma grande planície, uma grande planura.

⁴ Cf. ROSA, J. G., *Orientação*, em *Tutaméia, terceiras estórias*.

roldão de sua travessia, chega a ser dito “tu, o mais paciente”, “*du Geduldigster!*”⁵. Parado, paciência, espera — é este, seria este o imperativo da hora?

2

Vamos abrir um parêntese visando uma preparação à consideração do tema. Vamos ler-ouvir o poema de João Cabral de Melo Neto, em *Serial*, intitulado “Pescadores Pernambucanos”. O poema é formado por quatro *módulos* ou *segmentos*, onde cada um descreve um modo de pescar, um tipo de pescaria. Vamos ver só o primeiro *módulo*, pois só este, o da pesca com *vara*, vai mais nos interessar ou, melhor, nos será oportuno para tal *preparação*. Ouçamos:

PESCADORES PERNAMBUCANOS

Onde o Goitá vai mais parado
e onde nunca passa nada;
onde o Goitá vai tão parado
que nem mesmo ele rio passa,

um pescador, numa redoma
dessas em que sempre se instalam,
espera um peixe: e tão parado
que nem sequer roça a vidraça.

Mas não está parado,
por estar na emboscada:
não é ele quem pesca,
a despeito da *vara*:

mais bem, é ele a pesca,
e a pose represada
é para não fugir
de algum peixe em que caia.

Estranho, toda a ação — toda a pescaria — se desenrola num clima onde tudo, absolutamente tudo é parado, *um* parado, um *grande* parado — a “redoma”, “dessas em que se instala todo pescador”, de que fala o poema. *Redoma*, isto é, aura, halo — *elemento*. “Grande” foi grifado, acima, para marcar este caráter de *essência* como *medium*, como *elemento*, que tudo envolve, circunscreve, e não de tamanho, de altura, largura ou massa-peso. Nada de metros ou de quilogramas de elemento, de *medium*. Na verdade, é um *clima*, uma *tensão vital*, um modo próprio de ser e, como tal, sim, uma aura, um halo. O Goitá, o rio, é parado, tão parado que nada passa. Nem ele mesmo, rio, que, tudo indica, é, devia ser passar, passa. O pescador é, está parado, mas com “pose represada”, “para não fugir de algum peixe em que caia”. Aliás, nós é

⁵ Cf. *Assim Falava Zaratustra*, III, *O Convalescente*.

que dizemos que ele, o pescador, está “parado”. O texto diz justamente que ele *não* está parado por assim estar, “na emboscada”, “represado”. É porque o parado do pescador não é o inerte, o letárgico — poça estagnada. Ou o apático, o indiferente. Ao contrário é o tenso, o *ativo* da espera, que é o tenso próprio da redoma, isto é, da aura, do elemento ou do *medium*.

A verdade, é que neste ou desde este modo próprio de ser, assim nesta tensão vital que é o parado da espera, abre-se, faz-se um outro modo de agir, de ação, de atividade. Não é uma ação regida pela compulsão do *eu quero*, mas pelo modo de ser da *coisa* em questão, p. ex., o pescar, a pescaria. Digamos, é a *coisa* que, então, *quer*, e este precisará tornar-se, fazer-se o *querer do pescador*. A *coisa* (o pescar) quer *através* de mim (pescador). Há que ajustar-se à *coisa*, sintonizar-se e sincronizar-se com ela, com o *seu tempo*, para que ela se faça, venha a ser e eu, o pescador, seja *usado* pelo pescar, pelo *verbo* ou modo de ser pescar. Este, sim, é o *registro*, a *regência* e, desde aí, evidencia-se que “agitar-se não é agir”⁶. Rende-se a isso e, a partir daí, agir, fazer, é *deixar ser*, que não é inércia, mas uma tensão, na qual e desde a qual a medida não é *ou* ativo (causa, agente) *ou* passivo (efeito, paciente) — ter-se-ia, por um lado, ativismo, voluntarismo e, por outro, *passivismo*, inércia, letargia. Porém, no poema que citamos e, agora, acompanhamos, este tenso, melhor, esta tensão é marcada pela “pose represada”, isto é, *não* reprimida, recalcada, mas contida, em contensão — *domada*. Domada e dirigida, canalizada. Isso fundamente marca a espera, toda real espera, que é toda tensão, contensão. É o que faz da espera “um à toa muito ativo”. Sim, a ação do parado, que, portanto, não é inércia. E isso é a paciência, a paciência na e da espera: a postura tensa, contida, *represada* — melhor, em contensão, desde e como contensão. Note-se: este tenso, em contensão, é *assentado*, sereno, de tal modo que se faz *redoma*, a aura que o contém, isto é, o *medium*, o elemento. Este tenso, em contensão, quer dizer: sem derramamentos, sem espraiaamentos inflacionados e inflacionários, de modo a deixar tudo escapar, fugir, esvair-se — sem cunhar, sem forjar. Esta contensão, na verdade, é a forma, a instância de gênese da cunhagem do que vem, do que há de vir à medida que vem e se faz, se *deixa fazer ou vir a ser*. Paciência, espera, aqui e assim, é forja. Assim se faz o parado, o hierático da montanha. Na poética de Cabral, por exemplo, o Chimborazo — *O ritmo do Chimborazo, o Chimborazo como tribuna*, em *Viver nos Andes*.

Mas como é realmente isso que ele, o pescador, “é a pesca”? Lê-se: “Mas não está parado // por estar na emboscada: // não é ele quem pesca, // a despeito da vara: // mais bem, é ele a pesca, // e a pose represada // é para não fugir // de algum peixe em que caia”.

3

Vamos quixotear com o tema. Especular, errar. Viver, existir, é sempre ser e estar ocupado com alguma coisa, em alguma coisa. Viver é inexorável ação, ocupação, atividade. Lida. Viver é fazer, fazer viver, fazer vida, à medida que a faço

⁶ Cf. ROSA, J. G., *Minas Gerais*, em *Ave Palavra*.

enquanto sou feito pelo que faço e como faço — na lida, como lida. Ser pescador acontece, se faz, mais, *precisa* se fazer neste e como este pescar. O *ofício* do pescador é pescar, o pescar. Pescando, no pescar, o pescador insere-se todo na vida, mete-se todo na existência. No elemento vida, no *medium* existência. E é isso, tal elemento (*medium*), *enquanto e como pescar*, que se *apropria* do pescador no pescar, pelo pescar e graças ao pescar. Para ser, para vir a ser *todo* pescador e *todo* no pescar, este precisa *deixar-se*, quer dizer, entregar-se ou abandonar-se a esta tarefa, a este ofício, a *este* viver. Como já se disse, é uma tal tensão vital, uma tal espera em *escuta* (ainda que largada, abandonada *solta*), que o pescar, então, se faz *através* do pescador, *deste* pescador, *usando-o*. Assim e por isso “não é ele quem pesca, // a despeito da *vara* // mais bem é ele a pesca”. Sim, desse modo, ele é pescado pelo peixe, melhor, pelo pescar, pelo ser-viver-pescar, que o agarrou inexoravelmente à medida que ele se entregou a este modo de ser que o ultrapassa, o transcende e sobre o qual ele não decide, não delibera — não *pode* decidir ou deliberar, pois ele é e está à sua mercê. O pescador é pescador por obra e graça deste modo de ser, o pescar — daí precisar segui-lo, obedecer. Ele é incorporado à vida e pela vida no e pelo fazer, que é o *seu* fazer, o *seu* viver. “Pescar é preciso, viver não é preciso”. E, sim, “a pose represada”, isto é, sua atitude contida, sua postura em e de contensão, resguardada e, assim, serena, de ser todo entrega à “redoma”, à aura ou ao elemento — enfim, tal “pose represada” é de fato um cuidado e uma atenção para não perder-se do e no *ofício*, não extraviar-se, isto é, “para não fugir // de algum peixe em que caia”. A “emboscada”, quer dizer, *a espera muito ativa*, fez, faz acontecer no tempo certo. O tempo certo, o *kairós*, é o *tempo* do e no pescar, ditado pelo pescar e seguido, *escutado*, pelo pescador. Sim, cada coisa *tem seu tempo* — seu ritmo, seu andamento, seu modo próprio de dar-se e fazer-se, enfim, sua *lei*.

Pescar, assim, nessa completa ou total entrega, abandono, é o puro, isto é, o todo e simples *reinar* de vida, de existência, *enquanto e como pesca*. Esta se fez o *registro* do e no viver, do e no existir. É o *reinado*, a *regência* da vida (vida, assim, *impera*), de toda a vida nesse e como esse modo de ser, que é pescar, ser-pescar, ao qual o pescador se entrega todo. Ele é tal todo, tal íntegro modo de ser — pois um modo de ser é sempre *um* todo possível. “Pescar é preciso, viver não é preciso”.

Este pescador é forte, este *tipo* é corajoso, animoso. Paciente, contido, centrado e concentrado todo no *à toa*, como o *à toa* — o *seu* ofício. E alegre, jovial. De alegria contida, serena, sem os derramamentos do bobo alegre. Há que aprender-se com ele, ou seja, ser filósofo, pensar, tal como ele pesca. Claro, não é pescar — isso cabe a ele, só a ele. Este é o seu ofício. Trata-se de pensar *tal como*, quer dizer, do mesmo modo, sob a mesma égide deste pescador, segundo este seu modo próprio de ser, *isto é*, de fazer. Ser sob um tal registro, sob uma tal regência. Enfim, pensar *in hoc signo*. Isso e assim o ofício-pensar.

4

Fechemos o parêntese aberto em 2. e voltemos à citação de Nietzsche. Recordando, ela diz: “*Pressuposição*: coragem, paciência, nenhuma *volta*, nenhuma

sanha (“*Hitze*”) de *para frente* (N.B.: Zaratustra, desde a consumação (“*Fülle*”), comportando-se parodicamente em relação a todos os valores anteriores)”.

Coragem é força, elevada disposição de ânimo, de *espírito*. É ânimo forte, valoroso. É firmeza e também alegria, bom humor, jovialidade (“*Heiterkeit*”), mesmo excelência no fazer, na ação, neste e desde este estado de ânimo. Vitalidade, *bom tónus, para cima*. E isso contido, na e com contensão. Na e como paciência. Espera. Nada de açodamento, de coisa afoita — esparramada. Nada de entusiasmo *demais* — euforia. Também não é coragem e (+) paciência, mas coragem na e como paciência. Ser forte, valoroso, decidido e de *bom humor* (alegre, jovial) nesta tensão, que é a paciência enquanto e como a força, o poder da espera (e da escuta), isto é, no tempo certo, desde o tempo certo — à espera do tempo certo. A própria paciência, que é a medida, dá, faz a alegria, a coragem. Esta é a *pressuposição*, o pré-sub-posto. A espera, que perfaz, que é a *hora do cheio* (“*Fülle*”), da cumulação, da consumação. Aí ser corajoso, isto é, forte, valoroso. Quer dizer: capaz, disposto, apto a resistir, a suportar, a aguentar. A falar na língua do Zaratustra, a hora não é de *leão* ou de *criança*, mas de *camelo*⁷. Cabe ânimo, coragem, disposição forte para suportar, aguentar a tensão e as exigências da *hora*. Aí e assim a paciência, a força, o poder da espera. A espera que, já se disse, não é inércia, lassidão, pasmaceira, mas “um à toa muito ativo”.

Mas que hora é realmente esta — a da cumulação, da plenificação, da consumação — e que põe, impõe aguentar, suportar, resistir? Por que e desde onde tal exigência de resistir, suportar, aguentar? Será dramatismo, tempestade em copo d’água? “Tufão de vento por um traque de mula”?!

43

5

Trata-se da cumulação, da consumação do caminho, melhor, do caminhar que é a história da metafísica, isto é, do homem ocidental. Ou, ainda, trata-se da consumação do caminho ou da história (do *tempo*), que é a metafísica, que é o homem europeu. Este é o caminho feito que, em retrospecto, em recordação e retomada (assim será a *paródia*), é todo feito, percorrido pelo pensamento de Nietzsche e como que compactado na obra *Assim falava Zaratustra* — o pensamento do declínio, quer dizer, o movimento que refaz, de volta, o percurso desta história buscando, sondando, agora, a *origem*, o *fundo* (o *direito*), deste *tempo* de busca, do *tempo* da vontade de fundo, de fundamento. Tal procedimento perfaz a *genealogia*. O caminho percorrido, feito, *todo* feito, isto é, um caminho que está *perfeito* de si mesmo — é isso o cumulado, o consumado. *Perfeição*, cumulação ou consumação, que é cunhada na expressão “Deus (= metafísica) está morto(a)”. Com a morte de “Deus”, que é arquétipo de fundo e fundamento, fica-se sem solo, sem fundo. Mais e decisivo: sem o *direito* e a *vontade* da busca de fundo, de fundamento — de verdade. Não há onde fincar pé, firmar-se, estabelecer-se, pois todos “os valores superiores” se *desfizeram*, se *desvalorizaram*. E *valor*, quer dizer, *força* (= vigência de sentido, voga de *interesse*, de *perspectiva*), é o modo como Nietzsche lê todas as determinações de realidade na

⁷ Cf. NIETZSCHE, F. W. *Das três transformações do Espírito*, em *Assim falava Zaratustra*, I.

vigência do mundo europeu, ocidental. O real, todo e qualquer real possível, não é (no sentido que tenha ou seja uma constituição de *coisa*, de *algo*, de uma subsistência ou ocorrência), mas *vale* (i. é, é *força* ou dinâmica de geração, de *gênese*). Se todos os valores se desvalorizam, então, toda a realidade se esvazia, se *desrealiza*. Assim, a vida toma a forma experimentada no instante do terremoto: absoluta instabilidade — horror, pavor, desespero⁸. Aqui e assim, agora, é preciso aguentar, resistir, suportar. Coragem e paciência compõem, *precisam* compor esta *hora*.

E que “Deus” esteja morto, quer dizer: *Deus, a metafísica, pôde tudo que podia poder* — o seu *programa*, o seu *projeto* encheu-se todo, se acumulou, se consumou. Por isso *esvaziou-se* — não *pode* mais nada. E qual o programa, o projeto da metafísica? O que quer, ou seja, para onde se lança, se projeta a metafísica? Querer, em seu sentido maior e precípua, é pôr-se à busca, é lançar-se em *projeto* — *transcender*. Assim, o que *busca* a metafísica? Qual seu projeto? O que ela realmente *quer*? Metafísica está dizendo o mesmo que filosofia. Filosofia é metafísica. Em querendo verdade, a filosofia (metafísica) sempre quis, sempre se pôs à busca de fundo, de fundamento, pois é como fundo ou fundamento certo, seguro, que verdade, a constituição própria do real, no horizonte do projeto metafísico (de “Deus”), sempre foi almejada, querida — mesmo idealizada. *Deve* ter, *precisa* ter/haver um tal fundo, um tal fundamento, uma tal verdade. Este projeto sempre foi o norte, este programa sempre foi a bússola, a orientação e, então, o *sentido*, a *gênese*.

O começo do percurso, da viagem de Nietzsche-Zaratustra *já o é* desde o cansaço desta busca, *já* desde a exaustão desta corrida atrás do fundo, do fundamento, da verdade — *já* desde o esvaziamento deste sentido. Começa no, desde o fim; na, desde a consumação. Cansaço, pois é próprio deste fundo sempre se recusar, sempre se protelar, se adiar. Exaustão frente à insistente recusa da promessa de fundo, de fundamento, de *verdade*: depois, depois... adiante, adiante... ainda não, ainda não... trabalho insano, *tarefa infinita*. *Pesquisa*... Este fundo, este fundamento, adiando-se indefinidamente, tem a forma, a constituição do que é regido pelo i-limitado, pelo in-finito. Protelação, adiamento, adiamento... Desencanto, decepção e, daí, cansaço. É inútil, em vão! O *páthos* do niilismo.

No auge deste cansaço, no ápice desta exaustão (desencanto), quer dizer, na *consumação* desta viagem, desta busca in-finita, e que se revela *impossível*, de repente, em ou desde salto (= súbito, i-mediato), abre-se o sem fundo, o *abyssos*, desta vontade de fundo, de fundamento. *De repente*, revela-se o nada dessa tensa espera, o sem fundo e o sem razão (*direito*) dessa ansiosa expectativa. Dito de outro modo: na *cumulação* desta andança, *de repente*, abre-se o abismo, ou seja, evidencia-se a insuficiência do princípio de razão suficiente; *de repente*, revela-se o sem razão do princípio de razão. E assim ilumina-se o escuro *como* escuro. Extraordinária clareza, clareza — assim é o a-byssos, o abissal, *como* abisso, *como* abissal. “Sem razão”, “sem fundo”, “sem verdade”. Aí e assim, também, a “Fülle”, a “Vollendung”, a *consumação*, a *cumulação* — a *per-feição* do caminho de Deus, do projeto que é a história

⁸ A respeito, seria oportuno ler e comentar o texto de *A gaia ciência*, nr. 125, *O homem louco (O homem tresloucado, pirado, virado, “Der tolle Mensch”)*.

da metafísica, o *tempo* da voga da *vontade de verdade*. Per-feição, con-sumação da viagem que é a busca, que é o percurso histórico da vontade de fundo e de fundamento⁹. Enfim, de verdade. Nietzsche o *perfeito* de metafísica, o *cumulado* ou *consumado* de verdade — o niilista perfeito. “...quem aqui toma a palavra... é o primeiro niilista consumado, perfeito (*der vollkommene*) da Europa, que, porém, já viveu o niilismo até o fim, que o tem atrás de si, sob si, fora e além de si”¹⁰. Na verdade, é *primeiro* porque é consumado — inteiro, cheio, completo ou *perfeito*. Assim, *primeiro* está dizendo: todo, completo, *de verdade, de fato*. O “primeiro niilista” fala da experiência, então da evidência, do fracasso, da falência do ímpeto pela busca de fundo, da infinita corrida pelo ou *atrás* do fundamento — da *sanha*, do *assanhamento* pela verdade. “Deus está morto”, quer dizer, *a metafísica pôde tudo que podia poder*. Encheu-se, cumulou-se, consumou-se. A verdade, a *vontade de verdade*, não pode mais nada. Este ímpeto, *élan*, se faz, se fez corrida e correria, quer dizer, *sanha*, *hybris*. Nietzsche também denominou este fenômeno de “a história de um erro”. O erro é justo a vigência e a dominação da vontade (que se faz corrida, correria, pressa, *sanha*) de fundo, de fundamento a todo custo — de verdade *a qualquer preço*. “*Fiat veritas et pereat mundus — et pereat vita*”. No começo de tudo há um erro, pois parte já de um desvio em relação ao modo próprio de ser de vida — ela *deve* ter fundo, ela *precisa* ter fundamento, *precisa ter/ser verdade*. Seria coisa de revoltado, de ingrato?! ... O ponto de partida é um desvio e extravio em relação à própria existência, desvio e extravio estes que, no fim ou na consumação do percurso (fim da “história de um erro”), se revelam com irrefutável patência: a busca sôfrega por fundo e fundamento não tem nenhum fundamento, nenhum *direito*, pois o fundo (a vida, a existência) é sem fundo: a eclosão do abisso. Salto, doação, gratuidade. Isso e assim é muito mais divino. O *em vão* de toda busca até aqui, de todo o *vivido* até hoje. O erro, o desvio *arcaico*, é a positividade e a legitimidade da necessidade do fundo, do fundamento. O erro, então, é a vontade, a *obsessiva* vontade de fundo, de fundamento — de verdade. Aí e assim o desvio, o proto-desvio — no começo de tudo havia, há um erro. E, sim, “*afunda-se, abisma-se*, quando se vai sempre ao fundo, aos fundamentos”.

Esta instância de perda do sentido da busca do fundo, do fundamento, devido à sua exaustão, fracasso (e desencanto!), pois se revelando o programa ou o projeto impossível, enfim, esta é a *hora* do *Zarathustra*, do pensamento ocidental no percurso, no *turno* de Nietzsche. Ainda e sobretudo a nossa hora, o nosso tempo. A hora do desencanto, da decepção, do desamparo do sem fundo da vontade de fundo; do sem fundamento da vontade de fundamento — e, agora, aqui, impõe-se coragem, firmeza de ânimo. Há que aguentar, resistir, suportar a dureza da hora, do instante do terremoto — completa instabilidade. Para tanto, “coragem, paciência, e nenhum ímpeto de *para frente*; nenhum *élan* ou *afã* (ardor) de *para trás*”, isto é, por um lado,

⁹ Lê-se em NIETZSCHE, F. W. KGW, VIII-2, 11[6], S. 252: “*Man geht zu Grunde, wenn man immer zu den Gründen geht*”, que se traduz: “Afunda-se, vai-se à breca (abisma-se), quando sempre se vai (se quer!) ao fundo, aos fundamentos”. Esta é uma extraordinária experiência de fim de percurso, de fim (consumação) de caminho.

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, F. W. KGW, VIII-2, S. 271; *A Vontade de Poder*, op. cit., Prólogo, nr. 3.

nada de, desesperadamente, dar crédito *ainda* a esta vontade, a este projeto de busca de fundo e de fundamento, se lançando açodadamente para frente, quer dizer, *ainda* na esperança e na expectativa de *progresso* do espírito, da *razão*. Implícita ou explicitamente, neste açodamento, é considerado, sub-pensado: é-se infeliz, fracassado, desesperado, *porque o espírito ainda é sub-desenvolvido, porque a razão ainda está pouco desenvolvida, ainda é pouca razão*. É preciso, impõe-se *mais e maior desenvolvimento; mais, maior e melhor evolução, progresso* do Espírito, da *razão* (ciência, técnica, *muita* ciência, *muita* técnica). Adiante, em frente, pois. Marche!

Mas, por outro lado, o ímpeto pode ser para trás, todo nostalgia, ébrio de nostalgia, de saudosismo, isto é, uma volta, na espera de recuperação de um paraíso perdido (redenção) — uma *Arcádia* metafísica (o “pastoreio do Quixote”!), talvez; um retorno, na expectativa da retomada de uma unidade desfeita, de uma proto-natureza (o *paraíso*, o ou um *uno primordial*) abandonada; retorno a um sentido ou a uma vida virginal e *originária* que ficou lá para trás. Este é o espírito de todo fundamentalismo...

Nesta hora e assim, a sensação é estranha, inquieta; o sentimento é estraçalhante, pois se evidencia que a busca é impossível, sem sentido, pois o fim (o fundo, o fundamento, a verdade) é in-alcançável, uma vez que se protela *sempre*, indefinidamente; adia-se *sempre*, infinitamente. Mas, *no entanto*, o imperativo da busca e da necessidade de fundo, de fundamento, *ainda* se impõe, *ainda* vige, *ainda* impera ou vale, a saber, a meta, o alvo fixado no e do *projeto* (o fundo, o fundamento, a verdade) é, sim, inalcançável, mas *devia* ser alcançável, *devia* ser alcançado. *Deve*, *precisa* ter um fundo, um fundamento, uma verdade. Evidencia-se que, *de fato*, não dá; mas *normativa ou prescritivamente (moralmente!)* *ainda* impera, vige, vale, está em voga — a contradição tortura, o paradoxo estraçalha. A hora é dura, dilacerante. *Mas é preciso poder suportar, resistir, aguentar — ser camelo!* Aqui e agora, *isso é pensar*, quer dizer, *ver*. Ver o *é* da hora. E suportar. E resistir. Parado. Com e como paciência; na e desde paciência. Isso é coragem. E em já sendo tal disposição, desde tal ânimo, desde a contensão da espera, revelar-se-á *ainda* mais a força, o poder do *parado*. Como puro eclodido, como puro irrompido e jogado — o jogado e assim parado é a própria textura da vida, *o teor o tom* da própria existência.

6

A dilaceração da hora é porque impõe-se, evidencia-se, que se perdeu tudo, irrevogavelmente tudo, uma vez que tudo se esvaiu, tudo *virou fumaça, vapor*, quer dizer, tudo se desmanchou, se *desrealizou*, pois todos os sentidos se desfizeram, todos os *valores* se desvalorizaram, sobretudo “os (metafisicamente) mais elevados”, a saber, “verdade, finalidade (fim), unidade, substancialidade”¹¹. Em suma, o que se revelou é o sem sentido da vontade de sentido *para fora e para além* da própria vida, da própria existência. Tudo que está configurado e espessado nas determinações

¹¹ Os chamados “valores cosmológicos”, isto é, os que dão e garantem a consistência de *mundo*, na *falta* dos quais tudo se *desfaz*, tudo se *desrealiza*. Cf. NIETZSCHE, F. W., KGW VIII-2, 11[99], S. 288/291; *A Vontade de Poder*, op. cit, nr. 12.

finalidade, unidade, substancialidade, verdade — os valores superiores, cosmológicos, i. é, que constituem *mundo*, o *sentido* mundo — ruiu, se desfez. Desmilinguiu-se. *Mundo* (enquanto sentido de/do todo ou *totalidade*) desaba. Sobretudo, o que é decisivo, desfez-se, ruiu, o fundo de colocação destes valores, a saber, a própria vontade de verdade *auto-investida de tal direito, de tal razão*. Desfez-se, sim, *porém ainda não se tem nenhum outro horizonte de fundação ou colocação de valores*. Quer dizer, *ainda não se sabe, ainda não se pode viver sem sentido* — melhor, *sem este sentido*, que se mostra, sempre se mostrou como o sentido. *Mas ter no sem sentido o sentido* — *este, talvez, seja ou precisa vir a ser o imperativo da revelação da hora*. E ficar satisfeito. Nisso e assim ser suficiente. Ser, viver sem sentido (fim, meta) *para fora e para além da própria vida, da própria existência*, isto é, sem fim, sem finalidade, sem causa, sem autoria, sem substancialidade — sem verdade!? Sem meta, sem objetivo? Sem porquê, sem para quê? Sem *de onde*, sem *para onde*? Enfim, sem *Deus*? Gratuitamente, de graça? Sim, tal gratuidade é o que, desde coragem, paciência, salta, irrompe, quando esta coragem e paciência se fazem, fundam *reflexão* — não elucubração mental, não malabarismo lógico-formal, escavações dialéticas. Não.

A reflexão, aqui evocada, é meditação (*“Besinnung”*) e, assim e por isso, um *lembrar-se* ou *recordar-se*, *“sich besinnen”*. Este lembrar-se, recordar-se, é entrar, afundar no sentido, no caso, no sentido do sem sentido da vida, no fundo do sem fundo da existência. Ou seja, ver, ser e ter o a-bysso como fundo e fundamento. Como *casa, lar, pátria*. A Terra. O finito, a finitude. Mas, estamos nos apressando. Antes, ouçamos Nietzsche, em anotação do mesmo ano (1888) desta que fala de “pressuposição”:

Toda a nossa cultura europeia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década a década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada. Tal como uma correnteza que quer chegar *ao fim*, que não mais *reflete-recordar* (*“besinnt”*), que tem medo de *refletir-recordar* (*“der Furcht davor hat, sich zu besinnen”*)... Ao contrário, quem aqui toma a palavra, não fez até agora nada mais senão *refletir-recordar* (*“sich zu besinnen”*): como filósofo e solitário por instinto, que tirou proveito e vantagem no à parte, à margem, *na paciência*, no lento, no ter ficado para trás, em retardo, em demora e vagar...¹²

A catástrofe que, em roldão e arrastão, *quer chegar ao fim*, pois trata-se da *lógica* de “nossa cultura”, é o niilismo, à medida que é a precipitação, em escalada, do desgaste, da desvalorização de todos os valores superiores. A passagem, falando do imperativo da hora, que também fala de paciência, a aproxima e a identifica com o lento, o à parte, à margem, mas, sobretudo, com a disposição, com a prontidão para refletir e recordar — *“besinnen”* e *“sich besinnen”*. E isso em movimento contrário e de resistência à pressa, à correria, à sanha (*hybris*), que se fez busca sôfrega por

¹² Cf. NIETZSCHE, F. W., KGW VIII-2, 11[411], S. 431/2; *A Vontade de Poder*, op. cit., Prefácio, nr. 2 e 3.

verdade; avidez por fundo, fundamento, sentido/finalidade, substancialidade — certeza, segurança, auto-asseguramento. Correria, sanha, que, hoje, se concretiza como técnica e tecnologia (cibernética, informatização), o império do virtual, na consumação do projeto de poder e de controle totais (certeza, auto-asseguramento) de toda a vida, de toda a existência, enquanto e como a consumação do projeto da metafísica, o fim (= consumação, plenificação ou cumulação) da vontade de verdade. Nisso, dentro disso, em pleno roldão e arrastão, mas também como salto para fora disso, irrompe uma disposição de *parar*. *Parar e ouvir* — escutar. Mais: auscultar.

Para tanto, impõe-se o lento, o vagar, a demora. A paciência. Parar, ouvir, auscultar desde onde vem, se faz, cresce e se *alastra* esta vontade — ainda mais, este furor, avidez e sanha por busca, por *progresso* (da *razão*, do *Espírito*, da *ciência*, da técnica como tecnologia), enfim, a desenfreada corrida da vontade de verdade. Seria desde revolta, ingratidão?!... Nesta parada a contensão, o *pulso*, da e na paciência, da e na escuta. Paciência e escuta que são identificados com refletir e lembrar, recordar — “*besinnen*” e “*sich besinnen*”. “*Besinnen*” é refletir, enquanto e como *meditar*. Mas meditar, aqui, não deve ser entendido e subentendido como um procedimento introspectivo, intimista, de interiorização, talvez subterrâneo, de enrustimento e dissimulação internos. Enfim, nada de enlevo e de levitação solipsistas. Antes, ao contrário, é o lançar-se e entregar-se (abrir-se para) ao *inocente* sentido do sem sentido, ao *sem querer* da gratuidade da transcendência, que vem e sobrevém, que toma, que acomete, isto é, que se põe e se impõe desde e como ultrapassamento ou *transcendência*. Por isso, entre nós, “*besinnen*” e “*Besinnung*” já foi agudamente traduzido como “pensamento do sentido”¹³, isto é, um ver fundo, lento, contido e intenso, na e com a contensão do parado e da espera (como se viu, à *pescador pernambucano*), que, então, se faz um entrar, penetrar e mesmo afundar no *sentido* (“*Sinn*”) e no *sentir* (“*sinnen*”) de e do sentido. É assim que, na forma alemã reflexiva, “*sich besinnen*”, o “*besinnen*” ganha o sentido de *lembrar-se*, *recordar*. Esta lembrança, esta recordação, é um entrar em si à medida que volta a si e *se* retoma. Aqui, no nosso contexto, “*si*” é a própria vida, a própria existência (encarnada na reflexão/meditação filosófica) que, neste procedimento, nesta e desde esta atitude ou postura, *se* retoma, *se* recupera, isto é, lembra-se e recorda-se do imemorial de sua fundação, que é o imemorial do sem origem (fundo) de sua origem ou gênese — subitamente, em salto, isto é, revela-se *sem origem*, evidencia-se *sem fundamento*. E, lembremos: *proveniência* (origem, gênese) é *porvir*. Da aquiescência a tal evidência, a tal acontecimento, vem, virá, a satisfação, a suficiência e a alegria de ser, de precisar ser na gratuidade do sem sentido do sentido, a saber, da vida, da existência, que, em si e por si, é *todo* o sentido. O *absoluto*. Assim se chega ao *nosso* meditar (“*medito*”, “*meditare*”), talvez proveniente de “*médo*”, “*medomai*”, que é ganhar medida, pôr-se ajustado ou afinado com a *justa medida* e assim *reinar* (!)¹⁴ — a medida da coisa, da própria coisa. Aqui, agora, a *coisa* é a vida, a existência.

¹³ Emmanuel Carneiro Leão, em tradução de “Wissenschaft und Besinnung” (“Ciência e pensamento do sentido”), de HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.39-60.

¹⁴ Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*. Cf. ERNOUT, A.; MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*.

Esta recordação, enquanto volta e, na e como volta, recuperação e retomada¹⁵, é de novo pôr-se em via, recuperando-se do desvio, do extravio, que foi o lançar-se desvairado na corrida, na correria e na sanha pelo fundo, pelo fundamento, enfim, pela verdade. Assim, tal meditar, que é lembrar-se, recordar-se, assim sintonizando-se e sincronizando-se com vida, com o fundo sem fundo (= abisso, abissal) — assim, o homem se mede com sua real medida, faz-se comedido com a sua real medida. Este co-medimento, esta *sintonia* é, perfaz propriamente a meditação. Vida medindo-se com vida, na ou desde a sua irrupção saltada, na e desde a sua instauração gratuita. A medida, aqui, é, precisa ser, não pode não ser senão a própria vida, a existência mesma em sua constituição súbita, de salto, de irrupção — *ab-rupta* — pois esta é a necessidade, na qual e desde a qual se fará toda liberdade. A liberdade de ser, para ser. Ser-se o que se é, o que se pode e se precisa ser; o que não se pode não ser, a saber, vida, existência. E esta enquanto e como finitude, quer dizer, enquanto e como a necessidade de ser um por fazer — ação, atividade, história. Nisso e assim a liberdade. A liberdade como o cumprir-se desta necessidade e, então, desse modo, no fazer, pelo fazer e graças ao fazer, liberar, *libertar um modo próprio de ser*, uma *identidade* — o homem na sua humanidade. A vida finita, a existência gratuita, é o um e o mesmo que, em si mesmo e desde si mesmo, em tudo se diferencia, se altera — em tudo que há, em tudo que é e se faz. Que *pode* ser, haver, dar-se, fazer-se.

7

A anotação que estamos lendo, procurando entender, se fecha com um parêntese, no qual é dito: “(Zaratustra, desde a consumação, relaciona-se sempre parodicamente com todos os valores anteriores)”. Tais valores, já se disse, são os marcos, os índices metafísicos de compreensão e interpretação de realidade, os quais, na instância e vigência da metafísica como a medida do real (o *critério* de verdade), pontuam nossa história. Pela nossa leitura, ainda, são principalmente os chamados “valores cosmológicos” (unidade, finalidade, causalidade, substancialidade), ou seja, as forças ou as determinações de *mundo* e de *verdade* — quer dizer: da fundação e instauração de realidade.

O fato é que, na consumação desta história (ou seja, quando elas puderam tudo que podiam poder, então, experimentam seus próprios limites, mesmo suas próprias *limitações*), a reivindicação dessas categorias, destes *valores*, considerando seu adiamento constante e insistente, faz com que, já no cansaço, na exaustão (chega ao limite, mas *ainda* quer mais — é da persistência deste *ainda* e da constante recusa, que vem o desencanto, a decepção, então, o cansaço e o sentimento de impotência), de

¹⁵ Porém nada temporal ou historiográfico, de datação e calendário, o que seria desejo de volta, de recuo nostálgico, saudosista (*restaurador, conservador*), mas trata-se de recuperação e retomada do radical/essencial *modo de ser do homem* (limite, finitude, *Terra*), a saber, de vida, de existência, no agora e aqui de nossa instância, de nossa *hora* histórica, de nosso intransferível e inadiável *tempo*. Tal repetição ou retomada se impõe, pois vida é o mesmo que, em si mesmo e desde si mesmo, em tudo se diferencia, em tudo se altera ou se *outra*.

repente, abre-se a evidência do abisso, que é como que a clareza do escuro, e se revela que absolutamente não tem sentido *este* sentido, quer dizer, *esta* vontade por tais *categorias*, *esta* busca (querer) por tais *valores*, pois, revela-se, tal *vontade* quer o que não *pode*, então não *deve*, não tem *direito* ou *razão* de querer. E isso porque, em salto, na exaustão, no cansaço (i. é, consumação, limite), se revelou, *melhor*, *é possível* revelar-se vida como o exposto, o jogado, *à toa*; existência como o irrompido desde nada e para nada, em pura gratuidade, em pura inutilidade. Este *puro* está dizendo *só*, *somente*, *tão só* ou *pura e simplesmente*. Então, o *só*, o *tão somente* ou *pura e simplesmente* jogado, irrompido, saltado — de repente, subitamente, de graça, ou seja, por nada e para nada. I-mediatamente, isto é, sem nenhuma mediação, intermediação; sem causa ou autoria. Sem razão de ser. Há, mostra-se, em límpida evidência, a pura e simples vigência deste jogado, exposto — *à toa*. *É isso, tal irrupção, tal revelação/aparição gratuita, o poder*. “Puro poder, que é poder puro”. Ou seja: sem nada querer e mesmo sem nada querer poder *para fora e para além* desse jogado, desse exposto, desse irrompido e saltado — resunção, soberba. O abisso se faz superfície, à medida que se mostra como a clareza do escuro, uma vez que o escuro, isto é, o não-saber, o não-poder-saber e, mais, o não querer e o *não precisar* saber (apreender, representar) o inabarcável e o irrepresentável — enfim, tal *escuro* se revela enquanto e como escuro, enquanto e como *nada além*. Sim, a evidência, a clareza do escuro — a superfície do abismo. *Como* escuro, *como* abismo. Uma iluminação! Decisivo é não querer, não *precisar* de nenhuma clareza ou justificação quanto a este *salto*, nenhuma representação clara e distinta quanto a este acontecimento incontornável e irrepresentável — doação, dádiva. Não é *falta*, não é *carência* — é fartura, transbordamento. Isso e assim impõe-se em, *desde experiência* (*páthos*) e, então, evidencia-se: tal querer, mais e para além, seria presunção, tal vontade seria soberba — também revolta, ingratidão. Nenhum *élan*, nenhum ardor de busca do fundo do fundo do fundo. Mas assim, justamente assim, irrompida e gratuitamente jogada, é a vida, a vida enquanto e como *vontade para o poder*, quer dizer, em movimento espontâneo e gratuito (= vontade, *melhor*, *querer*) para o aparecer (= poder), para o mostrar-se, para o *puro* irromper em doação e dádiva e que assim se põe e se impõe. A espontaneidade, a gratuidade no e do saltar (= vontade, *querer*), no e do eclodir, no e do vir à luz (= poder) — em *pura* (*só*, *tão só*, *simplesmente*) nascividade, em *puro* transbordamento, em *pura transcendência*. A vida, a existência. De graça, por nada, desde nada, para nada. Não é falta, carência, deficiência — é sobra, fartura, superabundância. Para além ou aquém do âmbito ou da circunscrição deste salto, ela, a vida, é ou *vale nada*. Mas, no âmbito absoluto de sua absoluta circunscrição, ela é *de verdade*, *à vera*, pois finitude (débito) é *de verdade*, *à vera*. Fazer é preciso, intransferível. Por nada, para nada. Aqui e agora, a arte se faz, se mostra exemplar: a ação inútil e absolutamente necessária. Alegria na, da ação inútil e necessária.

8

Este ponto de salto, de irrupção da gratuidade e do jogado da vida, perfaz *consumação* — a “*Fülle*”, a “*Vollendung*”, do percurso, da viagem ou da história da

metafísica, quer dizer, da história da *vontade de verdade*, da história da *história de um erro*. Assim falava Zaratustra concentra, compacta esta saga. A beleza e a gratuidade do abismo, do jogado — do poder puro ou do puro poder —, é presente, é dádiva da busca enlouquecida de fundo, da longa vigência da *vontade de verdade*, que, *de repente*, se vê sem direito, sem razão de ser. Nietzsche, Zaratustra, é o louco, o enlouquecido nesta, desta busca. O primeiro niilista perfeito da Europa, pois. Portanto, já em outra, já virado...

E é desde tal *lugar*, desde tal *registro*, sob tal *regência* ou *égide*, que se dá, faz-se o seu olhar paródico em relação a todos os valores anteriores. Desde aí, *parodicamente*, relacionar-se com todos os valores anteriores?! Estes valores *suportam*, *aguentam* tal olhar *paródico*? Porque, marque-se, na e desde consumação (e *virada*), este é também o olhar de um “Schelm”, de um “pícaro”, de um “velhaco” — de um *sacana* ou de um “puto”. “Zaratustra, tu és um *pícaro*, um *velhaco*, um *sacana* — um *puto*”¹⁶, é dito, mais de uma vez, na obra. A *vida revoltada*, a *existência questionada e confrontada com o sem fundo do fundo*, diz isso, vê isso, a saber, que o *virado* é um *puto*, um *velhaco*, um *pícaro*. Quando não um estulto. E aqui cabe também ouvir-se o *puto*, o *pícaro*, o *mentecapto*, Sancho Pansa, com “*la boca llena de risa*”: “... diga-me lá, meu senhor, ... isso (de querer fundo e fundamento, e o fundo do fundo do fundo, ora, isso) não foi e não é coisa de rir e não o é de se contar...”¹⁷ Há que aguentar, suportar o olhar do *pícaro*, do “Schelm”, cujo riso, *mau*, perverso, cáustico, cínico, é de cortar as vísceras, as tripas. Mas o que é paródia?

Antes, ainda, uma observação: agora, aqui, nesta hora (a da consumação, da cumulação), o riso cínico e maldoso, assim como a picardia, do ponto de vista da reflexão, da meditação (“*Besinnung*”), é coisa séria, muito séria. Ele, o riso, olhando com Kant, é o fenômeno, o acontecimento, melhor, o *páthos*, que distende e flexiona tudo que está ou estava hirto, crispado, convulso e convulsionado — então, *de repente*, com o destampar-se do riso, tudo se faz solto, leve, distendido e elástico — sim, o *destampar-se* do riso, pois “o riso é um afeto proveniente da *súbita* transformação de uma tensa espera em nada”¹⁸. Aqui, para nós, a espera tensa, até convulsionada, que, de repente, no irromper do riso, se desfaz em nada, é a de fundo, de substância, de *verdade* (da *vontade de verdade*) — o fundo do fundo do fundo... Ou, vendo o fenômeno pela via de Bergson, o riso *corrige* uma vez que descristaliza o que na vida se cristalizou, se sedimentou (o que *morreu*) e, desse modo, restaura, revivifica a própria vida à medida que restabelece o movimento — o leve, o lépido, a fluidez, a flexibilidade, a leveza e a graça próprias à vida¹⁹. No ápice desta busca, em plena consumação, Nietzsche perguntou: “E onde está, e por onde anda nosso bom humor,

¹⁶ “Zarathustra, du bist ein Schelm!” — Cf. Nietzsche, F., *Assim falava Zaratustra*, IV, *O grito de socorro* e também em a *Festa do burro*.

¹⁷ Cf. CERVANTES, M., *Dom Quixote*, parte I, cap. XX.

¹⁸ Cf. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, § 54, Hamburg, F. Meiner, 1974, S. 190 ou *Crítica da faculdade do juízo*, § 54, Forense Universitária, Rio, 1993, p. 177.

¹⁹ Basicamente, é esta a tese de Bergson, ao longo de *Le Rire* e que se constitui também em um *bom*, um belo comentário da definição de Kant.

nossa leveza, nossa jovialidade, nosso lado *gaio*, *gaiato*?" — tudo isso diz "Heiterkeit"²⁰. E, fechando esta menção *en passant* ao riso, ouçamos ainda: "Aquele que mais fundamente quer matar — este ri"²¹.

9

Na consumação ("*Fülle*", "*Vollendung*") se revela a impotência de todo poder, de todo *querer poder*. A vida é poder, *puro* poder, pois poder *puro*, uma vez que ela é só o jogado, só o irrompido, só o eclodido — por nada, para nada, em razão de nada, por pura obra e graça de... nada. Nenhum-ninguém. O erro, a presunção está em (*eu*) querer *sobre* (mais, além, acrescentar *meu* poder-querer ao puro poder, ao poder puro, que é a vida) este poder. A presunção maior ainda é investir-se (*eu*) de *querer ser o autor e o dono deste poder*. Tal presunção, tal soberba, é a *sobrecarga*, que o burro não aguenta, a saber, querer somar ao poder inocente da vida o *meu* poder, isto é, o *meu* querer. O *meu*, quer dizer, o do homem, pois isso é *coisa* da qual o homem se (auto)investe, à medida que se crê e se vê com este *direito*, se vê e se crê como o *dono* da vontade, o *autor* do querer, o *dono* do poder — aí a soberba. O sujeito, a causa — sim, *no começo de tudo há, havia um erro*. Auto-investindo-se de tal poder, de tal autonomia, ao mesmo tempo, se investe do poder e do direito de *justificar, corrigir, reformar* e mesmo de *substituir* (hoje, no e pelo domínio da técnica, enquanto informática, cibernética, o domínio do virtual, isto é, da razão ou do pensamento calculante) o real, a vida, enquanto o puro poder, isto é, o jogado, o irrompido em pura doação e gratuidade — inocência. Mas isso, o auto-investir-se de tal poder e querer, já é rebeldia, rebelião e ingratidão — coisa de *l'homme révolté* e de *bípede ingrato*, a falar, agora, com Dostoiévski. Mas rebeldia, rebelião e também ingratidão — isso é puerilidade, infantilidade. Tal puerilidade, infantilidade, inteiramente inoportunas, pois fora de tempo e de lugar, uma vez que presunção, soberba — enfim, tal impetuosismo é *juventude*, *juventude demais* e *tarde demais*. Que se ouça: "O orgulho da juventude ainda está sobre ti (homem moderno, contemporâneo). Tarde, atrasado, te tornaste jovem, mas aquele, porém, que quer tornar-se criança, este precisa ainda superar em si a sua juventude"²². A caminho se impunha esta observação, a respeito de tal presunção e veleidade humanas.

10

Tomemos, enfim, a paródia. Paródia é repetição, retomada. E, enquanto repetição ou retomada, é uma imitação, mesmo o arremedo²³ de uma obra, de uma

²⁰ Cf. NIETZSCHE, F., *A gaia ciência*, nr.343.

²¹ Cf. NIETZSCHE, F., *Assim falava Zaratustra*, IV, *A festa do burro*, 1. Ainda na quarta parte, em *Do homem superior*, 20, lê-se: "Aprendeí, portanto, a rir para além de vós mesmos! Levantai vossos corações, ó exímios dançarinos, bem alto, mais alto! Sem esquecer-vos, tampouco, do bom riso! ... Eu santifiquei o riso... *aprendeí* — a rir".

²² Cf. NIETZSCHE, F., *Assim falava Zaratustra*, II, *A hora mais silenciosa*.

²³ Aqui deve-se também ter em mente o ar perverso, maldoso, sim, pícaro, *sacana*, do garoto, do *puto*, que imita, arremeda *aquela*, alguma deformação (moral ou não); *aquela*, alguma degeneração ou desvio (moral ou

postura ou de um comportamento, e que toma um ar, um tom irônico, satírico, meio debochado — *coisa* de “*Schelm*”, de pícaro, de *sacana*, à Sancho Pansa. É imitação ou arremedo porque tal repetição ou retomada se faz, sim, mas *desde um outro lugar*, desde uma outra instância ou olhar, que se ganhou, que se *conquistou*. Daí a *ambivalência* (o ambíguo) e a possibilidade do tom pícaro — irônico, satírico, que co-põe o paródico. O pícaro está vendo e sub-vendo o que o tipo *bom, ingênuo*, por conta de ser *bom e ingênuo*, não vê, não *pode* ver, pois ainda não ganhou, não *conquistou* (saltou para) este outro lugar, esta outra instância. Aqui, agora, no nosso caso, a consumação da metafísica, trata-se da repetição, da retomada da vontade de fundo, de fundamento, de verdade (o filósofo, o metafísico, é o típico, o arquetípico *homem bom*), que é a *vontade* da metafísica, a obra que é a metafísica, *mas* desde um outro lugar que o da *vontade de verdade*, isto é, desde um outro horizonte, outro *ponto de vista*, qual seja, a experiência, então a evidência, do sem fundo do fundo, do sem fundamento do fundamento, do sem razão da razão — isto é, o *salto*, que revela o abisso de vida, o abissal de existência, súbita ou i-mediatamente irrompidas, saltadas, *dadas*. A vontade *ávida* de fundo, de fundamento, de verdade (a metafísica), *agora*, é vista, re-vista e, então, cotejada, confrontada com a *inocência* do abissal, precisando medir-se com o sem fundo do fundo, com a *pura* gratuidade de ser e viver, existir, e, vista assim e desde aí, ela não resiste e — ora, isso de querer fundo e o fundo do fundo do fundo e a razão da razão da razão, enfim, *a verdade*, ora, tal *vontade*, que quer o im-possível, o que não *pode* e não tem o direito de querer, ora, “meu senhor, isso não é (também) coisa de se rir e de se contar?!” Nietzsche, Zarathustra — realmente, vocês são uns pícaros, uns velhacos. Uns *sacanas*. Maus. Imitada e mesmo irônica e satiricamente arremedada, é a metafísica²⁴ desde, a partir da irrupção súbita (um pleonasma) da experiência do sem fundo, do sem fundamento, isto é, a experiência e, então, a evidência do sem sentido (do abissal) — da pura gratuidade, do puro jogado de tudo quanto é e há. Querer (*eu*, o filósofo, o metafísico, o *homem*), tenaz e avidamente, fundo, mais fundo e o fundo do fundo do fundo, enfim, *a verdade* — isso é *querer demais*. E querer demais é presunção, arrogância (*hybris*). Revolta, ingratidão. O riso, a boa gargalhada de bom humor, sacudindo a pança, ou de deboche, de ironia e mesmo de escárnio, relaxa, *distende* o duro e o hirto, pode cortar as vísceras, mas *cura* o *desarranjo*, *corrige* o *descompasso* — a presunção, a arrogância, a soberba. É a flecha, que fere e cura. Quem *sabe*, ri — já

não) — ou vezo, ou cacoete. Ele, na sua *maldade*, na sua *picardia*, com carinha de anjo, de *anjinho*, (há esses *putos* na pintura renascentista italiana), porém *mau* (sacana, pícaro) — enfim, tal arremedo corrige, põe a coisa de volta nos trilhos, nos gonzos, faz com que a *coisa* apareça, se mostre *inocentemente*, como um *puro sem querer*. Seguindo o rastro de Kant e de Bergson, o arremedo, porque *pega* o *mecânico*, porque *capta* o *estereótipo* e a *de-formação*, gera riso e, assim, *corrige*. Pergunta-se, ainda: afinal, de *quem* é a *culpa*, p.ex., de nanismo? Ou de ser deformado, *feio*? Mesmo de uma paralisia, de um aleijão? Não é *bulling*... É pedagogia, *boa* pedagogia... Hoje, o politicamente correto, a pedagogia limpinha e asséptica, de centro cirúrgico, quer capar este garoto. Falta inocência, *franqueza* — limpeza de coração e de alma. Há algo de podre no reino da Dinamarca...

²⁴ “O Zarathustra é, ao mesmo tempo, paródia da metafísica e do cristianismo”, disse Nietzsche, creio, em *Ecce homo*.

disse um sátiro. Quem realmente quer, aquele que realmente, *por amor, precisa* destruir — este ri. Inocentemente, candidamente, como aquele menino *mau, aquele* anjinho — *aquele puto*.

11

Falou-se acima de “medir-se com o fundo sem fundo da vida”. Neste *medir-se com*, confrontar-se, em se pondo à altura disso com que se mede, aquele que se mede, a saber, o homem, ganha a medida disso com o que se mede, a saber, a vida ela mesma e nela mesma, a existência enquanto tal — *pura transcendência*. E a medida da vida é o finito, a finitude — o *de graça* nisso, o *sem querer* disso. Aí e assim a Terra. Aí e assim a casa, o lar, a *pátria* do homem. A *Terra*, só a *Terra*, é a terra do homem, o seu *lugar*, a sua *pátria*. A força da vida, o seu poder *puro, inocentemente* puro poder, faz com que ela ampare-se no *puro* desamparo. A graça do *sem querer* e do *sem fundo, sem causa, sem razão*. É só gratidão. Muito obrigado! “Ora, *por nada, por nada! De nada, de nada!*” — responde o abismo.

12

Aí, assim todo exposto, eclodido, jogado, largado — aí e assim a vida, que se mostra como a força, o poder, que nada quer, nada precisa querer ou poder. A força, o poder. Força, poder, pois isso e assim é o *é*, melhor, o modo de ser de tudo quanto é e há, pois tudo quanto há e é é repetição e diferenciação de vida, de existência, o fundo sem fundo, a razão sem razão — o gratuito, a gratuidade. Alegria e gratidão na graça desse *eterno retorno*. Irrevogavelmente. Pura presença, jogada, *entornada* — irrompida, saltada, em pura e simples, quer dizer, em inteira doação, em absoluta dádiva. A completa, a perfeita inutilidade. E isso, só isso é preciso, é necessário. Necessário, absolutamente necessário — e inútil, pois nada para além, nada para alguém. Daí e assim, também, a ironia, o satírico, isto é, o lado pícaro, meio *sacana, debochado*, até de escárnio, da *hora*²⁵, pois é (sub-, co-) perguntado: “afinal, qual o direito desta desenfreada vontade de fundo, de fundamento? Qual a razão do desatino desta ávida, cega, desvairada, busca por *razão*?” Ora, isso, este impossível, este descabro, este completamente *fora de si*, “não é coisa de se rir e de se contar?” Aí e assim, *alegremente, jovialmente, sem precisar (querer) nada além do que só isso e assim, jogado, exposto, largado e abandonado de graça, sem querer*, aí e assim o *assentamento*, o *assento* no *sem assento*, o fundado e o fundamento no *sem fundo* e *sem fundamento* (o

²⁵ Sério, muito sério seria aqui, agora, a consideração do desprezo — a *hora do grande desprezo*, que é, sim, quando também começa, abre-se o pensamento do declínio, isto é, a descida ao fundo da avidez da vontade de fundo, que revela o completamente sem fundo, o abissal, desta vontade. Só rebelião e culpa. Só ingratidão. Isso, quando já na exacerbação e na *teimosia*, é, sim, desprezível. Desprezo é *des-apreço*. Trata-se do *des-apreço* (desprezo) pelo *apreço demais* (= avidez) pelo fundo, pelo fundamento, pela *verdade*. E, neste contexto, nesta *hora*, é ainda oportuna, muito oportuna a lembrança e a consideração deste grande/essencial verso de Rimbaud: “*J’ai eu raison dans tous mes dédains: puisque je m’évade*” (Cf. RIMBAUD, A., *L’Impossible*). Sim, tive, tenho *direito* ao desprezo, a todo desprezo, pois estou me despedindo, estou de saída, de partida, *já em outra...* A hora do grande desprezo é também uma grande hora. Aqui, agora, desprezar é preciso.

a-bysso)²⁶, isto é, a pátria no sem pátria, o lar no sem lar, a casa no sem casa, o amparo no desamparo — o todo e o pleno sentido no absolutamente sem sentido, na pura gratuidade. A *gaia ciência*. Aí e assim a satisfação, a suficiência — sem lamento, sem amuo, sem acusação, sem ver nisso carência, falta, deficiência: erro (metafísica) ou culpa (moral cristã). Isso, a saber, ser no precisar fazer *inutilmente* (= finitude, *débito*), no sentido/necessidade do fazer, da ação/atividade *gratuitas* — isso, tal *alegria*, é absolutamente sério e necessário (a *gaia ciência*) e não apático, indiferente, como se fora um *laissez faire* ou um *tout comprendre c'est tout pardonner*. “Não tem sentido, logo, por que, para que fazer?!” Isso e assim seria, ainda, a *lógica* que quer reconhecimento e recompensa; o atavismo interesseiro da metafísica, a obsolescência de *Deus*, sua senescência e tirania.

Mas nada de desencanto, de *abulia*. Cabe, impõe-se cumprir — fazer por nada, desde nada, para nada, pois fazer, desde a imposição de finitude, de *débito* (viver é fazer vida, ser é ser-fazer), é preciso — que o necessário seja. Aí e assim a liberdade. Só isso é preciso, pois viver é preciso (necessário) *não viver* não é preciso (possível/necessário). Acolher esta situação, esta condição, é, em se sendo homem e só homem, ser tão perfeito e tão completo como o cachorro, o brócolis, a pedra, que nada precisam (*podem*) fazer para ser, para vir a ser pedra, brócolis, cachorro — pois não *livram* nenhuma *necessidade*, não *liberam* nenhuma liberdade para, assim, cunhar uma identidade, isto é, a diferença, que é o homem. Agora e aqui a arte é a ação, a atividade *exemplar*, *proto-* ou *arché-típica* — inútil e necessária. Ser cobrador, barbeiro, coveiro, tal como Iberê Camargo, p. ex., necessariamente é artista, pintor. Arte enquanto e como o fazer próprio, que é a necessária ação ou o necessário fazer desde e como escuta e obediência — seguindo o sentido, medindo-se com o sentido (então, *meditando e recordando*), isto é, a força, o interesse, o modo de ser que precisa ser, que precisa vir a ser para que eu seja, para que eu venha a ser o que sou, o que preciso ser. Aí e assim o necessário exercício de liberdade, de *minha* liberdade, da liberdade que sou, à medida que sou homem e só e intransferivelmente homem e só homem. A minha humanidade e, nela e com ela, a minha liberdade — *isso* me foi dado. É dom, dádiva, presente de nada — de nenhum-ninguém. Pura gratuidade. Superabundância de nada, de abismo. Muito obrigado!

55

13

²⁶ Assim é pensada e experimentada, por Heidegger, *serenidade*. O que no texto “Serenidade”, “Gelassenheit”, é chamado “Bodenständigkeit” é “assentamento”. “Boden-ständ-igkeit” é *estabilidade* ou, melhor, *estadidade* (modo de ser estando, o *estado do estando* jogado, largado, saltado e abandonado a si só), um estar *assentado*, um *estando* no modo próprio de ser, na sua própria textura (*chão*), na sua própria *essência* (gênese), *então*, sobre a Terra, um posto *estavelmente* sobre o chão da Terra, o chão-Terra, isto é, sobre o finito (finitude), o limite, quer dizer, o *instável*, ser no ser-fazer, no ser *por-fazer* — tempo, história. *Assentamento* e *contensão* no finito, no *limite*, isto é, na *Terra* — com alegria, com bom humor, com e desde “Heiterkeit”. A *Terra* é a *pátria* (a *essência*, o lugar próprio) do homem. Assim e aí vivendo, *habitando*, faz-se, dá-se, acontece *serenidade* — a “Bodenständigkeit”. É superada, *desaprendida* a sanha, a *hybris*, a vontade de correção, de reforma e de substituição da vida, da existência. Revolta e ingratidão.

Já que, na abertura, invocamos Cabral, com “Pescadores pernambucanos”, vamos convocá-lo, agora, de novo, para o fecho, o desfecho, com “O ovo de galinha”.

O OVO DE GALINHA

o olho mostra a integridade
de uma coisa num bloco, um ovo.
Numa só matéria, unitária,
Maciçamente ovo, num todo.

Sem possuir um dentro e um fora,
tal como as pedras, sem miolo:
e só miolo: o dentro e o fora
integralmente no contorno.

(Em *Serial*)

“...sem miolo: // e só miolo: o dentro e o fora // integralmente no contorno” — a vida, a existência. Só superfície, só periferia, toda irrompida, toda saltada, jogada — toda e só à flor da pele. Aí e assim, inteira, íntegra. Inteiriça, toda e inteiramente inteiriçada — sem miolo e só miolo. Maciça na pele. Jaz. Fundo e superfície, ambos à tona, numa só linha — *limiar*. Aí e assim a vida, a existência — pura superfície. Pele, casca. *Pura* eclosão, *pura* doação, *pura* dádiva. O poder. O *puro* poder ou o poder *puro* — puro, pois *nada quer, nada visa ou intenciona, nada precisa e nada quer querer*, visar, *intencionar para fora, além ou aquém, dela própria*, uma vez que o *simplesmente* jogado, saltado à toa, *gratuitamente* irrompido, exposto e dado, doado, em trasbordante, superabundante, supérflua presença: é, há, jaz. Dá-se, faz-se. Assim põe-se e impõe-se. Por si, desde si, inutilmente, rege — se faz registro e regência. Assim *impera*. Só como *pura* presença. Por nada, desde nada, para nada. É. Há. Jaz. A vida. A Terra.

Um ovo — ou uma maçã, desde que vista como uma *natureza morta*, de novo, em Cézanne, por exemplo. Um ovo, uma maçã — ou uma montanha, que *impera*, que *domina* a paisagem, que se posta toda altiva — inutilmente; solene, sobranceira e, desse modo, à toa, de graça, *sem querer*, rege; assim, desse modo, por nada, para nada, se faz regência — o Chimborazo, o Aconcágua, Machu Picchu. Ou por aqui, entre nós, miudamente, mas igualmente todo e inteiro, o *Açú*, a *Maria Comprida*, o *Dedo de Deus*. Ou, ali, aquele imponente, hierático jequitibá; lá, aquela enorme, copada paineira, sem folhas, só flor, só floração — inutilmente explodida em rosa — o poder. Aquele ipê, transbordando amarelo, diante do qual ajoelha-se e agradece-se — “Uma árvore irrompia. Ó pura irrupção, ó pura transcendência!”²⁷. “Ó *colossalidade!*”²⁸

²⁷ RILKE, R. M., *Sonetos a Orfeu*, 1. “Ein Baum stieg. O reine Übersteigung!”

²⁸ Em Guimarães Rosa, tem-se esta mesma experiência de irrupção, de “pura transcendência”, quando se lê: “E, ao descobrir no meio da mata, um anjelim que atira para cima cinquenta metros de tronco e fronde, quem não terá ímpeto de criar um vocativo absurdo e bradá-lo — *ó colossalidade!* — na direção da altura?” (Cf. ROSA, J. G., *São Marcos*, em *Sagarana*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1978, p. 238).

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 15 de janeiro de 2021

Being-in-the-world as a fundamental constitution of Dasein

Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença¹

Prof. Dr. Renato Kirchner

Coordenador do PPGCR e titular da Faculdade de Filosofia da PUC-
Campinas²

57

RESUMO

A analítica existencial realizada por Martin Heidegger em *Ser e tempo* tem como pressuposto a necessidade inadiável de decompor o modo de ser de um ente muito privilegiado chamado por ele de presença (*Dasein*), tendo como horizonte fundamental, porém, a questão pelo sentido de ser e de tempo. A proposta assumida neste artigo consiste em compreender algumas estruturas existenciais – ou simplesmente existenciais, como o fenomenólogo alemão os denomina –, a fim de explicitar tematicamente a constituição fundamental que é ser-no-mundo. Sabendo que na primeira parte da analítica existencial é empreendida uma decomposição fenomenológica desta tripla estruturação ôntico-ontológica da presença, ater-nos-emos mais precisamente à mundanidade do mundo em geral e à originalidade do ser-em como tal. No intuito de iluminar e esclarecer o que vem tematizado na obra capital heideggeriana, também faremos incursões por algumas preleções dos anos 20 em que o tratado *Ser e tempo* foi concebido e publicado, bem como do texto *A essência do fundamento*, que guarda muitas relações com a temática aqui proposta.

PALAVRAS-CHAVE

¹ Partindo do lema que Martin Heidegger quis para suas obras completas, “Caminhos, não obras” (“Wege, nicht werke”), gostaria de homenagear e recordar saudosamente o mestre e professor Frei Hermógenes Harada, por quem e com quem acabei sendo introduzido nas sendas do pensamento heideggeriano. Passados mais de trinta anos, toda aquela minha atenção e esforço de então, foram, ao longo dos anos, transformando-se em compreensão mais clarividente e transparente, onde o que prevalece cada vez mais é sinônimo do *sim-plex* (*sine plex*). Embora já fosse muito interessante acompanhar o mestre nas leituras e comentários dos textos heideggerianos, naqueles anos, porém, nem sempre alcançava com a lucidez suficiente e necessária que requeria sempre de novo voltar-se para a essência ou fenomenalidade do fenômenos como e a quem eles se manifestam. Gratidão eterna, grande e saudoso mestre!

² E-mail: renatokirchner00@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-3105-1401>

Analítica existencial; Presença (*Dasein*); Ser-no-mundo; Mundanidade do mundo; Ser-em; Martin Heidegger

ABSTRACT

The existential analytics carried out by Martin Heidegger on *Being and Time* presupposes the urgent need to decompose the way of being of a very privileged being called by him (*Dasein*), having as a fundamental horizon, however, the question of the meaning of being and time. The proposal assumed in this article consists of understanding some existential structures – or simply existential, as the German phenomenologist calls them –, in order to explain the fundamental constitution of being-in-the-world thematically. Knowing that in the first part of the existential analytics a phenomenological decomposition of this triple ontological-ontological structuring of presence is undertaken, we will focus more precisely on the worldliness of the world in general and the originality of being-as-such. In order to illuminate and clarify what has been the subject of Heidegger's capital work, we will also make inroads in some lectures from the 1920s when the treatise on *Being and Time* was conceived and published, as well as the text *The essence of the foundation*, which has many relationships with the theme proposed here.

KEYWORDS

Existential analytics; Presence (*Dasein*); Being-in-the-world; Worldliness of the world; Being-in; Martin Heidegger

A constituição fundamental da presença é denominada por Martin Heidegger de ser-no-mundo. Ela diz respeito à unidade originária de copertença “homem-mundo”. Ele mesmo o diz nestes termos:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. (HEIDEGGER, 2006, p. 98-99; também p. 189-193)

A cada um dos momentos constitutivos do modo de ser da presença, Heidegger denomina de existenciais. Existenciais são os elementos, os índices de constituição do modo de ser do ente chamado presença (*Dasein*), cuja constituição fundamental é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Deve-se explicitar, então, os modos pelos quais a presença é o ente que existe como ser-no-mundo. Em *Ser e tempo*, no § 12, podemos ler:

A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da presença como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. A presença existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos. (HEIDEGGER, 2006, p. 98)

Heidegger faz uma menção explícita aqui às discussões preliminares feitas no § 9 de *Ser e tempo*, a saber: 1) a “essência” da presença consiste em *ter de ser* (*Zusein*) e 2) o ser, que está em jogo neste ente, *é sempre minha* (*Jemeinigkeit*). A fusão desta dupla caracterização resulta na ideia de que a presença é o ente *que existe*. A presença “é” o ente que, a cada vez e sempre de novo, precisa insistir e persistir desde que se descobre jogada para ser quem é e como é. Em outras palavras: o homem “é” o ente cuja constituição ontológica pertence e corresponde a esta abertura primordial que é ser-no-mundo. Por isso Heidegger diz: “Estas determinações do ser da presença, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição ontológica que designamos de *ser-no-mundo*. O ponto de partida adequado para a analítica da presença consiste em se interpretar esta constituição”. (HEIDEGGER, 2006, p. 98)

A expressão “ponto de partida” (*Ansatz*) tem um sentido importante aqui, uma vez que toda analítica existencial da presença está assentada, baseada, fundamentada na constituição ser-no-mundo. Daí a necessidade de conquistar e manter, desde o princípio, uma *clareza fenomenal*.

Segundo sua expressão composta, ser-no-mundo refere-se a um *fenômeno de unidade* e, por conseguinte, exige um rigoroso exame de visualização que envolve cada um dos momentos constitutivos: 1) o *em-um-mundo*, que indaga a respeito da estrutura ontológica “mundo”; 2) o *ente* que sempre é segundo o modo de ser-no-mundo, isto é, “quem” é e está, na cotidianidade mediana, “no mundo”; e 3) o *ser-em* como tal. (DASTUR, 1997, p. 60-77) A partir da necessidade de apreender este fenômeno em sua unidade estrutural, Heidegger preocupa-se, de um lado, em determinar “a ideia de mundanidade em geral” e, de outro, em desenvolver cada momento ontologicamente constitutivo de ser-no-mundo. Tentaremos ver e entender isso percorrendo dois momentos na presente reflexão, a saber: 1. A mundanidade do mundo em geral; 2. A originalidade do ser-em como tal.

1 A MUNDANIDADE DO MUNDO EM GERAL

Em textos e contextos diversos, Martin Heidegger pensa a relação co-originária “homem-mundo”. Em *Ser e tempo* esta relação é pensada a partir da constituição fundamental “ser-no-mundo”. É através dela que ele procura compreender e expor o modo de ser da relação co-originária “homem-mundo”. “Mundo”, existencialmente falando, é “um” momento constitutivo do modo de ser da própria presença.

Como ver e entender, então, a constituição fundamental “ser-no-mundo” como “mundo” a partir da analítica existencial em *Ser e tempo*? Primeiramente, é preciso tornar visível o ser-no-mundo no tocante ao momento estrutural “mundo”. “Estrutura” diz aqui: o que integra e, nesse sentido, cada momento co-estrutura, co-integra. Isso fica ainda mais visível na expressão “mundanidade do mundo em geral” (*Weltlichkeit der Welt überhaupt*). Porém, o que quer dizer “em geral”? Heidegger emprega esta palavra numa outra expressão importante: “sentido do ser em geral” (*Sinn des Seins überhaupt*). “Em geral” quer dizer “überhaupt”. Trata-se de

uma palavra composta: *überhaupt*. O substantivo “Haupt” significa “cabeça”, com sentido figurado de “conduzir e orientar”. De fato, para Heidegger, o adjetivo “*überhaupt*” possui aqui *sentido ontológico* como *totalidade* e, assim, significa “em geral”, isto é, trata-se de *um modo fundamental* que se faz presente em absolutamente todas as situações da presença, embora nem sempre explícito e elaborado sob o ponto de vista ontológico. Vejamos isso, então, através do momento constitutivo “mundo”.

Sendo assim, podemos perguntar: que sentido “totalizante”, “fundamental”, *conduz e orienta* a análise do “fenômeno do mundo em geral”, procurada por Heidegger? Como constitui-se “mundo”? “Mundo” compõe-se da totalidade dos entes? Num primeiro momento, podemos ser levados a dizer que o que constitui o “mundo” é a totalidade dos entes intramundanos. Nesse caso, o que significa intramundano? Que relação de sentido têm mundo e intramundano, porém? Ou será “mundo” um caráter realmente muito particular do ser da presença? Terá cada presença *sempre já seu mundo*? E, além disso, como é possível um mundo comum “em que” os seres humanos se ocupam com os outros entes e, também, como convivem, se comunicam, se preocupam e compreendem uns com os outros?

Para responder a estas perguntas, à procura da mundanidade do mundo em geral, é preciso distinguir, preliminarmente, diversos sentidos da palavra “mundo”. Heidegger mostra que, para o propósito da analítica existencial, a palavra mundo é polissêmica, daí a necessidade de se esclarecer tal polissemia. Este esclarecimento pode dar alguma indicação para diversos significados possíveis, conforme podemos ler nesta passagem de *Ser e tempo*:

1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo; 2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. “Mundo” pode denominar o âmbito que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão “mundo” usada pelos matemáticos, que designa o âmbito dos objetos possíveis da matemática; 3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto “*em que*” uma presença fática “vive” como presença, e não o ente que a presença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e “próprio”; 4. Mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral. Terminologicamente, tomamos a expressão mundo para designar o sentido fixado no item 3. Quando, por vezes, for usada no sentido mencionado no item 2, marcaremos este sentido, colocando a palavra entre aspas, “mundo”. (HEIDEGGER, 2006, p. 98; 1988, p. 44-45)

Nessa quádrupla significação da palavra “mundo”, devemos dar atenção especial à última. Trata-se de um conceito *a priori* e, portanto, é um “conceito

existencial-ontológico". O significado desta quarta acepção de mundo fundamenta as anteriores e não o contrário. A partir disso, "mundanidade" passa a ser vista e entendida como um conceito ontológico e significa estrutura ou momento constitutivo da expressão ser-no-mundo, sendo uma determinação existencial da própria presença. A mundanidade é, então, sinônimo de existencialidade de um ente notoriamente peculiar. "Mundo" possui o caráter da própria presença. Porém, evidencia-se que a descrição do fenômeno do mundo ainda não é suficientemente clara, requerendo maiores esclarecimentos. A partir disso, fazem-se necessárias duas tarefas: 1) esclarecer o conceito existencial-ontológico de "mundo" e 2) esclarecer como é possível a presença relacionar-se com outras presenças e, também, com os entes intramundanos.

Sob o ponto de vista terminológico, uma das primeiras distinções a fazer é que *mundo ou mundano* diz respeito ao modo de ser da presença. Em contrapartida, o modo de ser do ente simplesmente dado "no" mundo, quer dizer, pertencente ao mundo, é intramundano. Isso ficará mais claro, porém, à medida que se fizer um levantamento de como, ao longo da tradição, se consolidou o conceito "mundo" e o que ele passou a significar ontologicamente falando. Na medida em que seja possível demonstrar isso, deve ficar claro por que, na falta de uma análise ontológica da presença como ser-no-mundo, sempre se "passou por cima" do fenômeno da mundanidade do mundo, própria da presença, enfatiza Heidegger.

O que significa, portanto, "mundo"? "Mundo", enquanto constituição ontológica da presença, não implica elencar tudo o que se dá no mundo como casas, árvores, homens, montes, estrelas, etc. Este seria ainda um conceito ôntico, que compreende "mundo" como a soma dos entes. Revela-se aqui, segundo Heidegger, que o conceito ontológico de *mundo* não pode ser retirado da "natureza" como, por exemplo, no sentido moderno das ciências positivas. Ao contrário, é necessário partir do ser-no-mundo cotidiano e da interpretação do ente que vem ao encontro no mundo circundante. É fundamental, por isso, perceber que "mundo" refere-se *ao contexto* "em que" a presença fática "vive" (*existe*) como presença e, conseqüentemente, não ao modo do ente que ela, em sua essência, *não é*³.

Por isso mesmo, em *Ser e tempo*, não por acaso, Heidegger revela inicialmente ser-no-mundo como ser-em. (HEIDEGGER, 2006, p. 98-106) Esta preocupação relaciona-se ao fato de que há uma tendência natural de entender o "em" em sentido físico-espacial. Heidegger recorre a uma forma antiga da língua alemã (*innan-*), registrada por Jakob Grimm em *Kleinen Schriften*. (HEIDEGGER, 2006, p. 100) Mostra, assim, que o "em" do ser-em deve ser compreendido de modo adequado:

³ Heidegger proferiu um conjunto de preleções na Universidade de Friburgo, no ano de 1923, posteriormente publicadas no volume 63 da GA, intitulado *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* (HEIDEGGER, 2012; 1995). Com efeito, numa nota de rodapé do § 16 de *Ser e tempo* podemos ler: "O autor deve observar que, desde o semestre de inverno de 1919/20, vem retomando em suas preleções as análises do mundo circundante e, sobretudo, a 'hermenêutica da fatuidade' da presença. Contudo, inicialmente, cabe entender o contexto e o propósito da assim chamada 'hermenêutica da facticidade' proposta pelo filósofo" (HEIDEGGER, 2006, p. 120; 1986, p. 72).

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto”, “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto a... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto, ser familiar com... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.* (HEIDEGGER, 2006, p. 100; 1986, p. 54; DASTUR, 1997, p. 64)

Esta importante passagem de *Ser e tempo* evidencia que mundo não significa primeiramente algo como “espaço em que” se encontram ou se descobrem os entes. Por exemplo, quando dizemos: “a mesa está *no* quarto” ou “o quarto *dentro* da casa”, estes “no” e “dentro” *já sempre* são acessíveis, abrem-se *previamente* numa *ocupação guiada por uma circunvisão*. Por isso, segundo Heidegger, a circunvisão nunca é totalmente cega para si mesma. (HEIDEGGER, 2006, p. 114-120)

Circunvisão (*Umsicht*) quer dizer *visão de conjunto*, melhor ainda, *visão circundante* ou *visão circunstante*. Ela apreende e compreende o todo instrumental num conjunto de entes já sempre visto e, por isso, possivelmente à mão. Por exemplo, ao olhar ou ao pegar a caneta na mão, já contamos, de um modo ou de outro, com papel e tinta. De fato, no ato de escrever, abre-se *conjuntura*, mundo de *sentido* de escrita ou de escritura⁴. Este exemplo da caneta é bastante corriqueiro e, no entanto, revela-se aqui, isto é, na visão da ocupação cotidiana, que os entes nunca vêm ao nosso encontro como isolados “em si” e “para si” mesmos. Quando “dizemos” caneta ou quando “pegamos” a caneta, por exemplo, *sempre já* “há” ou “dá-se” mundo. Mesmo que não seja o “mundo” da escrita ou da escritura, isso não desfaz o caráter mundano da caneta. Isso é possível porque *presença existe*, ela *é e está aberta como e para mundo*⁵.

⁴ Para os modos de ser e de lidar com a escrita – seja ela manual, seja datilográfica – enquanto fenômenos distintos da ação e ocupação humanas, Heidegger afirma: “A escrita é, vista a partir de sua essência original, uma escrita à mão [*Hand-schrift*]” (HEIDEGGER, 2008, p. 125; 1992, p. 125). Marcia Sá Cavalcante Schuback, num texto intitulado “Quando a caneta também se envergonha de hesitar”, mostra que a caneta e o computador são dois modos diversos da presença em sua ação e ocupação cotidianas.

⁵ Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, que constitui um conjunto de preleções dos anos de 1929-30, na Universidade de Friburgo, Heidegger admite explicitamente três caminhos percorridos por ele mesmo na tentativa de tematizar a mundanidade do mundo próprio da presença: “Além do caminho histórico inicialmente citado, do segundo caminho que parte da compreensão humana cotidiana do mundo e permanece junto a esta compreensão, e do terceiro caminho agora sugerido de uma consideração comparativa, há ainda outros caminhos possíveis que não mencionamos neste momento” (HEIDEGGER, 2003, p. 207; 1992, p. 264). Quanto ao “caminho histórico”, o autor refere-se ao ensaio *Da essência do fundamento* e quanto ao “caminho da consideração comparativa”, a saber, que: 1. a pedra é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*, análises comparativa muito rigorosa empreendida naquelas preleções do final dos anos 20. No mesmo contexto, Heidegger, porém, fazendo referência ao caminho assumido e percorrido na “análise existencial da presença”, escreve: “Diferentemente este *caminho histórico* para a compreensão do conceito de mundo, procurei alcançar uma primeira caracterização do *fenômeno do mundo* em *Ser e tempo* através de uma interpretação do modo *como nos movimentamos de início e na maioria das vezes cotidianamente em nosso mundo*”. (HEIDEGGER, 2003, p. 206; 1992, p. 262)

“Mundo” quer dizer, então, abertura de sentido. Abertura de estruturação de sentido. Dar uma estruturação de sentido é o modo mais próprio da presença sempre já e a cada vez descobrir-se numa determinada perspectiva, sendo já lançada e jogada no mundo com os entes. Para apreender e compreender os entes, a presença sempre já *conta com esta* estrutura ontológica prévia: mundo. Ainda assim, e principalmente por isso, devemos perguntar o que significa então “ontológico”?

Em *A essência do fundamento (Vom Wesen des Grundes)* – contribuição de Martin Heidegger em homenagem a Edmund Husserl, do ano de 1929 – a transcendência (*Transzendenz*), a ultrapassagem (*Überstieg*) é “o que é próprio da presença humana e, decerto, não como um modo de comportamento entre outros possíveis, ocasionalmente posto em execução, mas como *constituição fundamental deste ente antes de todo e qualquer comportamento*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 32-33) E mais adiante: “na ultrapassagem e por meio dela é que apenas se pode distinguir e decidir, no seio do ente, quem e como é um ‘si mesmo’ e o que não é. Mas na medida em que a presença existe como si mesma – e apenas nesta medida – pode referir-‘se’ ao ente, que deve, porém, antes ter sido ultrapassado. Sendo embora no seio do ente e por ele rodeado, a presença, enquanto existente, já sempre de cada vez ultrapassou a natureza”. (HEIDEGGER, 1988, p. 36-37)

Vemos aqui que “ontológico” é sinônimo de “transcendência”, de “ultrapassagem”. Evidencia-se que a presença não é ultrapassada ocasionalmente, ou seja, às vezes sim e outras vezes não, mas “sempre já” está ultrapassando uma e sendo ultrapassada por uma *determinada totalidade de sentido*. Ser-no-mundo é pois estrutura transcendental, constitui-se em estrutura unitária de transcendência. Nas palavras do pensador de Messkirch: “A expressão ‘ser-no-mundo’, que caracteriza a transcendência, denota um ‘estado de coisas’ e, decerto, um que presumivelmente com facilidade se pode discernir. No entanto, o que esta expressão significa depende se o conceito *mundo* se toma num sentido pré-filosófico vulgar ou num sentido transcendental”. (HEIDEGGER, 1988, p. 38-39)

A partir disso, Heidegger distingue “ser-no-mundo” como transcendência, devendo-se atribuir particularmente à presença humana e, em outro sentido, somente ao que é simplesmente dado, ou melhor, ao que “ocorre entre as coisas”, ao que “está no mundo” no sentido intramundano. De fato, “mundo” deve significar, então, algo diverso da integralidade ou da soma dos entes simplesmente dados e ocorrentes “no mundo”. “Mundo” diz respeito a uma *condição essencial* que determina a presença em geral, sendo uma determinação ontológica dela mesma. A presença, então, nunca ocorre ou está meramente ao lado dos outros entes. Ela sempre já *está aberta* para eles. De fato, de modo geral, não se vê o sentido original e essencial de mundo. Isso, porém, não quer dizer que não se dê. A partir disso, quase sempre permanece encoberto e só com dificuldade ou raramente chega a ser conceptualizado.

No volume 25 da GA, intitulado *Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant (Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft)*, que

consiste num conjunto de preleções dos anos 1927 e 1928, na Universidade de Marburgo, Heidegger tematiza a estrutura ser-no-mundo enquanto constituição fundamental da presença nestes termos:

A presença humana é um ente que possui um mundo; dito de outro modo: o modo de ser da presença, a existência, é determinada essencialmente através do *ser-no-mundo*. Mundo quer dizer a respectiva totalidade com a qual nós sempre nos relacionamos (*verhalten*). Também a relação pessoal de uma existência para com outra não é uma relação cognitiva livremente suspensa entre eu-mesmo e tu-mesmo enquanto almas igualmente isoladas, mas cada si-mesmo é, enquanto fático, num mundo, e o ser do si-mesmo é essencialmente determinado através do que lhe faz comportar-se (*er sich verhält*) com este mundo. Por outro lado, uma coisa natural e material, uma pedra, ou um objeto de uso como uma cadeira não possui mundo, seu modo de ser é destituído de relação (*Verhaltens*) com um mundo. Um tal ente é simplesmente dado. O ser simplesmente dado pertence decerto aos entes com os quais nós podemos nos comportar (*zu dem wir uns verhalten können*). (HEIDEGGER, 1977, p. 19, tradução nossa)

Para entender o que vem expresso nessa passagem a respeito do conceito de “mundo”, enquanto momento da estrutura ser-no-mundo, é preciso ter presente o significado das palavras *Verhalten* e *sich verhalten*, uma vez que, através delas, o pensador também conceitua o sentido existencial de “mundo”. Vejamos! Heidegger diz: “Mundo quer dizer a respectiva totalidade com a qual nós sempre nos relacionamos (*verhalten*)”. É possível tirar algumas consequências dessa afirmação: 1) mundo é o que sempre já há, ou seja, é por antecipação; 2) mundo é sempre já totalidade de sentido; 3) mundo é esta totalidade primeira com a qual nos relacionamos e comportamos; 4) não houvesse mundo, quer dizer, abertura como possibilidade de ser, nós seres humanos não seríamos, não existiríamos; 5) relacionar-se e comportar-se (*sich verhalten*) é o modo fundamental de dizer este já-descobrir-se-jogado-no-mundo; 6) o ser-já-jogado-no-mundo constitui o “ser-homem”; 7) não há “ser-homem” onde não há mundo ou, onde mundo “não se dá”, isto é, onde mundo se retrai ou se retraiu, ali também “não se dá” e se retrai o “ser-homem”. Este já-descobrir-se-jogado-no-mundo é, de um modo ou de outro, atenção e tensão de lida, ação, ocupação, preocupação. Mundo, neste sentido, implica sempre e necessariamente *inter-esse*, ou melhor, já ser-em, já estar-co-implicado. É nesse sentido que as palavras *Verhalten* e *sich verhalten* também expressam a “essência” da presença, vale dizer, a existencialidade. *Elas dizem respeito ao modo fundamental de relacionamento e comportamento no qual “eu” sempre já estou e sou, quer dizer, ex-sisto.*

Feitas essas considerações a respeito da mundanidade do mundo, veremos por que, segundo Heidegger, a significância (*Bedeutsamkeit*) é um existencial fundamental na constituição da mundanidade do mundo, mas principalmente na constituição do tempo ocupado e do tempo do mundo, tematizados por Heidegger como modos específicos de temporalização da temporalidade originária da presença⁶. Contudo,

⁶ No horizonte dos propósitos da presente reflexão, infelizmente não é possível abordar as implicações que a temática da temporalidade tem na analítica existencial da presença, segundo Martin Heidegger. Além de *Ser e*

segundo o filósofo, há uma necessidade de sempre de novo nos confrontarmos com a tradição e, por isso, no § 14 de *Ser e tempo* podemos ler esta importante passagem:

Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição da presença como ser-no-mundo, também se *salta por cima* do fenômeno da mundanidade. Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano e, ademais, de um ente intramundano não descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza. Entendida em sentido ontológico-categorial, a natureza é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. A presença só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. Enquanto conjunto categorial das estruturas de ser de um ente determinado, que vem ao encontro dentro do mundo, a “natureza” nunca poderá tornar compreensível a *mundanidade*. Do mesmo modo, o fenômeno “natureza”, no sentido do conceito romântico de natureza, só poderá ser apreendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da analítica da presença. (HEIDEGGER, 2006, p. 113)

65

Para Heidegger, o fato de, ao longo da tradição, não se ter elaborado a constituição da presença como ser-no-mundo, só contribuiu para que se saltasse por cima do fenômeno da mundanidade. Não saltar por cima do fenômeno implica ver e entender a mundanidade em sua estruturação *existencial*, portanto, *não categorial*. (HEIDEGGER, 2006, p. 88) Assim, poderíamos perguntar: como a presença compreende a “natureza” que lhe vem ao encontro intramundaneamente? Uma possibilidade é compreendê-la de modo categorial e a outra de modo existencial. A possibilidade existencial diz respeito ao modo de ser da presença, ao passo que a possibilidade categorial diz respeito ao modo *não-dotado* ou *des-tituído* do caráter de presença. Nessa direção, há importantes passagens da analítica existencial e que guardam uma *relação implícita* com a compreensão do tempo desde a ocupação cotidiana. Devemos dar atenção ao fato de estas passagens estarem no capítulo “A mundanidade do mundo”. Vejamos três delas e importantes:

A obra a ser produzida *para que* (*Wozu*) se usa, por exemplo, o martelo, a plaina, a agulha, possui, por sua vez, o modo de ser do instrumento. O sapato a ser produzido destina-se a ser calçado (é um instrumento), o relógio confeccionado destina-se à leitura do tempo.

tempo, indicamos um texto muito importante, que é a conferência *O conceito de tempo*: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989; *O conceito de tempo*, Lisboa, Fim de Século, 2003. Remeto também para minha tese de doutorado: *A temporalidade da presença: A elaboração heideggeriana do conceito de tempo*, defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). (KIRCHNER, 2007) Passada uma década, retomei a temática da pesquisa de doutorado, sendo publicado o artigo “A problemática do tempo na conferência heideggeriana *Der Begriff der Zeit*”. (KIRCHNER, 2017, p. 105-123)

A obra que se dá ao encontro, sobretudo, no modo de lidar da ocupação – que está sendo trabalhada – deixa e faz vir também ao encontro, na possibilidade de emprego constitutiva de sua essência, para que (*Wozu*) *ela* foi produzida. Por sua vez, a obra encomendada só é, com base em seu uso e na totalidade referencial dos entes, descoberta no uso. (HEIDEGGER, 2006, p. 111-112)

Nos relógios leva-se sempre em conta (*im Rechnung tragen* = levar em conta) determinada constelação do sistema cósmico. Quando olhamos um relógio, fazemos um uso implícito da “posição do sol” segundo a qual se faz o ajuste astronômico da medição oficial do tempo. No uso do instrumento relógio, manuseado discreta e diretamente, a natureza do mundo circundante também está à mão. Pertence à essência da função de descoberta de cada empenho ocupacional no mundo imediato das obras a possibilidade de descobrir, segundo cada modo de empenho, o ente intramundano evocado na obra. (HEIDEGGER, 2006, p. 113)

Assim, por exemplo, o sol cuja luz e calor são usados cotidianamente possui seus locais marcados e descobertos pela circunvisão, a partir da possibilidade de emprego variável daquilo que ele propicia: o nascente, o meio-dia, o poente, a meia-noite. Os locais deste manual em contínua mudança, e não obstante uniforme, tornam-se “indicações” privilegiadas de suas regiões. (HEIDEGGER, 2006, p. 155)

O que chama atenção, nessas três citações, não é o fato de *o relógio e o sol* se constituírem em “instrumentos” destinados à observação, leitura ou mensuração do tempo. A questão que Heidegger se coloca é: como é possível esses “instrumentos” (*Zeug*) se constituírem em “manuais” (*zuhanden*) de observação, leitura e mensuração do tempo? E, sobretudo, *o que guia e orienta propriamente a presença* em sua mundanidade à medida que se ocupa com “instrumentos” como o relógio e o sol? É fundamental ver e entender aqui que mundo sempre se constitui em estruturas remissivas de sentido. Por isso, as descrições existenciais elaboradas por Heidegger são profundamente marcadas por expressões e modos de dizer como: para que (*Wozu*), na perspectiva em que (*Woraufhin*), em função de (*Worumwillen*), estar junto (*Wobei*), estar com (*Womit*), no contexto em que (*Worin*), destino (*Wohin*) e proveniência (*Woher*)⁷. A partir dessas estruturas remissivas de sentido revela-se que a mundanidade do mundo da ocupação cotidiana *não é cega para si mesma*, mas guiada e orientada por uma *visão de conjunto*, que Heidegger chama de circunvisão (*Umsicht*). De fato, toda visão de conjunto é caracterizada como *significância*. *Be-deuten* quer dizer “signi-ficar”. Remete para o modo pelo qual o mundo se constitui, sendo uma estrutura ontológica. Heidegger escreve a este respeito:

Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar. A significância é o que constitui a estrutura de mundo em que a presença já é sempre como é. *Em sua familiaridade com a significância, a presença é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da*

⁷ Remetemos aqui para as “Notas explicativas” da primeira tradução brasileira de *Ser e tempo*, de Marcia Sá Cavalcante Schuback (HEIDEGGER, 2006, principalmente p. 568-569)

conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si. A presença como tal é sempre esta presença com a qual já se descobre essencialmente um contexto de manuais. (HEIDEGGER, 2006, p. 138)

É fundamental perceber aqui que a presença, ao ocupar-se com os instrumentos que lhe vêm à mão, descobre-se essencialmente, isto é, já é ela mesma. Somente por isso, na e pela circunvisão, ela pode construir instrumentos, utensílios, equipamentos e assim por diante. Nesse contexto, Heidegger evidencia que, ao descrever a intrumentalidade dos entes da mundanidade circundante, “os gregos possuíam um termo adequado para dizer as ‘coisas’: *prágmata*, ou melhor, aquilo com que se lida (*práxis*) na ocupação. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter ‘pragmático’ como ‘meras coisas’”. (HEIDEGGER, 2006, p. 116)

Um aspecto essencial da experiência cotidiana do tempo relaciona-se ao fato de ser experimentado não como coisa simplesmente dada, mas acessível à mão desde uma determinada circunvisão ou conjuntura significativa. Falar de conjuntura significativa é uma *elaboração conceitual* de como os entes intramundanos vêm ao encontro da presença em sua ocupação cotidiana. A condição de possibilidade de qualquer conjuntura significativa revela, por isso, uma situação primordial que é pré-científica e pré-ontológica. Nesse sentido, a expressão “levar em conta” (*im Rechnung tragen*) não diz, primeiramente, por exemplo, que o tempo que vem ao encontro nos manuais relógio e sol como medida e, conseqüentemente, como alguma cifra ou número. A ênfase interpretativa, portanto, não deve recair no “contar” (*rechnen*), mas no “levar em conta” (*tragen*). Existencial e ontologicamente, isso significa: a presença só pode contar o tempo, melhor ainda, só pode contar com ele na medida em que o leva, isto é, o carrega consigo. Vê-se, então, que, *em certo sentido (modo)*, a presença já é sempre seu próprio tempo ao modo de atribuir-lhe uma significação desde a ocupação cotidiana.

Além disso, na análise da mundanidade do mundo, Heidegger mostra que o espaço, existencialmente falando, não deve ser visto como homogêneo e, conseqüentemente, apenas como mensurável. De fato, do mesmo modo como o tempo, também o espaço revela-se – se visto a partir do mundo circundante da presença – como totalmente diverso de coisa (*res extensa*):

A descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunvisão, neutraliza as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões. Os lugares e a totalidade de lugares, orientados pela circunvisão dos instrumentos à mão, mergulham num sistema de coordenadas, destinado a qualquer coisa. A espacialidade do manual intramundano perde, assim, seu caráter conjuntural. O mundo perde a especificidade dos seus em torno de, de suas circundâncias, o mundo circundante transforma-se em mundo da natureza. O “mundo” como um todo instrumental à mão perde o seu espaço, transformando-se em um contexto de coisas

extensas simplesmente dadas. O espaço homogêneo da natureza mostra-se apenas através de um modo que descobre o ente uma vez que este vem ao encontro marcado pelo caráter de uma *desmundanização* específica da determinação mundana do manual. (HEIDEGGER, 2006, p. 167)

Das considerações feitas até aqui, podemos deduzir que o ente intramundano, na medida em que vem ao encontro da presença, deixa-se liberar em seu ser a partir da circunvisão própria da ocupação, vale dizer, possibilita que *seja levado em conta* (*im Rechnung tragen*). Por isso, Heidegger se pergunta: “O que diz essa liberação prévia e como ela há de ser compreendida como distintivo ontológico do mundo? Com quais problemas se depara a questão da mundanidade do mundo?”. (HEIDEGGER, 2006, p. 133)

2 A ORIGINALIDADE DO SER-EM COMO TAL

O ser-em, enquanto momento constitutivo de ser-no-mundo, é tematizado como constituição existencial do pre (*Da*). (HEIDEGGER, 2006, p. 246-302) Porém, o que significa “ser-em” na constituição fundamental ser-no-mundo? Uma das experiências mais imediatas de ser-em está no fato de, em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, *sermos já sempre em...* Naturalmente, nem sempre é fácil de ver e entender e, muito menos, de falar devidamente desse fenômeno. Por exemplo, *sou já na compreensão, sou já na vida, sou já na morte, sou já na lida, sou já no sono, sou já no amor, etc.* Não há absolutamente ocupação humana alguma destituída do fato de ser-já-sempre-jogado-no(-mundo), isto é, numa ação, numa ocupação, numa preocupação.

Falando fenomenologicamente, isso pode ser compreendido através da intencionalidade. É o que podemos encontrar em uma passagem do volume 24 da GA, *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, que é um curso oferecido por Heidegger em Marburgo no ano de 1927:

A presença existe e jamais é simplesmente dada como uma coisa. Um caráter distintivo entre entes existentes e entes simplesmente dados está justamente na intencionalidade. A presença existe significa, entre outras coisas, que ela é um ente que não se comporta (*verhält*) como um ser simplesmente dado e que ela enquanto um ente subjetivo não é simplesmente dado. Num sentido mais amplo, uma janela, uma cadeira e, em geral, todo e qualquer ser simplesmente dado nunca existe, porque ele não pode comportar-se (*verhalten*), enquanto ser simplesmente dado, ao modo do auto-direcionamento intencional. O ser simplesmente dado é meramente entre outros também simplesmente dado. (HEIDEGGER, 1975, p. 90, tradução nossa)

A ênfase desta passagem recai no fato de que presença não deve ser compreendida ao modo de ente simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Isso quer dizer: ela não é ao modo de entes como janela e cadeira, por exemplo, uma vez que estes entes, a rigor, *não existem*. Por isso, vejamos melhor como *existência* está relacionada à *intencionalidade*. No texto citado, Heidegger fala de “auto-direcionamento

intencional". O que significa isso? Inicialmente, auto-direcionamento pressupõe "sujeito". Porém, como entender aqui "sujeito"? "Sujeito" é, nesse caso, *sub-jecto*, o que está *previamente jogado*. Assim, por exemplo, na frase "no amor algo é amado", *está em jogo* uma ação e um sujeito praticante da ação. Expliquemos os momentos pressupostos dessa ação: 1. "no amor" (*na* ação amar), 2. "algo é amado" (finalidade da ação); subentendida está, fundamentalmente, a intenção de alguém e, nesse caso, 3. "o sujeito praticante da ação". *De fato, em toda e qualquer ação sempre já há um sujeito implicado!* Em toda ação está implicado um ente. A esta relação bi-direcional ou bi-relacional chamamos simplesmente de co-relação. Toda co-relação, nesse sentido, constitui uma co-implicação. Isso é possível, porque a presença *existe*. A *ex-sistência*, a rigor, é um *a priori*, razão pela qual Heidegger denomina-a de *essência da presença*.

Sabemos hoje em dia que a intencionalidade, tematizada inicialmente por F. Brentano, norteou as investigações fenomenológicas de E. Husserl e M. Heidegger⁸. Heidegger, porém, embora fiel a esta tradição fenomenológica, aprofunda a "subjetividade do sujeito" a partir da presença em sua facticidade, ou seja, fundamenta a ideia da intencionalidade desde uma analítica ontológica da presença⁹.

No mesmo volume *Os problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger escreve:

A intencionalidade não é uma relação simplesmente dada entre entes simplesmente dados, entre sujeito e objeto, mas uma estrutura que constitui o *caráter relacional* (*Verhältnischarakter*) da relação (*Verhaltens*) da presença como tal. [...] A estrutura intencional da relação não é algo que o assim chamado sujeito imanente é e que necessita em primeiro lugar de transcendência. A constituição intencional da relação da presença, porém, é justamente a *condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*. Transcendência, o transcender, pertence à essência do ente que – tendo a si mesmo como fundamento – existe como intencional, isto é, é o ente que existe no modo do *ater-se* (*Sichaufhalten*) junto aos entes simplesmente dados. A intencionalidade é a *ratio cognoscendi* da transcendência. Esta é a *ratio essendi* da intencionalidade em seu modo distinto. (HEIDEGGER, 1975, p. 91, tradução nossa)

Heidegger afirma: "[...] a constituição intencional da relação da presença é justamente a *condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*. Transcendência, o transcender, pertence à essência do ente que – tendo a si mesmo como fundamento – existe como intencional". De fato, encontramos aqui uma indicação segura para compreender a intencionalidade. A intenção (*intentio*) é uma *tendência*, uma *inclinação*

⁸ Duas obras foram decisivas: *Das múltiplas significações do ser em Aristóteles*, de F. Brentano e *Investigações lógicas*, de E. Husserl. Sobre "cura e intencionalidade" (cf. HEIDEGGER, M. *History of the concept of time* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), Indiana University Press, Bloomington, 1985, § 31, p. 303-304).

⁹ Cf. LEÃO, E. C. "Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto". In: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 161-187.

para isso ou para aquilo. Nela e por ela, sempre já se estabelece relação. Este *já-ser-jogado-por-antecipação* é o que Heidegger chama de “*condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*”. É este o significado elementar do pre (Da) da presença (Dasein). O pre é abertura ou estruturação de sentido, de transcendência. A presença é o ente que já sempre “está” inclinada *para isto ou para aquilo* e, nesse sentido, “é” essencialmente *transcendente*. Ela sempre “é e está” fundamental e essencialmente carente de *trans*-passamento, de *ultra*-passamento de si mesma. Ela nunca “é” em si e para si mesma, no sentido de ser “algo” encapsulado, pronto, acabado. Por isso mesmo, a palavra existência evidencia e revela exatamente o contrário, a saber: a presença carece de “ser e estar” se per-fazendo e re-conquistando em *contínuas e sempre novas passagens para o que ela ainda não é nem foi*. Ora, o que ela não é nem foi, é “apenas” possibilidade de poder-ser, do que está por vir, de porveniência.

Por isso mesmo, na intencionalidade, como condição de possibilidade de transcendência, evidencia-se o modo de ser de um ente, que existe: a presença. A intencionalidade, enquanto transcendência, é *constitutivo* dela. A presença é, nesse sentido, o *fundamento* de si mesma¹⁰. Heidegger continua nestes termos:

Todavia, o que é originariamente transcendente, isto é, *transcende*, não são as coisas que se encontram diante da presença, mas o transcendente, em sentido estrito, é a presença mesma. A *transcendência* é uma *determinação fundamental da estrutura ontológica da presença*. Ela pertence à existencialidade da existência. Transcendência é um conceito existencial. [...] “A presença não é entre as coisas também simplesmente dada, possuindo unicamente a diferença de apreendê-las, mas ela existe ao modo do *ser-no-mundo* cuja *determinação fundamental de sua existência* é a *pressuposição segundo a qual ela pode apreender qualquer coisa que seja*. (HEIDEGGER, 1975, p. 230 e 234, tradução nossa)

Esta passagem é importante para compreender a relação “*intentio e intentum*” e o que ela significa dentro do contexto da analítica existencial. Já falamos que a estrutura essencial de transcendência da presença é *ser-no-mundo*. Com efeito, por ser “*ser-no-mundo*” a constituição fundamental do *ente ex-sistente* constitui-se no centro de toda a analítica existencial. Esta constituição não é, portanto, uma categoria, mas evidencia *a existencialidade da presença em sentido mais próprio*. Ela evidencia a presença em seu modo de ser mais fundamental. Nessa perspectiva, a presença “*pode apreender qualquer coisa que seja*”, vale dizer, ela pode compreender qualquer ente e lhe dar ou atribuir sentido.

Nessa mesma obra citada, Heidegger descreve esta *singularidade* da presença comparando-a com a ideia leibniziana de *mônada*¹¹. Fazendo um paralelo entre a

¹⁰ Na segunda parte de seu livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger refere-se à relação originária entre o fenômeno da *intencionalidade* e escreve: “A intencionalidade [...], que é em geral designada na fenomenologia como sendo o último fenômeno originário, possui sua condição de possibilidade na temporalidade e em seu caráter ekstático-horizontal. A presença é intencional somente porque é determinada em sua essência pela temporalidade. Do mesmo modo, pertence ao caráter ekstático-horizontal a determinação essencial da presença, a qual em si mesma *transcende*”. (cf. HEIDEGGER, 1975, p. 378-379, tradução nossa)

¹¹ Uma ideia muito oportuna para se pensar devidamente o modo de acesso ao pensamento é expresso por Leibniz em sua *Monadologia* ao definir o que ele entende por *mônada*. *Mônada* é, segundo ele, “apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes” (cf. § 1). Assim, por serem as

constituição fundamental ser-no-mundo e a ideia leibniziana de mônada, Heidegger afirma: “porque a mônada, ou melhor, a presença, a partir de seu próprio ser (a partir da transcendência) sempre já está fora, isto é, com outros entes, e isso significa: sempre consigo mesma. A presença não é uma coisa qualquer encapsulada em si” (HEIDEGGER, 1975, p. 426-428, tradução nossa). Esta ideia é explicitada em *Ser e tempo* dessa forma:

A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da presença como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. A presença existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos. (HEIDEGGER, 2006, p. 98)

Uma ideia central que permite ver e entender a tematização da intencionalidade relaciona-se ao que Heidegger chama de estrutura-“como”. Ele mostra que o “como” não ocorre primeiramente no enunciado, na proposição. Sua articulação já está sempre presente em toda e qualquer aproximação interpretativa com os entes na forma “algo como algo”, a qual antecede todo e qualquer enunciado temático. A presença, à medida que compreende e interpreta, não “cola”, por assim dizer, um “significado” sobre o ente simplesmente dado. Pois, ao vir ao encontro dentro do mundo como tal, na compreensão de mundo já abriu *uma conjuntura*, que a interpretação expõe. Está em jogo, aqui, *uma visão (intentio)* que já é um compreender e um interpretar. Essa visão traz consigo as relações remissivas (ser-para, por exemplo) constitutivas da totalidade conjuntural, a partir da qual é possível compreender o que vem ao encontro dentro do mundo. O que vem à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural. No entanto, esta não precisa ser apreendida necessariamente numa interpretação temática. O fato de uma totalidade conjuntural ser – antes de tudo e na maioria das vezes – atemática, porém, não quer dizer que seja destituída de circunvisão. Com efeito, é desse modo que a presença, em geral, se compreende na interpretação cotidiana. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 209s)

No segundo capítulo de *Ser e tempo*, intitulado “O ser-no-mundo em geral como constituição fundamental da presença”, Heidegger dá uma indicação que nos permite compreender o modo fundamental de relacionar-se e comportar-se da presença. Esta indicação encontra-se no § 12:

mônadas “os verdadeiros átomos da natureza”, “os elementos das coisas” (cf. § 2), elas devem ser vistas e compreendidas como tais. Mais adiante, diz também Leibniz: “As mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair” (cf. § 7). Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Os princípios da filosofia ditos a monodologia*, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 63. A respeito da ideia da mônada leibniziana, ver importantes considerações feitas por Martin Heidegger, “Aus der letzten Marburger Vorlesung”, in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 373-395. Cf. também *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 20, p. 426-429, onde Heidegger relaciona a ideia da mônada leibniziana com a estrutura transcendental da presença.

A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez, eu moro, me detenho junto... (*halte mich auf bei...*) ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.* (HEIDEGGER, 2006, p. 100)

Vê-se aqui uma primeira delimitação do existencial ser-em. Segundo o filósofo, na usual expressão “eu sou” já está contida uma das ideias centrais perseguidas ao longo da analítica existencial. No contexto em que esta passagem se encontra, o “eu sou” (“*ich bin*”) diz: “eu moro, me detenho junto... ao mundo” (“*ich wohne, halte mich auf bei... der Welt*”). Ao lado de verbos como *wohnen*, por exemplo, Heidegger dá um privilégio todo especial a *sich aufhalten*. Pois, além de expressar “morar”, “habitar”, esta palavra diz também, *abertura de sentido*.

A compreensão, enquanto estrutura fundamental, revela um dos modos do próprio pre enquanto abertura da presença. Ora, a expressão “pre enquanto abertura da presença” é uma expressão acentuadamente pleonástica. Trata-se, no entanto, de determinar melhor este pre enquanto abertura da presença. Assim, no § 31, em *Ser e tempo*, podemos ler:

A presente investigação já se deparou com essa compreensão originária (*ursprüngliche Verstehen*) sem, no entanto, permitir que ela aflorasse explicitamente como tema. Dizer que a presença existindo é o seu pre significa, por um lado, que o mundo está “presente”, a sua presença é o ser-em. Este é e está igualmente “presente” como aquilo em função de que (*worumwillen*) a presença é. Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão. (HEIDEGGER, 2006, p. 203)

E, mais adiante, no § 32, também:

Enquanto abertura do pre, o compreender sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura-prévia (*Vor-Struktur*) já caracterizada [...] O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo da compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença. (HEIDEGGER, 2006, p. 213-214)¹²

¹² Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger fala da “dificuldade fundamental de conteúdo e método em relação à determinação da essência e da acessibilidade da vida” nestes termos: “Desta forma, nos movimentamos aqui constantemente em círculo. Este é o sinal de que nos movimentamos no âmbito da filosofia. Por toda parte um *andar em círculos*. Este movimentar-se em círculos característico da filosofia é uma vez mais algo contrário ao entendimento vulgar” (HEIDEGGER, 2003, p. 209; 1992, p. 266).

O pre é a abertura primordial como condição de possibilidade do poder-ser da presença como tal. A partir de abertura, a presença já sempre ganhou ou perdeu sentido, isto é, ganhou ou perdeu orientação, perspectiva, direção. Mas, o que significa orientação, perspectiva, sentido? Heidegger ensina:

Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. *O conceito de sentido* abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. *Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo. [...] Somente a presença pode ser com sentido ou sem sentido.* (HEIDEGGER, 2006, p. 212-213)¹³

“Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa”, afirma Heidegger. Contudo, por que dizemos que uma determinada situação ou palavra tem sentido? Para palavras e situações terem ou não sentido, não é necessário “saber” ou “não saber”, “estar informado” ou “não estar informado” a respeito disso ou daquilo. De fato, a “falta de sentido” é ainda um possível sentido, mesmo que totalmente desprovida ou carente de sentido. Assim, qualquer possibilidade de sentido, *mesmo sendo negativa*, não deixa de ter sentido. Vejamos dois exemplos: a) quando uma palavra tem sentido é porque ela alcançou uma possibilidade de ser, ganhou determinação, dizendo então o que pode dizer, o que é preciso. Desde um determinado mundo de sentido, nela ressoa a significância ou significatividade; b) quando dizemos que uma pessoa encontrou o sentido de sua vida, dizemos que está no caminho certo, que se encontrou numa possibilidade de ser e realizar-se. Nesse último caso, porém, uma tal pessoa apenas encontrou o rumo, sua vida, porém, continua. Sua continuação consiste exatamente no fato de estar lançada entre o sim e o não, entre o certo e o errado, entre o próprio e o impróprio. Pela mesma razão, o sentido não é jamais algo pronto e definitivo. É tarefa a fazer e por fazer. Sentido é, então, tão-somente e apenas, possibilidade de ser. De fato, se a vida de uma tal pessoa tem sentido, quer isso então dizer: tem norte, tem direção, está encaminhada. Concomitantemente, porém, ela está continuamente diante da possibilidade de *ser com ou sem sentido*. Deve, por isso, manter-se desperta para o nascimento de seu *sentido mais próprio*. É-lhe exigida, então, sempre e cada vez mais, atenção para manter-se no encaminhamento do sentido e, assim, realizar a possibilidade de ser mais própria que se abriu para ela.

Daqui se vê que, enquanto existencial, sentido é constitutivo da própria abertura (pre = *Da*) de ser (sença = *sein*). Sentido é a clareira em que já se é e está num

¹³ Além das explicitações constantes nesta passagem de *Ser e tempo* a respeito de *posição prévia, visão prévia e concepção prévia*, deve-se ler também o parágrafo em que Heidegger dá o encaminhamento da analítica temporal, pois ali estas estruturas são novamente retomadas. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 303-308)

mundo de sentido. Poder-ser sob uma possibilidade constitui-se num modo fundamental de forma que a presença não seja um ente qualquer. Dessa maneira, sentido é apenas e tão-somente abertura de já ser e já estar sendo e vivendo num modo essencial e fundamental. Viver, enquanto existir, é viver, por antecipação, numa possibilidade de ser.

Por isso mesmo, uma das demonstrações fenomenológicas mais importantes de Heidegger é que antes da relação *sujeito x objeto* dar-se, há mundo, pois o “mundo munda” (“*Welt weltet*”). É a mundanidade do mundo que possibilita tanto o eu como as coisas. Assim, juntamente com o objeto *sempre já* se co-descobriu o mundo do objeto e vice-versa. Mundo é sempre já a realização desde um sentido determinado. Mundo é, então, sempre já, o imediato, o súbito da existência humana. Ser-no-mundo é, pois, o modo primordial no qual a presença humana “é”, ou seja, *ex-siste*. Nessa mesma perspectiva, Heidegger diz que “o ‘como’ constitui a estrutura da explicação do compreender; ele constitui a interpretação”. (HEIDEGGER, 2006, p. 210) Compreensão e interpretação não são, portanto, “algo” detectável na presença *a posteriori*. Dão-se sempre já, ou melhor, imediatamente, repentinamente, abruptamente em toda e qualquer situação vivenciada pela presença humana, quer se dê isso de uma forma temática ou atemática.

Cabe descrever e determinar, então, como a presença se descobre já sempre lançada compreensiva e interpretativamente. A partir disso, podemos perguntar: compreensão e interpretação, enquanto existenciais da presença, *como se constituem*? Segundo Heidegger, a compreensão constitui a própria abertura do poder-ser da presença: “Na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença enquanto poder-ser. A presença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ela é possibilidade de ser. [...] Porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*”. (HEIDEGGER, 2006, p. 205)

Lançada num sentido, ou melhor, num mundo de sentido, a presença, em tudo que é e faz ou, de maneira ainda mais radical, mesmo não sendo e não fazendo, necessariamente dá uma interpretação a si mesma. O que é todo e qualquer modo de negação a não ser um modo possível de ser? Toda e qualquer interpretação se assenta e se fundamenta, então, num modo fundamental que é compreender. Heidegger insiste, por isso mesmo, que *toda interpretação funda-se no compreender*, o contrário não se sustentaria existencial e ontologicamente falando. Para ele, enquanto abertura do pre, a compreensão sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar. (HEIDEGGER, 2006, p. 213) Depreende-se disso que a presença move-se sempre já num círculo virtuoso, não num círculo vicioso¹⁴. “Virtuoso”, na medida em que esta palavra mesma expressa “força” (*virtus*) de constituição ontológica.

Sendo a compreensão a própria abertura ao ser, toda e qualquer ação interpretativa não só pertence essencialmente ao modo de ser da presença, como, sobretudo, se realiza nela a todo e qualquer instante. Por isso, o ato de interpretar

¹⁴ Para uma compreensão adequada dessa circularidade virtuosa, Heidegger analisa os existencias *compreensão e interpretação* como modos originários da presença, ao passo que a *proposição* é vista *como modo derivado da interpretação*. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 209-223)

implica, sempre e necessariamente, uma articulação de totalidade compreensiva e unidade significativa. Isso quer dizer: um determinado sentido de ser já está sempre *prévia e antecipadamente* a caminho no modo de “ser-homem”¹⁵. A este respeito, podemos ler o que Emmanuel Carneiro Leão escreveu certa vez num texto intitulado “Hermenêutica, revelação, teologia”:

O homem sempre interpreta. No sonho e na vigília nós sempre interpretamos. Mesmo quando não falamos mas apenas ouvimos ou lemos, estamos interpretando. Até quando não ouvimos nem lemos ou falamos mas somente agimos ou simplesmente repousamos, ainda assim interpretamos. É que interpretar não é uma entre outras possibilidades humanas, como se o homem pudesse ser primeiro homem e só depois, de propósito ou sem propósito, interpretasse, falando, ouvindo, sonhando, agindo, repousando. Não! É interpretando que o homem fala e ouve. É interpretando que o homem sonha, age e repousa. Interpretar é o modo de ser do homem. Ser homem é interpretar. (CARNEIRO LEÃO, 1991, p. 212)

Compreensão é, pois, o modo de ser fundamental da presença. Compreender constitui-se, assim, num conhecer originário (*Er-kennen*). Segundo Heidegger, “quando ‘há’ conhecimento, este pertence unicamente ao ente que conhece. Entretanto, o conhecimento também não é simplesmente dado nesse ente, a coisa homem (*Menschen*)”. (HEIDEGGER, 2006, p. 106) Compreender significa reconhecer, no sentido de re-nascer¹⁶. Pois, como o próprio Heidegger escreve, a presença enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não é*, ela *é* existencialmente. Somente porque o ser do “pre” recebe sua constituição do compreender e de seu caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: “Sê o que tu és!”. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 206)

75

A MODO DE CONCLUSÃO

Havia uma epígrafe no Templo de Delfos que dizia: *Gnothi seauton*, isto é, *Nosce te ipsum*: “Conhece-te a ti mesmo!”¹⁷. A expressão empregada por Heidegger “Sê o

¹⁵ Cf. SCHUBACK, M. S. C. Da necessidade de ser o que se compreende, In: *Veredas*, Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil, ano 3, n. 29, maio 1998, p. 28-29, onde a autora diz: “O homem compreende porque já está sempre lançado numa situação histórica concreta que não escolheu, mas à qual precisa dar sentido”; e, mais adiante: “Compreender é jogar o jogo de correspondência entre quem conhece e aquilo que se compreende”.

¹⁶ Para um dimensionamento tanto do sentido filosófico destes termos quanto a respeito de suas proveniências (isto é, do verbo francês *connaître*) (FOGEL, 1999, p. 37-38, 45, 49, 73 e 86; FOGEL, 2003, p. 11-61). Outra referência importante a respeito em Emmanuel Carneiro Leão, “Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 173.

¹⁷ Trata-se de uma das máximas gregas mais conhecidas e propagadas. Era a *sobrescrição* (= *epígrafe*) colocada na entrada do templo de Delfos. Não se trata de uma norma moral de comportamento mas, antes, de um venerável preceito divino no sentido grego. É também conhecidíssima na literatura moderna em textos como é o caso dos textos de Rabelais, Galileu, Voltaire, Goethe. Sobre a história e usos desta sentença: Renzo Tosi, *Dicionário de sentenças latinas e gregas*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, n. 347, p. 162-163.

que tu és!” nasce da experiência humana condensada nesta epígrafe grega. Sê o que tu és a partir do que e no que tu já estás sendo! Viva tão-somente na e desde a possibilidade de ser *quem* tu és! Por isso, verbalmente ou não, a presença humana necessita constantemente dizer para si mesma: “Venha a ser *quem* tu és!”, isto é, conheça, conasça, concreça!

Interessa perceber aqui, que esta sentença – atribuída a Píndaro, na forma “Venha a ser o que tu és!” – revela o modo como a presença já sempre se realiza *compreensiva e interpretativamente*. É importante ter presente que há duas outras variantes desta mesma sentença. Uma, de Nietzsche, diz: “Venha a ser *quem* tu és”; a outra, de Hölderlin, diz: “Venha a ser *quem* tu és, na experiência!”¹⁸. Entretanto, ao que tudo indica, a versão de Hölderlin não é só mais completa, mas explicita o modo como se dá este “vir-a-ser” da presença. Portanto: “Venha a ser *quem* tu és, na experiência!” Mas, o que ainda nos pode dizer a expressão “na experiência”? “Sê o que tu és!” é a forma como Heidegger cita esta sentença no § 31, mas numa nota explicativa, referente a esta sentença, ele explicita o significado do “és”. Ele diz: “Mas quem ‘tu’ és? Aquele como o qual tu *te projetas a ti mesmo* – aquele como tu *te tornas*”. (HEIDEGGER, 2006, p. 206)¹⁹

Essa explicação coloca-nos numa dimensão que nos permite ver e entender adequadamente o sentido da sentença grega que, conforme a versão de Friedrich Hölderlin, é um vir-a-ser *quem* tu és, na experiência. Este “na experiência” não é um acréscimo casual, mas um modo como a presença sempre já, de algum modo, *vem a ser quem ela é*. “Na ex-peri-ência” diz, nesse caso: *desde (peri) onde tu te descobres já sempre sendo e projetado (ex)*. (HARADA, 2006, p. 42-60) Mas *quem* é este “tu”, dito e manifesto na sentença grega? – pergunta-se Heidegger. Resposta: de um modo ou de outro, eu mesmo, o ente que faz tal pergunta! Com efeito, a sentença grega acena para o lugar que não é lugar, mas não-lugar e, por isso, tão-somente possibilidade e realização de sentido de um sendo, em sendo quem “tu és!” enquanto presença.

REFERÊNCIAS

- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar* (vol. 1). 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
_____. *Aprendendo a pensar* (vol. 2). Petrópolis: Vozes, 1992.
DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
FOGEL, G. *Da solidão perfeita*: escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1999.
_____. *Conhecer é criar*: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Discurso; Ijuí: Unijuí, 2003.
HARADA, H. *Coisas, novas e velhas*. Bragança Paulista: IFAN/Eduf, 2006.
HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

¹⁸ Ver a reflexão a respeito desta sentença de Gilvan Fogel, numa conferência pronunciada no Salão Nobre do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ, em dezembro de 1993, intitulada *Do fundamento*. O texto desta conferência encontra-se agora publicado no livro *Da solidão perfeita*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 171-188. Também Marcia Sá Cavalcante Schuback, *O começo de deus*, Petrópolis, Vozes, 1998, nota 6, p. 14. Segundo Schuback, esta foi, provavelmente, a versão usada por Nietzsche para traduzir essa passagem por “*Werde, was du bist*”, versão que exclui do lema de Píndaro o termo *mathón* enquanto “ensinar-aprender”. A tradução feita por Hölderlin inclui este termo e exprime-se, em toda a sua radicalidade poética, no “*Werde welcher du bist erfahren*”, isto é, “venha a ser, na própria experiência, aquele que tu és”. A mesma sentença pode ser entrelida no fragmento 101, de Heráclito, onde diz: “Eu me busco a mim mesmo”.

¹⁹ Cf. “Notas marginais do exemplar do autor”, as quais se referem a números colocados por Heidegger à margem da página e indicam a palavra-chave localizada na linha em que se encontra. Neste caso, então, o autor de *Ser e tempo* anota para a palavra “és!”: “mas quem ‘tu’ és? Aquele como o qual *tu te projetas a ti mesmo* – aquele como tu te tornas.” (HEIDEGGER, 2006, p. 543, número 206, letra a)

- _____. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- _____. *Parmênides*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KIRCHNER, R. *A temporalidade da presença: A elaboração heideggeriana do conceito de tempo*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2007.
- _____. A problemática do tempo na conferência heideggeriana “Der Begriff der Zeit”. *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, vol. 1, n. 1, 2017, p. 105-123.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 10 de fevereiro de 2021

Poder e liberdade: a herança grega

Power and freedom: the Greek heritage

Prof. Dr. Francisco Moraes

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ¹

RESUMO

Meu propósito no presente artigo é pensar o nexo entre poder e liberdade a partir de Tucídides e Aristóteles. No discurso fúnebre de Péricles em homenagem aos atenienses mortos em combate durante a Guerra do Peloponeso e na determinação da virtude ética da coragem, feita por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, encontra-se a mesma atitude ousada de consideração dos riscos inerentes à ação. É o que acontece no exercício reflexivo da deliberação. A herança grega consiste na visão de que o exercício do poder possui um caráter liberador. Ao contrário da dominação, o poder deixa livres aqueles que estão em sua órbita.

78

PALAVRAS-CHAVE

Poder; liberdade; secularização

ABSTRACT

My purpose in this paper is to think about the nexus between power and freedom from Thucydides and Aristotle. In Pericles' funeral speech in honor of the Athenians died in combat during the Peloponnesian War and in the determination of the ethical virtue of courage, made by Aristotle in his *Nicomachean Ethics*, there is the same bold attitude of considering the inherent risks of the action. That is what happens in the reflexive exercise of deliberation. The Greek heritage consists of the view that the exercise of power has a liberating feature. Unlike domination, power leaves free those in his orbit.

KEY-WORDS

Power; Freedom; Secularization

¹ E-mail: fjdmoraes@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2166-8048>

INTRODUÇÃO

"Felicidade é liberdade e liberdade é coragem."
Tucídides

O nome próprio da liberdade é autodeterminação. É assim desde os gregos. Desde os gregos quer dizer algo bem concreto. Não se trata de uma opinião difundida por alguns filósofos e historiadores, e que, em seguida, tenha se tornado influente. A autodeterminação era a experiência política fundamental do cidadão grego. Não por acaso, essa experiência política traduzia-se numa grande independência das cidades-estados gregas entre si e em inúmeros confrontos entre elas. O mais célebre de todos esses confrontos ficou conhecido como a Guerra do Peloponeso, que opôs as duas cidades gregas mais poderosas e influentes: Esparta e Atenas e seus respectivos aliados. A guerra, como sabemos, foi vencida por Esparta, mas os valores triunfantes foram os valores atenienses. Na derrota, os atenienses obtiveram seu triunfo, pois marcaram decisivamente uma diferença, uma certa visão do que significa ser livre, que desde então tem se mantido decisiva para os povos do Ocidente.

Mas de que maneira a liberdade ateniense foi pensada? Que pressupostos ela mobilizou? Em que experiência fundamental ela se baseou? Nossa hipótese é a de que a liberdade como autodeterminação é fruto da secularização. Secularização não significa somente o que hoje entendemos por essa palavra, sob o signo do Iluminismo, ou seja, uma espécie de afastamento da influência tradicional e religiosa sobre a vida humana em seu conjunto, o predomínio cada vez maior da razão sobre a fé, a aposta no progresso da ciência e do bem-estar social, a independência do Estado de qualquer ingerência por parte da igreja, mas algo muito mais decisivo: a abertura do mundo, o tornar acessível do mundo. Sem esse tornar acessível do mundo, sem a liberdade concedida às coisas em sua totalidade, a liberdade humana como autodeterminação não seria possível. É o que se manifesta na universalidade, no universal. O universal exerce um fascínio e um poder mobilizadores que ultrapassam as particularidades. Um exemplo desse poder e desse fascínio é a chamada literatura universal. Trata-se, assim, de pensar a liberdade em conexão com o poder. Diferente da dominação, que, no limite, torna incompatíveis poder e liberdade, o poder político precisa deixar livres aqueles que se encontram em sua órbita². Quem reivindica

² Evidentemente, "deixar livres" não equivale aqui à prepotência do "tornar livres", justificativa típica do imperialismo atual para realizar sua política de dominação em escala planetária e expandir os seus interesses econômicos. Outra questão seria a de se perguntar se os próprios atenienses se mantiveram fiéis à sua forma política de considerar o poder. O destino dos mélios (HGP, V, 84 ss), apresentado em suas minúcias por Tucídides, parece indicar que isso, de fato, não ocorreu. De todo modo, continua válido dizer que "o poder não é o oposto da liberdade. É justamente a liberdade que diferencia o poder da violência ou da coerção." (HAN, 2019, p. 23)

autoridade é que já não a possui³. Esta é a herança grega: um imperativo de liberdade. A conexão entre poder e liberdade, a herança grega, será abordada mediante o comentário de um texto célebre, o discurso fúnebre de Péricles, pronunciado em homenagem aos atenienses que tombaram em combate no início da Guerra do Peloponeso e que chegou até nós por intermédio do historiador Tucídides⁴. Juntamente com o comentário desse texto, pretendo avaliar em que medida a filosofia ela própria pode ser entendida como resultado e expressão da própria secularização, algo que se pode perceber, de maneira mais próxima, no ideal de objetividade científica e em sua exigência de imparcialidade. Trata-se de expor a origem política da própria filosofia, de uma maneira um pouco diferente daquela apresentada pelo historiador Jean-Pierre Vernant⁵ em sua obra: *Origens do pensamento grego*. Em Platão e Aristóteles, mas já antes, entre os chamados pré-socráticos, a filosofia corresponde ao empenho de liberar o próprio espaço de auto-constituição humano, para além de tradicionalismos e particularismos. Este percurso encontra na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles seu pleno acabamento. Por esse motivo, após o comentário do discurso fúnebre de Péricles, trataremos da delimitação da ação humana empreendida por Aristóteles.

Como bem mostrou Hannah Arendt, ao contrário dos instrumentos de violência, o poder não pode ser armazenado. O poder só existe enquanto é efetivado. Neste sentido, o poder guarda sempre a característica de ser potência (*dýnamis*, *potentia*, *Macht*, que provêm de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*). Se a condição para a sua efetivação é que os homens se encontrem reunidos em relações de proximidade, sua realidade depende de que haja concórdia e entendimento entre eles, para além da mera cooperação do trabalho. É preciso que as palavras e os atos não se divorciem, que as palavras não sejam vazias e que os atos não sejam brutais, que as palavras não sejam empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, que os atos não sejam usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. (ARENDT, 2009, p. 212) É um fenômeno crucial entender de que modo foi possível no Ocidente a desvalorização da *vita activa* juntamente com a depreciação do poder após um breve período de glorificação da ação e da política, que a autora de *A Condição humana* acredita ter existido, de modo exemplar, precisamente no tempo de Péricles e da democracia ateniense. Similar à acusação de Nietzsche de que a tragédia ática morreu de morte violenta, para Hannah Arendt a chamada *vita activa* teria sido destronada do palco da história graças ao ataque bem-sucedido que lhe foi desferido por Platão e pelo platonismo, o qual fez emergir como

³ “Quem leva a efeito medidas, manifestações e ações conscientes, a fim de adquirir autoridade, quer, no fundo, poder e está a caminho do exercício autoritário do poder. Quem tem de recorrer à autoridade, como o pai na família ou o professor na sala de aula, não possui nenhuma autoridade. (GADAMER, 2011, p.124)

⁴ A obra de Tucídides *História da guerra do Peloponeso* será doravante citada com a abreviação HGP.

⁵ Para Vernant, a filosofia surge de um processo progressivo de valorização da palavra como instrumento de poder, que coincide com o aparecimento e o desenvolvimento da *pólis*. Um segundo aspecto importante relevado por Vernant é publicidade dada às manifestações mais importantes da vida social. “Pode mesmo dizer-se que a *pólis* existe apenas na medida em que surgiu um domínio público nos dois sentidos (diferentes, mas solidários) do termo: um setor de interesse comum, opondo-se às questões privadas; atuações abertas e transparentes, opondo-se aos processos secretos.” (VERNANT, 1987, p. 57)

paradigma da vida humana a *vita contemplativa*. Ainda assim, em acordo com a intenção deste artigo, Arendt não deixa de reconhecer que precisamente a filosofia política de Aristóteles foi capaz de captar e elaborar conceitualmente o que há de central na experiência política grega (ateniense) em sua noção de *enérgeia*.

Esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *enérgeia* (efetividade), com a qual se designavam todas as atividades que não visam um fim (que são *ateleis*) e não resultam numa obra acabada (não deixam *par' autas erga*), atividades que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho. É da experiência dessa total efetividade que advém o significado original da paradoxal ideia do “fim em si mesmo”; pois, nesses casos de ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade que, assim, se converte em *entelecheia*, e a obra não sucede e extingue o processo, mas está contida nele; o desempenho é a obra, é *enérgeia*. Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que o *ergon tou anthropou* (“a obra do homem” enquanto homem); e, se definiu essa obra como “viver bem” (*eu zen*), queria com isto dizer claramente que a “obra”, neste caso, não é produto do trabalho, mas só existe na pura efetividade da ação.⁶

1 O DISCURSO FÚNEBRE DE PÉRICLES

No discurso fúnebre, verdadeira instituição da polis democrática⁷, tratava-se, precisamente, de exaltar o valor de um modo de vida que se apresentava como digno de admiração em si mesmo, tanto pelas gerações atuais quanto pelas gerações vindouras. Começarei por uma passagem do referido discurso fúnebre que tem a marca de uma exaltação à política imperialista ateniense sob a liderança de Péricles. A despeito daquilo que ela certamente representa como elogio de uma política de

⁶ *apud.*, p. 218-219.

⁷ Nicole Loraux chama a atenção, criticamente, para a situação desconcertante, do ponto de vista do historiador contemporâneo, de que “todos os *epitáphioi* apresentam, com diferentes gradações, a anomalia, que consiste em definir a democracia com traços não-democráticos.” (1994, p. 193) Loraux recorre a duas passagens do discurso fúnebre para atestar o caráter aristocrático do elogio à democracia ateniense: a menção às leis não escritas, *ágraphoi nómoi*, que, segundo Péricles, “comportam a sanção de uma indiscutível desonra” (HGP, II, 37, 3) e o veredito segundo o qual “não é tanto o fato de pertencer a uma categoria, mas o mérito, que dá acesso às honrarias; inversamente, a pobreza não é razão para que um homem, capaz, em todo caso, de prestar serviços ao Estado, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição.” (HGP, II, 37, 1) É que para a autora as leis não escritas remetem ao pudor (*aidós*) e à desonra (*aiskhýne*), valores típicos da antiga moral aristocrática; por outro lado, ao destacar o mérito como critério de acesso às honrarias, Péricles procura distinguir a *areté* de seu homônimo oligárquico, que se confunde com a situação de nascimento ou com a fortuna. Desse modo, “negando os critérios sociais que fundamentam os regimes oligárquicos, a democracia torna-se, então, o refúgio do puro princípio aristocrático.” (LORAUX, 1994, p. 202) Mas exatamente essa aristocratização da democracia, ao nosso ver, representa o aspecto monumental do empreendimento político ateniense, que se tornou paradigmático desde então.

poder, que deve ser nuançada pela consciência da derrota de Atenas⁸, há na passagem alguns traços essenciais do que estou chamando de secularização. Vamos à passagem:

Existem marcas insígnies, e não faltam testemunhos que indiquem esse poder e que nos ofereçam à admiração de todos, no presente e no futuro; não precisamos nem de um Homero para nos glorificar, nem de ninguém cujas ênfases fascinarão no momento, mas cujas interpretações terão de sofrer as consequências da verdade dos fatos: constrangemos todo mar e toda terra a abrir-se diante de nossa audácia e em todos os lugares deixamos monumentos imortais, recordações dos males e dos bens⁹.

A secularização comparece na passagem visivelmente no apego à verdade dos fatos (*érge*), em contraste com a glorificação poética de um Homero, que não seria capaz de resistir à primeira. A poesia é assim destronada em sua capacidade de imortalizar os feitos, pois os feitos, as obras, falam por si mesmos. Tais feitos tornam-se “marcas insígnies”, “monumentos imortais”, e revelam males e bens como algo memorável, mas despidos de todo adorno e exagero. A secularização reflete uma não necessidade de ênfase, a qual apenas despertaria um fascínio momentâneo, em virtude precisamente da confiança nos feitos realizados. São estes os únicos que são dignos de memória, livres da necessidade de glorificação do poeta. Mas qual teria sido a obra dos atenienses que, afinal, os recomendaria à admiração de todos, no presente e no futuro? Péricles declara sem rodeios: “constrangemos todo mar e toda terra a abrir-se diante de nossa audácia”. A palavra grega aqui em destaque é *tolmé*: audácia. A audácia corresponde a uma postura, a uma atitude, que não recua diante de nada. Se a medida do divino é o temor reverente, a audácia política implica em postar-se, despreocupadamente, diante do perigo. A secularização é o aspecto das coisas quando estas são tornadas acessíveis (*genésthai esbatòn*) por meio ou diante da audácia¹⁰. O que se torna acessível são as coisas em sua totalidade para um uso possível. Não há nada, em princípio, que não possa ser acessado. O uso pode negligenciar a proveniência e assenhorar-se das coisas sem maiores cuidados e precauções. No uso há sempre, em maior ou menor grau, expropriação. Ele deixa as coisas livres e abre novas possibilidades. O uso que um morador faz de sua casa, que se manifesta para e pelo uso (*tà eis chrêsin phanerá*)¹¹, não pode ser regulado previamente por nenhum construtor enquanto construtor. O que se manifesta por e para um uso é sempre algo que somente o uso pode descobrir. A casa só é casa à medida que é habitável. Ater-se a esse caráter de uso de todas as coisas como o seu caráter decisivo, como sua instância última de manifestação, é o que caracteriza a audácia ateniense. Mas essa postura “esclarecida”, que encontra no uso aquilo que a coisa realmente é, implica em ter de abandonar a atitude mais segura e tradicional de

⁸ Ou seja, Tucídides não está simplesmente referendando as palavras de Péricles.

⁹ HGP, II, 41, 4.

¹⁰ HGP, II, 41, 4.

¹¹ HGP, II, 62, 2.

uma diferença assegurada e claramente demarcável entre o que é próprio, autóctone, nacional, e o que é estrangeiro, estranho, distante. Trata-se de deixar chegar literalmente todas as coisas à proximidade do uso. Haveria assim uma indiferença entre o que é próprio e o que é estranho, uma indiferença que pode estar na raiz do que entendemos por objetividade científica. “Vemos chegar até nós, graças à importância de nossa cidade, todos os produtos de toda a terra, e os bens fornecidos por nosso país não são mais nossos, para nosso usufruto, que os do resto do mundo”¹².

É por ousar alcançar o que ainda não está disponível, o que não é patrimônio fixo e tradicional, que o ateniense de Péricles e Tucídides reivindica para si a admiração dos homens. Esta é a contraparte da política de poder, do imperialismo ateniense. O ateniense está, literalmente, pronto para tudo. A mesma postura pode ser encontrada no historiador Tucídides. O exame crítico do próprio passado nada mais significa que torná-lo acessível. É preciso correr o risco da confrontação com os fatos. O espartano, ao contrário, dedica-se a preservar o que já tem, assim como os homens em geral, por falta de ousadia, inclinam-se de preferência para a versão corrente e disponível (*tà hetoîma*) em vez de saírem em busca da verdade¹³. Esta é a apreciação crítica feita pelos coríntios, diante dos próprios espartanos reunidos em assembleia: “[...] os atenienses são resolutos e vós hesitantes; dispostos a deixar a sua terra e vós, apegadíssimos à vossa, pois eles julgam que da ausência tirarão proveito e vós, que com o partir prejudicareis até o que já tendes à disposição (*tà hetoîma*)”¹⁴. Por isso, é perfeitamente possível dizer que “a relação dos homens com seu passado é espontaneamente “espartana”. A atitude de Tucídides, pelo contrário, é resolutamente “ateniense”. (BRAGUE, 2007, p. 43)

A secularização implica o desprendimento diante do que já está posto e disponível, o risco de ausentar-se e expor-se. É preciso deixar a segurança da casa, o conforto das ideias fixas e preconcebidas, da tradição consolidada. Ao desdenhar Homero, o Péricles de Tucídides não deixa de repercutir e referendar o exemplo de Ulisses, que se torna até mesmo paradigmático. Mas quem se ausenta ousadamente só o faz em vista do possível. Os atenienses foram admiráveis porque tornaram acessíveis todas as coisas enquanto possíveis. A secularização significa assim a abertura decidida ao que é possível. E este nunca está dado. Sua natureza implica a própria possibilidade do fracasso, ou seja, o risco. A liberdade implica em abrir-se ao possível, o qual, por sua vez, implica em expor-se ao perigo. O possível só é visível à luz do perigo. Por isso, não pode haver liberdade sem coragem e ousadia. Mas se tentar o possível significa ir além do que é simplesmente real, do que está simplesmente dado, este não significa a negação do próprio real. Negando o real apenas ganhamos o irreal, o imaginado, o fantasiado. O possível só é possível no próprio real, como o que ousadamente se escava nele.

¹² HGP, II, 38, 2.

¹³ Houtos atalaíporos toîs polloîs he zétesis tês aletheía kai epì tà hetoîma mállon trépontai. (HGP, I, 20, 3)

¹⁴ HGP, I, 70, 4.

Como visto, o possível designa o futuro aberto como tal a uma decisão humana. A ousadia é a decisão de não permitir que este se descole do presente e se torne miragem utópica ou que se encerre em si mesmo de modo a permitir a atividade tranquilizadora no presente. A ousadia é a atitude de deixar que as coisas se apresentem enquanto possíveis desde sua própria realidade presente. Sem tal coragem prévia, que assume o perigo supremo da exposição, a liberdade de escolha se reduziria a algo pueril. As belas coisas possíveis, as grandes coisas tornadas acessíveis ao homem, só se oferecem a quem está disposto a arriscar-se por elas. O que se oferece como objeto de empenho e dedicação amorosa possui sempre a marca do possível. O possível não é, portanto, o que descobrimos ao lado da realidade e em subordinação a ela: o que ainda não se tornou real, o que ainda não se realizou, mas está disponível e é manipulável. As grandes coisas nunca se deixam realizar integralmente segundo nossos critérios e expectativas. O que pode ser esgotado e realizado é sempre o que dispensa a ousadia e carece apenas de aplicação metódica. É o possível degradado em realizável e negociável. Mas o possível enquanto tal continua possível mesmo depois de realizado. Daí o risco, o perigo que ele comporta. Quando tentamos o possível o fracasso também se avizinha, ele ameaça. E não se trata de fracassar nisso ou naquilo, mas pura e simplesmente de fracassar. Mas há um outro lado também, um outro lado surpreendente. É que quem assume o fracasso, quem enfrenta essa ameaça, está literalmente posto em si mesmo, está pronto para tudo e já não tem propriamente o que temer, pois o possível supera o que está simplesmente dado. O ser livre é assim um ser posto em si mesmo, um contar sobretudo consigo mesmo, um não basear-se em nada alheio, em nada que fundamente a liberdade. A liberdade se revela como bela despreocupação (*rhathimía*), como exposição resoluta e confiante, que se alegra quando se arrisca, que só dispõe propriamente do perigo como abertura ao possível.

Péricles, em seu discurso, menciona alguns traços marcantes da liberdade característica do modo de viver ateniense, todos eles conectados à ousadia diante do possível. O primeiro traço é o que hoje chamamos de liberalidade. Trata-se de uma maneira de conduzir-se que não se imiscui na vida privada do cidadão. Este é deixado livre para viver como bem entender sem tornar-se, por isso, objeto de vigilância e de censura¹⁵. O segundo traço menciona uma superioridade na preparação para a guerra. Esta adviria menos de preparativos constantes do que da confiança demonstrada no momento de agir. A coragem resulta antes da maneira de viver do que da compulsão das leis. Os atenienses não se perturbam antecipando desgraças ainda não existentes, mas na hora de agir demonstram tanta bravura quanto aqueles que estão sempre sofrendo¹⁶. O terceiro traço se apresenta na ocupação com as atividades públicas. O homem alheio às atividades públicas é visto como alguém que cuida apenas de seus interesses, mas como um homem perfeitamente inútil. Os atenienses decidem por si mesmos as questões públicas na crença de que não é o debate que é empecilho para a ação, mas o fato de não se estar esclarecido

¹⁵ HGP, II, 37.

¹⁶ HGP, II, 39.

antes de chegar a hora da ação. Eles são ousados para agir, mas gostam de refletir sobre os riscos que pretendem correr. Para os outros, porém, ousadia significa ignorância e reflexão traz hesitação¹⁷. O *quarto traço* diz respeito à forma de estabelecer amizade e de formar amigos. Os atenienses, no dizer de Péricles, adquirem amigos não por receberem favores, mas por fazê-los. E isso não por algum cálculo de vantagens a receber, mas pela confiança inerente à liberdade¹⁸. Por fim, de acordo com o *quinto traço*, cada homem ateniense poderia mostrar-se autossuficiente nas mais variadas formas de atividade e isso com a maior elegância e naturalidade¹⁹.

Todos os traços mencionados são modos de deixar, modos de ousadia. Deixa-se cada um viver por sua conta (liberalidade); deixa-se as preocupações com as desgraças ainda não existentes (confiança no presente, modo de viver); deixa-se a casa para dedicar-se às atividades públicas (vida política); deixa-se o perigo apresentar-se como perigo (exercício deliberativo); deixa-se o favorecido ser livre para retribuir ou não o favor (magnanimidade, amizade ativa); e deixa-se o apego a qualquer forma de especialização inerte e limitadora (versatilidade). Cada traço da liberdade acima mencionado corresponde a uma forma de confiança e ousadia envolvendo a abertura ao possível e o risco a ele inerente. Em maior ou menor grau refletem o estar em si mesmo, o contar consigo mesmo, típicos da autossuficiência do homem livre. Por maior que seja a idealização aqui empregada, que muitas vezes parece chocar-se com a realidade e a crueza do imperialismo, devemos estar atentos ao ideal que nela é afirmado. Nele se exprime um tipo de vida que superou a adesão ao tradicionalismo, uma vida que se lança ousadamente no espaço livre do possível, pois o uso deixa livre o que é usado.

2 AÇÃO E VIRTUDE EM ARISTÓTELES

Do ponto de vista grego, a inteligibilidade da ação praticada, seu valor propriamente dito, não reside nos efeitos (utilitarismo moral), mas no caráter do agente. A ação é significativa na medida em que revela virtude ou vício. As virtudes são disposições louváveis e os vícios disposições censuráveis. Numa ação, segundo Aristóteles, o que importa antes de tudo é saber se podemos reconhecer nela certa disposição de agir segundo a razão (de forma deliberada), com constância, em vista do bem factível que é escolhido por si mesmo, ou seja, a virtude²⁰. A ação deve revelar essa disposição do agente. Isso significa assumir que o resultado da ação possui algo de não inteiramente controlável, de não inteiramente previsível, de intrinsecamente obscuro, e que podemos nos aproximar mais ou menos do fim proposto. Podemos contar apenas com o que está em nosso poder. Podemos confiar que agiremos de certa maneira, tão logo dada situação se apresente, mas não podemos estar seguros de que ela se apresentará ou de que a ação terá o efeito

¹⁷ HGP, II, 40.

¹⁸ HGP, II, 40.

¹⁹ HGP, II, 41.

²⁰ *Ética a Nicômaco*, II,2, 1104 b 30.

esperado. Por outro lado, a atenção dirigida ao caráter do agente não permite que o resultado da ação seja avaliado isoladamente, de acordo com a medida ordinária, ou seja, levando-se em conta o cálculo do benefício e do prejuízo. Até temos como julgar que algumas ações ou paixões são intrinsecamente condenáveis, graças à sua vileza intrínseca²¹, mas nunca poderemos estabelecer que uma ação, por mais que traga consequências benéficas, seja intrinsecamente louvável, da mesma forma que não pode ser considerada má uma ação que acarrete sofrimento, seja para o próprio agente seja para os demais envolvidos. O que salva uma ação reside na disposição do agente e mais em nenhuma outra parte, à medida que os homens são constantemente estimulados a produzir o que é grande e luminoso (*tà megála kai lamprá*)²². Na disposição assim compreendida se encontra o verdadeiramente salutar, o intrinsecamente louvável, o bem.

A literatura universal, a grande literatura, conhece perfeitamente esse estado de coisas. Seu objetivo nunca é louvar ou censurar determinadas ações ou sentimentos em virtude de seus efeitos, como se a inveja, o assassinato, o roubo, fossem nefastos por trazerem danos aos outros e ao próprio agente, quando este é descoberto, ou como se a caridade ou a liberalidade fossem benéficas por seus resultados e, por isso, merecedoras de louvor. O que importa é trazer à luz o caráter de um personagem por meio de suas ações. Vejamos o caso de *O velho e o mar*, de Hemingway. Trata-se de um humilíssimo pescador: Santiago. Está há 84 dias sem pescar e já era considerado *salao*, ou seja, azarado da pior espécie. Tinha um ajudante, um jovem a quem ensinara a pescar e que o adorava. Mas, em virtude da má sorte, os pais do jovem exigiram que este mudasse de barco. Estava então Santiago sozinho, velho, desmoralizado quando se lança ao mar. Neste dia, porém, fiska um peixe desproporcionalmente grande. Um marlim maior do que seu próprio barco, com mais de cinco metros de comprimento, que o arrasta para o alto mar. Santiago não hesita por um instante sequer. Sabia que deveria fazer todo o possível, tudo o que estivesse ao seu alcance, para matar o enorme peixe. E assim o fez ao logo de uma luta que durou três dias, sob tremendas privações e sofrimentos. Ao fim e ao cabo, quando consegue matar o enorme peixe, de quem se considera amigo e irmão, os tubarões aparecem e devoram toda a valiosa carne do pescado. Sobra ao pescador derrotado o esqueleto do peixe atado ao barco e um esgotamento tal que por pouco não lhe custa a própria vida. Do ponto de vista do senso comum, todo o seu esforço foi inútil. Mas e do ponto de vista da literatura? O que emerge da história? Emerge um homem orgulhoso, cômico de seu poder e da grandeza de seu ofício, um homem que arrisca a própria vida, que não se subordina ao útil. Ele deseja matar o peixe a quem considera seu amigo e irmão. Aqui está o seu valor, todo o seu caráter. Matar um peixe? Que valor intrínseco pode haver neste ato? Não há milhares de maneiras mais simples de atingir o mesmo objetivo, sem que isso implique em tamanhas

²¹ Entre as ações e as emoções consideradas vis em si mesmas, Aristóteles menciona a inveja, a impudícia, o adultério, o roubo e o assassinato. *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1107 a 10.

²² Hannah Arendt (*apud*, p.218), que cita as palavras de Demócrito (Frag. B157), as complementa da seguinte forma: “enquanto existir a polis a inspirar os homens a ousarem o extraordinário, tudo estará seguro; se sucumbir, tudo estará perdido.”

provações e sofrimentos, sem que isso envolva esse tipo de heroísmo fantasioso? Esquecemos do desejo. Esquecemos que um dia um homem teve de querer matar para viver. O pescador deve desejar sua obra. E por esta obra deve estar disposto a correr os maiores riscos, do contrário não será digno de seu ofício. A grandeza do pescador está em desejar e não desistir de sua obra, de sua tarefa. Matar um peixe, quando a ocasião se apresenta, pode ser questão de vida ou morte. É o que a obra literária apresenta. O caráter amistoso e resoluto do pescador Santiago, sua grandeza humana, que o torna inclusive temível, é o que resulta do romance, desde o ponto de vista da literatura. Matar um peixe pode ser afinal muito mais do que simplesmente matar um peixe. O ofício do homem, e não apenas do pescador, é ter de matar o que ama. Aí está o seu valor, aí está a sua coragem. O que amamos, mais do que qualquer coisa dada, é o possível. O possível é o que possibilita a nossa ação, é o peixe que precisamos pescar. É do possível que precisamos dar cabo, que precisamos realizar de algum modo, para virmos a ser quem somos. Somos todos assassinos da pior espécie.

De forma muito similar, a visão filosófica da existência humana apresentada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* evidencia a necessidade da ação em aliança estreita e indissolúvel com o perigo do possível. Não temos tempo de percorrer todas as etapas, todos os elementos do empreendimento aristotélico de apresentar o homem como “princípio de suas ações”²³. No entanto, cabe demonstrar, em conformidade com o intento inicial deste trabalho, de que maneira a própria filosofia, aqui entendida como filosofia prática, fundamenta a felicidade na liberdade e esta última na coragem. Se a felicidade reside na ação e esta, por sua vez, não dispõe antecipadamente de suas condições de possibilidade, o projeto de autorrealização humano passa por ter de assumir o estar entregue a si mesmo do agente, ou seja, sua fragilidade. Só isso cabe chamar propriamente de coragem. É preciso liberar o homem para a sua constitutiva fragilidade, de modo a possibilitar seu estar em si mesmo, seu ser decidido, e somente por essa via seu pleno florescimento.

A articulação entre a ação e o caráter contingente do que podemos realizar ou esperar é, sem dúvida, algo manifesto e um aspecto fundamental da reflexão ética de Aristóteles. A importância da contingência é tão decisiva que um célebre comentador chegou a falar de uma *ontologia da contingência* em Aristóteles²⁴. De fato, a prudência e a arte dizem respeito ao que pode ser de outro modo, ao que pode ser ou não ser, dependendo de uma decisão humana, da *proairesis*. Afinal, nenhum homem sensato põe-se a deliberar sobre o que não pode ser de outro modo, sobre os objetos eternos como o Universo ou a diagonal, se a Terra é plana ou esférica, sobre o que se engendra sempre do mesmo modo (órbitas e o nascer dos astros), ou sobre o que se engendra ora de um modo ora de outro, como secas e chuvas, ou mesmo sobre as coisas que acontecem por acaso (descobrimento de um tesouro). Tampouco se

²³ EN, III, 5, 1112 b 32.

²⁴ AUBENQUE, 2002, p.65.

delibera sobre todos os assuntos humanos²⁵. “Delibermos sobre as coisas que estão em nosso poder, i.e., que podem ser feitas”²⁶. O campo da ação é assim o campo no interior do qual podemos deliberar, o campo que envolve o possível. Mas o possível não está sendo caracterizado como o que pode ou não ocorrer. O acaso, alguns fenômenos naturais, e mesmo os assuntos humanos em geral não passam por nosso poder agir. Melhor dizendo, sobre eles não temos poder algum. Possível, portanto, é o que depende de nós, aquilo a respeito de que podemos dizer sim ou não, aquilo que mobiliza uma certa ação. O possível é o propriamente possibilitador da ação e não o simples fato de que ela possa ou não verificar-se. O possível remete à urgência de uma ação a ser praticada num dado contexto. Fora do possível não pode haver liberdade, pois não haveria como decidir-se e ser decidido. Mas diversamente do que ocorre no saber técnico, que sempre dispõe de parâmetros e procedimentos seguros, no caso da ação e da deliberação estamos diante da obscuridade do futuro. O agente é lançado sobre si e precisa decidir-se ele mesmo. Por isso, por vezes, pede conselhos, pois sabe dos riscos que corre. O melhor que pode fazer é confiar em sua insegurança. Esta não é casual ou superável mediante a experiência, mas constitutiva. O prudente, portanto, será sempre hesitante; não no sentido de evitar os perigos, mas pela coragem de hesitar, pela coragem de assumir os riscos, de ousadamente considerá-los. A coragem de agir seria impossível sem a coragem de hesitar diante do possível.

O virtuoso, e somente ele, está propriamente em risco, pois sabe que existe algo verdadeiramente nobre e digno em jogo na ação. Quem não se importa com a própria vida, por tê-la em pouca conta, não pode ser dito corajoso (como o mercenário), ainda que seja ele o melhor soldado na situação específica da guerra²⁷. Assim sendo, se não há felicidade sem virtude, tampouco a virtude ou o ser virtuoso coincide com a felicidade. Há sempre condições que não escolhemos, infortúnios, que se abatem sobre nós e podem tornar a vida indigna de ser vivida. A virtude é a vida para a felicidade, mas não a sua garantia.

Assim como o Péricles de Tucídides, também Aristóteles observa a vida humana em virtude de sua fragilidade constitutiva. A liberdade é inseparável do perigo, pois é possibilitada pelo possível, pelo que depende de nós. Mas em vez de recuar diante da constitutiva insegurança do viver, em vez de defender o abandono desse espaço de hesitação, Aristóteles, tal como Péricles, aposta na necessidade da ação como condição para a felicidade. O risco deve ser assumido e enfrentado pela disposição ousada da deliberação. Somente os pouco valorosos acham que a ação seria melhor realizada sem hesitação. É o que verificamos na seguinte passagem do livro I da *Ética a Nicômaco*:

Da mesma forma que nos jogos Olímpicos os coroados não são os homens mais fortes e belos, e sim os que competem (pois alguns

²⁵ EN, III, 5, 1112 a 18 ss.

²⁶ EN, III, 5, 1112 a 31.

²⁷ É a conclusão a que chega Aristóteles na análise da virtude ética da coragem. EN, III, 8, 1116 b 3-24.

destes serão vitoriosos), os que agem corretamente conquistam as coisas boas da vida.²⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A herança grega, a saber: o nexos estrutural entre poder e liberdade, que buscamos recuperar a partir do comentário do discurso fúnebre de Péricles e da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, nos encaminhou a duas atitudes aparentemente distintas: a ousadia e a hesitação prudente. Trata-se, na verdade, da mesma atitude, que se fundamenta na abertura diante do possível, do que não está disponível, atitude que assume o risco e o perigo da exposição na deliberação. Péricles acentua que a diferença fundamental do ateniense em relação ao espartano estava no gosto de deliberar, de refletir e encarar de frente os perigos, assumindo que a reflexão não constitui nenhum óbice para a ação²⁹; Aristóteles, por sua vez, coloca a felicidade numa relação direta e estrutural com a virtude, demonstrando que esta última se baseia na coragem de hesitar diante do possível, ou seja, na deliberação. A hesitação prudente, ao contrário do que se acredita comumente, é a melhor tradução da ousadia ateniense, sua expressão mais fiel e acabada. A meu ver, na filosofia contemporânea, a obra que melhor acentua a mencionada herança grega é a obra do filósofo alemão Martin Heidegger. No escrito *Da essência da verdade*, Heidegger acentua um sentido prático da verdade que a retira de seu espaço tradicional de consideração vinculado à teoria do conhecimento. O escrito tem origem em uma conferência de 1930, que foi proferida, por diversas vezes; o texto foi publicado somente em 1943. *Da essência da verdade* marca o que se convencionou chamar de virada no pensamento heideggeriano. O que constitui o cerne desse escrito é a determinação da liberdade como a essência da verdade. A verdade, para Heidegger, não tem sua sede no enunciado representador, na proposição, e sim naquilo que ele chama de comportamento aberto. A verdade não se deixa encapsular ou armazenar no enunciado, entendido como coisa dada e disponível. A liberdade, como essência da verdade, aponta para o ser junto às coisas enquanto estas se apresentam para um comportamento que acolhe uma medida. A liberdade nunca é um fato constatável ou uma propriedade do homem. O comportamento aberto que acolhe uma medida, se submete a um comando que faculta ao homem, a cada vez concretizado, suas possibilidades mais próprias de ação e decisão. Liberdade e arbitrariedade se excluem reciprocamente, muito embora a realidade da liberdade exija a manifestação do poder: visibilidade. Nesse sentido, somente o poderoso, que acolhe o que se manifesta no seio do comportamento aberto, que assume a sua fragilidade constitutiva, seu ser exposto, é verdadeiramente livre e está, literalmente, pronto para tudo: livre para a morte. A liberdade como autodeterminação se concretizaria, paradoxalmente, como submissão a um tal comando, o que Heidegger denominou

²⁸ EN, I, 8, 1099 a 4-7.

²⁹ HGP, II, 40.

de *sein lassen*: deixar ser. Não se trata, para Heidegger, de subserviência, de rebaixamento a um ente qualquer, mas de uma entrega confiante ao caráter de ser desvelado que “se desdobra em um recuo diante do ente, a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal modo que a adequação representativa dele receba a medida.” (HEIDEGGER, 2008, p. 201) Para compreender melhor semelhante transparência, semelhante submissão a um comando no seio do aberto, recorro a um exemplo maravilhoso oferecido pelo Frei Hermógenes Harada num comentário ao referido texto de Heidegger.

Vamos evocar uma experiência. Existem encontros nos quais nos sentimos humildes. P.ex. você encontra uma pessoa pobre, sem muito estudo, simples, talvez até marginalizada na sociedade. Digamos que ela é o empregado da sua firma que tem a função de varrer os bûros. Sua linguagem é humilde, ela o trata de senhor, é serviçal. Você a trata como um João ninguém, impessoalmente, como o operário da sua firma, uma peça insignificante no conjunto da sua firma. Certo dia, você está de mau humor. E descarrega a sua irritação sobre o empregado. Você o humilha injustamente. O “pobre” homem não reage. Ele aceita a humilhação. Mas de súbito você percebe que ele, ao aceitar, não se avilta, não se torna servil, você sente nitidamente uma transparência nesse homem, uma grandeza humana: a *dignidade*. Há nele algo de superior, uma superioridade que não se eleva, humilhando-me nem me rebaixando, mas uma superioridade ontológica, que está simplesmente sendo, singelamente, como a rosa, que floresce sem porquê. E nessa transparência você sente um calor humano de compreensão. Ao aceitar a humilhação, o pobre me aceita não como “chefe”, como “superior”, mas como uma pessoa mal-humorada, que precisa de compreensão do amigo. Há, nessa aceitação do pobre, algo de cordial, amor de simpatia, pela minha fraqueza, uma doação generosa que vem ao meu encontro, como serviço gratuito e livre à minha pessoa humana. E, de repente, compreendo o que é a humildade. A essência da humildade se me torna presente, se ad-presenta, se torna “objetiva”, não como coisa, não como ideia abstrata, mas como “é manifesto” na concreção dessa pessoa. (HARADA, 2009, p.233)

O exemplo faz sobressair, por meio de um contraste seco, a diferença entre a prepotência do “empresário”, do homem instruído, que regula tudo segundo a sua própria bitola de valores, que submete a realidade a seus projetos e ambições, e o poder humilde, discreto, do “pobre”, que revela, justamente, uma superioridade ontológica por acolher uma medida, por submeter-se a um comando. Não, evidentemente, ao comando do “chefe” ou a um comando exterior qualquer, como seria, por exemplo, o mandamento de uma moral da resignação. O “pobre”, para espanto do “chefe”, nem reage e nem se rebaixa. Sua ação é discreta, recolhida, sem confrontação. Ele trata o “chefe” como uma pessoa mal-humorada necessitada de compreensão. Há em sua conduta uma aceitação, um acolhimento, que deixa ser:

poder e liberdade. O poder é essencialmente uma abertura que acolhe. O homem “servil” e “insignificante” se revela agora, aos olhos do chefe, como superior. O “chefe” é trazido de volta a si graças ao sentimento de pudor. Já não é pura e simplesmente “chefe”, contraposto a um outro que deve cumprir as suas ordens. Há um desprendimento, um acontecimento de compreensão. Harada chama esse poder livre, que nem rebaixa e nem se rebaixa, de humildade. O poder deixa livres aqueles que estão em sua esfera de manifestação. O poder serve, presta um serviço, não serviliza. No extremo da herança grega temos assim a sua manifestação como humildade, como deixar ser, como serviço. O “pobre” e não mais o “aristocrata”, o senhor, seria o seu porta voz. Dialética do senhor e do escravo?

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: Quadriage, 2002.
- BRAGUE, Rémi. *Introdução ao mundo grego: estudos de história da filosofia*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HARADA, Frei Hermógenes. *Iniciação à filosofia*. Rio de Janeiro: Daimon, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEMINGWAY, Ernest. *O velho e o mar*. Trad. Fernando de Castro Ferrero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- LORAUX, N. *Invenção de Atenas*. Trad. Lilian Valle. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- RIBEIRO, R.(org.) *Política, direito e economia no século XXI: Anais do IV Encontro nacional de Filosofia Política Contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso: Livro I – Edição bilíngue*. Trad. Anna Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Origens do pensamento grego*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Teorema, 1987.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 10 de fevereiro de 2021

Itinerário para a compreensão do texto *Que é metafísica?* de Martin Heidegger

Itinerary for an understanding Martin Heidegger's *What is metaphysics?*

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ¹

92

RESUMO

O trabalho ora proposto, desde a leitura do texto *Que é metafísica?* pretende ser um itinerário para a compreensão do que o filósofo Martin Heidegger compreende por Metafísica. Trata-se, portanto, de um encaminhamento que, ao invés de responder a pergunta, pretende, bem ao contrário, encaminhá-la, de maneira a possibilitar ao leitor uma experiência com o seu sentido mais próprio.

PALAVRAS-CHAVE

Metafísica; Ente; Ser; Nada

ABSTRACT

The work we proposed, from an interpretation of Martin Heidegger's *What is metaphysics?* shows itself ideally as an itinerary for understanding what the philosopher thinks by the term Metaphysics. So, it is a referral that, instead of answering the question, on the contrary wants to consider it, in order to enable the reader to experience metaphysics in its own sense.

KEYWORDS

Metaphysics; Being; Being; Nothingness

¹ E-mail: affonso.henrique@uol.com.br

1

Abrir em si *feridas* de questionamento, na terminologia de Heidegger, se chama: *colocar a questão*. Colocar a questão significa: trabalhar um problema de tal maneira que ele se torne insuportavelmente pesado para você, ao ponto de se transformar numa questão de sua vida.

(Hermógenes Harada)

M. Heidegger, em sua preleção *Que é metafísica?*, (HEIDEGGER, 1996) coloca-nos, desde o início, na condição de equilibristas, pois, lendo-o seriamente, com a radicalidade que o texto exige, encontramos-nos suspensos, naquele estágio em que não sentimos mais as determinações impostas pelos entes, mas, simplesmente, no seio do nada. Trata-se aí da experiência fundamental em que o ser-aí (*Dasein*) se revela para si próprio.

A exigência de participação na experiência é imposta ao leitor desde o início, quando é dito que não se tratará de falar *sobre* a metafísica, mas de construir uma questão, um caminho, a partir do qual isso que é a metafísica se revele, se mostre desde o seu âmago, por dentro dela mesma.

Mas o que significa encaminhar uma questão metafísica? Nesse encaminhamento encontra-se todo o método heideggeriano, a saber: dar à questão a melhor possibilidade de se apresentar em si mesma, conforme nos ensina o primeiro parágrafo do texto. Diante disso, procura construir o seu trabalho a partir de três etapas: 1) O desenvolvimento de uma questão metafísica, 2) A elaboração da questão e 3) A resposta à questão. O problema fica posto já no modo de seu desenvolvimento. O modo como a questão se põe é tudo. Ou quase tudo. Diz-se: toda questão bem colocada já traz consigo a sua resposta.

O filósofo, de antemão, manda um recado: “Considerada sob o ponto de vista do *são* entendimento humano, é a filosofia, nas palavras de Hegel, o ‘mundo às avessas’”. (HEIDEGGER, 1996, p. 51) O que isso significa? Simplesmente que, para acompanhar a preleção, faz-se necessário um abandono ao que aí vai se formando, aparecendo. Abandono aí quer dizer deixar-se ser tomado pelas questões, manter-se junto a elas, de maneira que afluam e façam eco. O que vai aparecendo é bastante diferente daquilo que tomávamos como certo. Somos lançados numa estranheza com relação a tudo o que é e há. O manifestar-se do real revela, de alguma maneira, aquilo que disse Hegel, a saber, o mundo às avessas. Nesse sentido, a filosofia é a coragem de poder aí se instalar, ou seja, de, em uma determinada distância, que se faz desde o estranhamento, poder suportar uma questão essencial. E a questão que está em curso é, segundo o autor, metafísica. Por isso, a advertência: “De acordo com o *são* entendimento humano...”. Talvez seja necessária uma dose de insanidade para acompanhar a questão. Estaríamos dispostos a isso?

Das muitas regiões desde as quais uma questão desta estirpe poderia ser construída, Heidegger vai desenvolvê-la a partir daquela a que pertence a atividade científica. E qual o porquê? É que, em nossa época histórica, tudo aquilo que é

tomado como verdadeiro só é corroborado pela ciência. Se não provém dela, não é aceito no tribunal da razão, o mesmo que determina o que é e o que não é são.

Diante disso, pode-se dizer que construir tal questão é bastante difícil. Mais difícil ainda é conquistá-la, tê-la diante de nosso ser-aí, *Dasein*. Por isso, faz parte deste processo, diferentemente de se falar *sobre* a metafísica, que venhamos a participar dela tomando-a desde uma dupla característica prévia, conforme nos ensina o pensador: “A questão metafísica abarca a totalidade da metafísica e a existência de quem interroga.” (HEIDEGGER, 1996, p. 51)

Está em questão o todo da realidade, sua articulação em uma unidade de sentido e o modo de ser daquele que, ao pôr a questão, põe-se também em questão. Toda dificuldade, portanto, encontra-se ligada ao fato de que se precisa encontrar uma disposição para a escuta da questão, o que exige uma abertura de nosso próprio modo de ser para que, de algum modo, presencie o dar-se disso que se denomina de totalidade.

No entanto, conforme dissemos, Heidegger parte da atividade científica. E, ao que parece, isto não é à toa. Encontramo-nos aqui, conforme nos revela Husserl, no âmago da chamada crise das ciências europeias – a crise de sua fundamentação, muito embora o que se experimente de imediato é uma alegria incomensurável com o seu pleno desenvolvimento nessa época histórica.

Diante disso, o filósofo se afunda no problema com a seguinte pergunta: “O que acontece de essencial nas raízes de nossa existência na medida em que a ciência se tornou nossa paixão?” (HEIDEGGER, 1996, p. 51)

Paixão é *páthos*, afecção. Trata-se, então, do fato decisivo que é a determinação que a ciência exerce sobre o *Dasein*. Ser determinado por ela significa: Toda a esfera de nossa existência é atravessada, quer queiramos ou não, pelo sentido que rege a atividade científica. Agimos, mesmo que inadvertidamente, na sua correspondência. Tanto é assim que muitas das vezes só acreditamos em certas coisas se elas já aparecem com o crivo da verdade científica.

O mundo objetivo da ciência transformou-se em nosso mundo. Vemos tudo através desse olhar que tudo transforma em objeto. Acreditamos que, assim, controlamos a realidade em sua objetividade, nós, sujeitos do conhecimento. Encarando tudo dessa maneira, abdicamos de outros modos a partir dos quais isso que é o real encontra-se na possibilidade de se revelar.

De maneira bastante simples, como se dá essa atividade científica? Há previamente um sujeito, que transforma o ente em um objeto de investigação, debruça-se sobre ele, fazendo-o se mostrar naquilo que ele mesmo é. Foi assim, por exemplo, que Robert Hooke (em meados do séc. XVII), ao analisar uma célula de cortiça, pôde dizer que ela era constituída de três partes: membrana plasmática, citoplasma e núcleo. Toda ciência, com isso, parte já dessa separação entre sujeito e objeto. Ela, aliás, precisa disso para ser ciência. Ela procura, com essa atitude, aproximar-se cada vez mais da verdade de seus objetos. O discurso de Heidegger – e isso precisa ficar claro – não é contra a ciência, mas se impõe na situação precária em que a ciência dispõe da realidade, a saber, quer dar a ela a primeira e a última

palavra, eliminando, de certa maneira, todo discurso diferente do seu e que também se propõe a revelar isso que é o real.

2

O que o filósofo vai fazer, no início de sua preleção, é uma fenomenologia da atividade científica, procurando apresentá-la em seu aparecer. Com isso, a ciência, no modo como ela aí se dispõe, articulada à atividade propriamente humana, mostra-se em uma referência ao ente e, para além dele, nada. Essa atividade revela ainda todo um comportamento que se deixa determinar pelo ente em tudo o que há e é e, para além dele, nada. No fazer ciência, um ente especialíssimo – o homem – emerge dessa atividade e irrompe em meio à totalidade do ente, determinado por ele e, para além dele, nada.

No desdobramento de sua preleção, Heidegger traz consigo essas três dimensões – referência, comportamento e irrupção –, pois, através delas, isso que é a atividade científica mostra-se em sua plenitude.

No entanto, justamente nesse seu aparecer, essa atividade vai também revelar o seu fundo, a sua proveniência. Em tudo o que ela faz ou deixa de fazer, de maneira inadvertida, ecoa esse nada a partir da unidade das três dimensões acima referidas. Ao escutar o que aí se oculta, Heidegger, então, pergunta de maneira decisiva: “O que acontece com esse nada”? (HEIDEGGER, 1996, p. 53) De modo mais contundente, mostrando que este não é um fato qualquer, corriqueiro, mas decisivo em nossa existência, pergunta novamente: “É por acaso que falamos assim?” (HEIDEGGER, 1996, p. 53)

A linguagem é reveladora da situação. Ela proporciona uma ausculta que permite ir ao encontro do dito em seu dizer e que causa estranhamento. Por isso, tomado pelo que é essencial, revelado nesse estranhamento, o pensador leva a pergunta a sério deixando-se tomar pelo seu eco: O que acontece com esse nada?

O nada, então, é-nos apresentado como questão. Essa questão precisa ser elaborada. Na sua elaboração, conforme nos diz Heidegger, é necessário que percebamos seu caminho rumo a uma resposta ou então que ela se mostre como impossível de ser encontrada. Como toda fenomenologia, está em jogo aí a possibilidade de ser e de não ser da questão. Encontramo-nos num balanço em que não sabemos ao certo para onde seremos enviados. Estamos correndo atrás da questão, mas pode acontecer que, de repente, de maneira extraordinária, sejamos arrastados por ela.

O balanço exposto acima não é qualquer coisa. Ele emerge do fundo que sustenta a questão e que não se acomoda com o dado, o pronto e o acabado, mas, bem ao contrário, lança-se no cerne de sua possibilidade. Somente nesse passo é que a filosofia se faz, quando, em aporia, ainda assim encontra forças para saltar para dentro do que se revela como sendo o essencial.

O nada é posto em questão. Pergunta-se: Que é o nada? Esta pergunta é paradoxal. Poderia ela ser feita? Posso mesmo perguntar pelo ser de algo que não é

ser nenhum? Como responder que o nada é... isso ou aquilo? O nada não é... nada! A pergunta, portanto, nem poderia ser feita. Ela trai a si mesma. Ela contradiz o princípio de não contradição.

3

Todo o transcurso da segunda parte – “A elaboração da questão” –, procura ir aos limites a partir dos quais a lógica se impõe como uma lei que paira acima de todo o entendimento. No entanto, para que a elaboração da questão siga o seu caminho, esses limites terão que ser alcançados. Em sendo alcançados, e dado que impedem a elaboração propriamente dita, eles precisam ser ultrapassados em direção a uma região mais funda, isto é, mais fundamental, que instaura isso mesmo que é a lógica. É esse salto para essa região que vai possibilitar uma investida sobre o que a lógica entende pelo não e pela negação. Não é à toa que, na investigação, quando a lógica diz que o nada não é, mas simplesmente significa a negação da totalidade do ente, o filósofo vai se perguntar: “O não e a negação são mais originários que o nada, ou o que se passa é exatamente o contrário: O nada é mais originário que o não e a negação?” (HEIDEGGER, 1996, p. 54)

Essas questões se põem na base do fato de que a lógica só compreende o nada a partir da representação. Bastaria que imaginássemos o ente em sua totalidade e, em seguida, pudéssemos negá-lo. Com isso, segundo o filósofo, teríamos o “conceito formal do nada figurado”. O problema se constitui com a diferença que vai se abrir entre este “nada figurado” e o que se pode chamar de “nada autêntico”.

96

4

Mas de que se trata quando falamos do “nada autêntico”? Trata-se de uma busca. Diz-nos Heidegger:

Primeiramente e o mais das vezes o homem somente então é capaz de buscar se antecipou a presença do que busca. Agora, porém, aquilo que se busca é o nada. Existe afinal um buscar sem aquela antecipação, um buscar ao qual pertence um puro encontrar? (HEIDEGGER, 1996, p. 54)

Este último questionamento ecoa em nosso ser. Ficamos parados pensando nessa “antecipação” e em uma disponibilidade para o “encontro”.

Já vimos que a tentativa de representação do nada o tomando como a negação da totalidade do ente nos afasta desse encontro. Mas como seria possível tal experiência do nada se, de antemão, é impossível para nós o conhecimento da totalidade do ente?

Heidegger faz aqui uma diferença importante entre o conhecer a totalidade do ente e o estar (ou sentir-se) em meio ao ente em sua totalidade. Isto sim é possível, aquilo não. Embora estejamos presos (ou determinados) a algum ente, esse “em totalidade” faz-se sempre presente e de maneira inadvertida. Inadvertida, pois em alguns momentos ele se manifesta em situações importantes de nossa existência

quando, por exemplo, encontramos-nos diante do tédio ou da presença de um ente querido. No tédio, sentimo-nos entediados não por alguma coisa, não por alguma atividade, mas tudo nos entedia. Todas as coisas encontram-se niveladas. Esse nivelamento de tudo o que é nos oprime. Afundamo-nos nele. Somos oprimidos por ele. Nele esse “em totalidade” faz eco, amarra tudo em um conjunto. Todas as coisas parecem possuir o mesmo peso: O peso que pesa sobre o nosso ser.

Já na presença de um ente querido, tudo ganha uma conjuntura favorável, iluminadora, em que todos os entes aparecem na luz de um sentido. Somos aí dispostos à alegria de ser em comunhão com todas as coisas, em que essa unidade se faz presente por essa mesma presença iluminadora.

Nestes dois exemplos essa presença do todo do ente se revela. Mas o decisivo é que essa mesma presença que inunda o ser-aí o afasta da manifestação do nada. Conforme vimos, não se trata de, agora, a partir da experiência da manifestação desse “em totalidade”, imprimir uma negação. Por isso, a pergunta: Onde encontramos o nada? Ou ainda: “Acontece no ser-aí do homem semelhante disposição de humor na qual ele seja levado à presença do próprio nada?” (HEIDEGGER, 1996, p. 56)

5

Heidegger, a partir da pergunta acima, expõe a disposição da angústia como sendo a disposição fundamental de nosso ser-aí, *Dasein*, em virtude de propiciar a manifestação do nada. Angústia aqui não é medo, ansiedade, visto que ela não é determinada por este ente e nem por aquele outro. É característica de a angústia dispor-se na total indeterminação. Eu nunca estou angustiado por isso ou por aquilo, por este ou por aquele ente. Simplesmente, conforme nos indica o filósofo, “a gente se sente assim”. A gente se sente angustiado. E se nos perguntam, ainda respondemos que não é nada. E é justamente o nada que nos acossa, que nos corta a palavra, que nos corta qualquer dicção do “é”.

Nesta impossibilidade de dizer o “é”, neste sentir-se suspenso em meio ao nada em seu manifestar, em que o ente em sua totalidade põe-se em fuga, abre-se o estranhamento com relação à totalidade do real. Por isso até mesmo o “eu” e o “tu” tornam-se impossíveis de serem ditos. Fazemos normalmente o uso do impessoal “a gente”.

Conforme dissemos no início de nossa tentativa de interpretação do texto heideggeriano, a questão metafísica abarca toda a metafísica e a existência de quem interroga. Nossa existência encontra-se comprometida com a questão e vê-se por ela arrastada, perdida em meio ao nada na fuga do todo do ente.

Isso tudo se dá, acontece, porque Heidegger, em pensando na abertura do *Da do Dasein*, do aí do ser-aí, dispõe o humano nessa mesma abertura, possibilidade de todo encontro, isto é, “região” em que ele pode ser tocado ou tomado pelo que a ele se dirige.

O modo de ser do homem – ser-aí, *Dasein* –, com isso, é sempre afeito aos afetos, está sempre em um *páthos*, em uma disposição de humor. Ele é sempre humorado, afetado, trespassado por tudo que vem ao seu encontro. Por isso mesmo o filósofo pode afirmar que

[...] o que assim chamamos de ‘sentimentos’ não é um fenômeno secundário de nosso comportamento pensante e volitivo, nem um simples impulso causador dele nem um estado atual com o qual nos temos que haver de uma ou outra maneira. (HEIDEGGER, 1996, p. 56)

A questão que agora se impõe, a partir da revelação originária do nada desde a experiência da angústia que acossa o ser-aí e o coloca suspenso em meio à fuga de todo o ente, é a seguinte: “O que acontece com esse nada?” Com ela introduzimo-nos na terceira parte de seu trabalho.

6

Dois pontos nos chamam a atenção logo no primeiro parágrafo da terceira parte do texto de Heidegger “A resposta à questão”: 1) A necessidade de mantermos longe de nós a determinação do nada que não se desenvolveu desde a experiência originária que propiciou sua investigação e 2) A necessidade de perseguirmos uma transformação em nosso ser-aí desde a manifestação originária do nada. Esses dois pontos são essenciais, pois eles pretendem explorar de maneira cada vez mais acentuada o salto proposto na segunda parte do texto quando o filósofo diz: “Que tenha sido este o momento derradeiro em que as objeções do entendimento retiveram nossa busca que somente pode ser legitimada por uma experiência fundamental do nada”. (HEIDEGGER, 1996, p. 55)

Encontramo-nos no âmbito dessa experiência, afundados nela. É uma experiência fundamental, porque vai ao fundo. Conforme disse certa vez Nietzsche, quem muito vai ao fundo, afunda. Aqueles dois pontos são uma exigência que vem do fundo e não de um entendimento prévio que quer controlar a questão. Precisamos nos deixar conduzir pelo que a experiência abre. Trata-se de uma exigência da questão metafísica, de uma exigência de transcendência, pois é uma questão que vai para além (*trans, meta*) do ente em sua totalidade.

A resposta à questão, neste caso, não é propriamente uma resposta, mas um convite para que nela entremos e a habitemos, que fiquemos na sua proximidade, de tal maneira que, a partir mesmo da experiência da angústia, o nada se revele e, *com* ele, o ente em sua totalidade em fuga. O pensamento do filósofo aí, neste ponto, vai tentar ir ao encontro desse “*com*”. O deparar-se “juntamente com” o ente em sua totalidade revela-nos que o nada não o destrói e nem se encontra ao seu lado, como se fossem duas coisas paralelas. O nada e o ente aparecem em uma unidade. O ente, na experiência da angústia, conforme nos apresenta Heidegger, torna-se caduco, isto é, ele perde o todo de seu sentido, ele não diz mais o que o real é ou o que se pensava que ele fosse. O fundo desde o qual ele se erguia desapareceu e, agora, esse desaparecimento se impõe como o nada do ente, isto é: o ente aparece agora como

nunca antes fora visto, entre toda a sua possibilidade de ser e de não ser. A angústia, na sua impotência, não destrói o ente, mas passa a vê-lo desde seu nada. O nada aqui jamais é confundido com a negação do ente, pois a experiência da angústia dispõe o ser-aí na indisponibilidade de qualquer representação. A negação aí seria tardia, visto que antes de ela mesma se dar, o nada já tudo nadificou. Ele mesmo, conforme indica Heidegger, já nos visitou.

Por isso, esse “espaço” de pensamento não pode ser habitado pela lógica, pois ela mesma se detém diante daquilo que é o mais originário – o fundador mesmo das regras do entendimento. A experiência proposta pelo filósofo vai além daquela em que se insere a lógica e, por isso mesmo, ele precisa saltar por cima dela para atingir novas esferas.

7

Porém, neste saltar do salto que nos conduz ao mais originário – *Ursprung* –, somos conduzidos ao fundo, ao fundamento de todo o real. O salto arrasta o ser-aí para diante de si, na possibilidade de apropriação de si. Por isso mesmo, e não à toa, Heidegger pergunta: “Ele [o ser-aí] não precisa ser empurrado de antemão para o interior do aí, cujo acontecimento se torna manifesto para ele como jogado?” (HEIDEGGER, 2014, p. 310)

Trata-se de pensar o aí, o aberto, como a “região” a partir da qual isso que é o real, em toda sua possibilidade de ser e de não ser, se dá. Porém, o ser-aí é empurrado, arrastado e, nesse aberto, vê-se jogado, diante de um fundo sem fundo – *Abgrund* –, suspenso dentro do nada.

A nadificação do nada, que se põe em curso a partir da experiência da angústia, remete ao ente como o inteiramente outro, como o estranho à medida que o rejeita. É uma experiência que toma o ser-aí colocando-o nessa remissão que rejeita. Isso que ele experimenta é o ente em sua totalidade em fuga, a retração de seu sentido.

Justamente porque nessa disposição fundamental da angústia o ser-aí pode perguntar originariamente pelo que é, Heidegger vai afirmar que “ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada”. (HEIDEGGER, 1996, p. 58)

Com isso, parece-nos que a resposta à questão é propriamente um deixar-se por ela ser tomado, um entrar em experiência, de maneira que no nadificar do nada isso que é o ente enquanto tal se revele para o ser-aí. “O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada”. (HEIDEGGER, 1996, p. 59)

Encontrar-se consigo mesmo no aberto de seu aí é o que o filósofo chama de transcendência, isto é, a experiência que põe o ser-aí para além do ente, suspenso no meio do nada.

Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em

relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo (HEIDEGGER, 1996, p. 58)

Então, toda experiência metafísica é reveladora do lugar em que o homem sempre já esteve, sempre já está? Então todo caminho é percorrido para se chegar onde sempre estamos? Parece ser por isso mesmo que Heidegger cita as *Confissões* (livro X, cap. 16, de Santo Agostinho) no §9 de *Ser e tempo*: “Então, que há de mais próximo de mim do que eu mesmo? Decerto, eu trabalho aqui, trabalho em mim mesmo, transformei-me numa terra de dificuldades e de suor copioso”. (HEIDEGGER, 2006, p. 87) Essa passagem é exposta pelo filósofo para explicitar que o que está onticamente mais próximo de mim, ontologicamente está mais distante. O modo como costumeiramente eu compreendo o mundo e o mundo me compreende é o que está mais próximo de mim. Mais distante é a possibilidade de ir ao encontro do fundo a partir do qual essa mesma compreensão se funda. Diante disso, há que se pensar de maneira ainda mais aguda o que o filósofo expõe quando diz que “sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade”. (HEIDEGGER, 1996, p. 58)

8

Ser-si-mesmo não é nenhum encontrar-se com sua subjetividade; e liberdade não é ver-se livre de algum problema. Só se chega a si mesmo e só se é livre quando, na suspensão do ser-aí no seio do ente, há uma despedida das determinações, isto é, transcende-se o ente em sua totalidade e dispõe-se ao fazer-se de mundo. Disposição e transcendência abrem o estar lançado (jogado) do ser-aí para si mesmo, de maneira que ele vê que nada o subjaz, que o seu si mesmo é o que se compõe desde o acontecimento do dar-se de ser e nada na disposição de humor da angústia, a partir de um perceber-se por ela apropriado e em correspondendo a ela. Porém, e isso é decisivo, à medida que a corresponde, apropria-se de si, de seu aí como lugar-tenente do nada.

9

Uma das objeções importantes levantadas por Heidegger, no que tange à disposição de humor da angústia, é a seguinte: Não devemos nela sempre pairar para podermos estar em relação com o ente e existir? A pergunta, por si mesma, já carrega consigo os seus problemas. Estando ou não nessa disposição, já estamos sempre nos relacionando com os entes. E já estamos porque desde sempre o ser-aí habita, mesmo que sem saber disso, o aí em que o ser mesmo se dá. O que a angústia, enquanto disposição fundamental, faz, é devolver essa situação ao ser-aí, fazer com que ele se veja (seja) desde o aberto que ele mesmo é. Essa disposição é rara, assim como é raro que o ser-aí perceba que o nada é o mais das vezes dissimulado em sua originariedade. Essa dissimulação acontece porque o ser-aí encontra-se sempre ligado – em uma proximidade extrema – a esse ou àquele ente. Perdido junto ao ente, ele põe em fuga o próprio nada. Ouçamos o que Heidegger fala:

Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada. E tanto mais seguramente nos jogamos na pública superfície do ser-aí". (HEIDEGGER, 1996, p. 59)

Quando em *Ser e tempo*, no início do §9, Heidegger escreve que "O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser", (HEIDEGGER, 2006, p. 85) e, mais adiante: "*Ser* é o que neste ente está sempre em jogo", (HEIDEGGER, 2006, p. 86.) o filósofo procura justamente aquilo que está para além da superfície pública do ser-aí. Isto é: aquilo que também a funda enquanto superfície pública em que ele está inserido.

Dissimulação significa: Quanto mais nós nos deixamos determinar pelos entes, mais voltamos às costas para o lugar em que desde sempre estamos.

A disposição de humor da angústia permite que nos voltemos para o lugar em que desde sempre habitamos e porque o habitamos sempre nos relacionamos com tudo aquilo que é em toda a sua possibilidade de não ser.

Uma das dissimulações mais frequentes, segundo o filósofo, dá-se quando do uso da negação, quando se ainda crê na pura representação dos entes e em sua posterior negação pelo intelecto. Acredita-se, com isso, que o não está fundado na negação e que o nada simplesmente não é. Conforme foi visto, é somente a partir da experiência do nada – fundadora do entendimento –, que surge o não e a negação. Para que haja negação, isso que é o ente precisa ser apresentado desde sua possibilidade de não ser.

O 'não' não surge pela negação, mas a negação se funda no 'não' que, por sua vez, se origina do nadificar do nada. Mas a negação é também apenas um modo de uma revelação nadificadora, isto quer dizer, previamente fundado no nadificar do nada". (HEIDEGGER, 1996, p. 59)

A "Resposta à questão" é também uma posição diante da lógica. É, na verdade, um caminhar por dentro da névoa do entendimento que nos impede de ver o fenômeno em seu dar-se, na sua dimensão originária, pois o mundo da lógica se acerca do dado, estabelecendo regras sobre o que já está posto, enquanto o pensamento, como aquele que funda, dispõe-se ao dar-se, ao que se impõe no vigor do que é: é um pensamento instaurador.

É na busca da instauração, do é de todas as coisas, que se encontra o filósofo. Neste sentido, a experiência do nada não é nem positiva nem negativa, mas transitiva, transformadora, pois nos investe com o aceno do ente em seu processo de desdobramento na tensão com o nada, na possibilidade de não ser de tudo o que é. Por isso, Heidegger vai afirmar que "a ideia da 'lógica' mesma se dissolve no redemoinho de uma interrogação mais originária" (HEIDEGGER, 1996, p. 60) E a

interrogação mais originária surge no estar-lançado do ser-aí, no aberto de seu ser, onde não há um domínio sobre as questões, mas, bem ao contrário, elas é que dominam o ser-aí, conduzindo-o por caminhos imprevistos. Por isso mesmo, chamando a atenção para a dificuldade disso que é estar (ver-se) nesse lançamento, Heidegger diz que

Mais abissal que a pura conveniência da negação pensante é a dureza da contra-atividade e a agudeza da execração. Mais responsável é a dor da frustração e a inclemência do proibir. Mais importuna é a aspereza da privação. (HEIDEGGER, 1996, p. 60)

No âmbito da abissalidade da experiência, em que há apenas o balanço do jogado, do lançado sem eira e nem beira, o ser-aí audaz, em suportando a nadificação, navega no mar da angústia sem a reivindicação de um fundo, de um fundamento fora da própria experiência. Diferentemente dessa experiência, ou mesmo para dela fugir, segundo Gilvan Fogel, o ser-aí pode também querer “assegurar existência, pois ele não suporta o balanço do jogado, a oscilação do exposto, que salta com o abrupto rebentar, que veio de nenhum lugar e vai para nenhum lugar”. (FOGEL, 1999, p. 156)

A experiência do nada da angústia abre um mundo, ou seja, o é de tudo o que há, a totalidade do ente em sua possibilidade de não ser, isto é, a presença em seu puro florescer desde... nada!

O ser-aí, por já estar nessa possibilidade de experiência, por já ser desde aí – ou desde o aí de seu ser – é, nas palavras de Heidegger, transcendência. “Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão”. (HEIDEGGER, 1996, p. 61)

Esse perguntar para além do ente faz-se desde a estranheza que é poder vê-lo como se fosse pela vez primeira. O acossar dessa estranheza promove a pergunta pelo “por que”. Na admiração pelo fato de que o ente seja surge “o porquê”. O porquê faz aparecer o destino do ser-aí como pesquisador. Sem a abertura originária que possibilita a manifestação do ente não haveria a liberdade do “por que”. Toda pergunta metafísica exige daquele que pergunta a liberdade de estar suspenso no meio do nada. Por isso Heidegger vai dizer que a metafísica não é de maneira alguma uma disciplina da filosofia, mas, bem diferente, “é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí”. (HEIDEGGER, 1996, p. 63)

10

Partimos agora do final do texto *Que é metafísica?* mais precisamente da seguinte afirmação do filósofo:

Na medida em que o homem existe, acontece, de certa maneira, o filosofar. Filosofia – o que nós assim designamos – é apenas o pôr em marcha da metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos. (HEIDEGGER, 1996, p. 63)

Então, filosofia não é o estudo do que pensaram os pensadores? Não é também a série de disciplinas presentes em seu curso? Segundo Heidegger, o que é, pois, a filosofia? Filosofia é “o pôr em marcha da metafísica”. (HEIDEGGER, 1996, p. 63) Isto quer dizer, em outras palavras: desde a experiência do nada, do nadificar do nada, a partir do qual o pensamento se desdobra ao longo da história. Os temas expressos da filosofia são conquistados a partir daí. Ela corresponde, ao longo das épocas, ao aparecer histórico. Ela não se confunde com a historiografia. A ciência histórica é posterior à manifestação da história. “O pôr em marcha da metafísica” é, em outras palavras, entrar na dinâmica de desdobramento da história, de seu aparecer, corresponder a esse desdobramento, ser de acordo com ele. Na filosofia – por isso Kant afirma que não há filosofia sem filosofar – já estamos sempre dentro da questão, sempre em questão. Não há outra maneira de se fazer filosofia, a não ser filosofando. E quando é que se filosofa? Heidegger responde: “A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade”. (HEIDEGGER, 1996, p. 63) De outro modo: É somente indo ao fundo, afundando no abismo do ser-aí, indo ao encontro do que sempre e desde sempre se é, que a totalidade do real se manifesta em uma unidade de sentido, tornando possível que se possa fazer a pergunta radical que, segundo o filósofo, atravessa toda a história da filosofia: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”.

11

É estranho, mas a “Resposta à questão” termina com essa pergunta. Se abrirmos o *Posfácio* de 1943, veremos que ele assim se inicia: “A pergunta ‘Que é metafísica?’ permanece uma pergunta”. (HEIDEGGER, 1996, p. 67) Toda a dificuldade do filosofar se resume em sustentar uma pergunta fundamental, viver junto a ela, deixá-la fermentar, amadurecer, dar frutos. Para isso, Heidegger nos dá uma indicação, contida no mesmo *Posfácio*:

Respostas essenciais são, constantemente, apenas o último passo das questões. Este passo, porém, permanece irrealizável sem a longa série dos primeiros passos e dos que seguem. A resposta essencial haure sua força sustentadora na in-sistência do perguntar. (HEIDEGGER, 1996, p. 68)

Essa insistência só se realiza, no seu sentido mais pleno, no âmbito da transcendência, onde o ser-aí conquista o seu lugar, aquele que, de alguma maneira, sempre já foi seu. Conquistar o seu lugar, habitar o aí do ser, o aberto de possibilidades, é que permite ao humano afundar na questão, ser puxado por ela a partir de uma entrega originária ao que é essencial. É no cerne dessa entrega, deixando-se conduzir pelo caminho que vai se abrindo, em meio a circunstâncias imprevistas, que os passos mesmos vão se formando, tornando a pergunta cada vez

mais exposta, evidente, clara, autossustentável. Dizemos “autossustentável” porque ela se põe e se impõe desde si mesma. Ela surge para o ser-aí insistente. Ela, conforme dissemos, se expõe nessa insistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa exposição, portanto, não é o fim, mas, como nos ensina Heidegger, “o começo de uma responsabilidade”. Mais ainda: “Nela o interrogar desperta mais originariamente. É também, por isso, que a questão autêntica não é suprimida pela resposta encontrada”. (HEIDEGGER, 1996, p. 68)

REFERÊNCIAS

- FOGEL, Gilvan. *Martin Heidegger et coetera e a questão da técnica*, in *Da solidão perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HARADA, Hermógenes. *Iniciação à filosofia*. Rio de Janeiro: Daimon Editora, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia: Do acontecimento apropriador*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.
- _____. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Que é metafísica?, Posfácio e Introdução*, in *Conferências e escritos filosóficos - Coleção “Os pensadores – Heidegger”*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 9 de fevereiro de 2021

Sobre abrir fendas, cravar o chão da existência: verdade e liberdade no pensamento tardio de Heidegger

About opening cracks, digging into the ground of existence:
truth and freedom in Heidegger's afterthought

Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB¹

105

RESUMO

Discute-se a questão da liberdade humana a partir da sua essencial vinculação com a questão da verdade, conforme a indicação da conferência *Wom Wesen der Wahrheit* (1930), mostrando a interdependência das questões a partir dos desdobramentos tardios da reviravolta (*Kehre*) do pensamento heideggeriano. Nesta direção, tenta-se reconduzir progressivamente a essência da verdade, definida como o deixar-ser (*Sein-lassen*) da liberdade existencial, para o acontecimento do ser enquanto a originária liberação da clareira para auto-ocultação, recolocando nela o fenômeno da liberdade. Neste movimento, procura-se mostrar como a abertura ek-sistencial com sua liberdade funda-se no livre da clareira. Contudo, esta vigora no modo de um fundamento abissal que o ser humano experimenta como um fosso ou ferida no centro da própria existência. Demonstra-se, então, que o essencial da questão da liberdade humana é assentar a existência no chão ou fundo fendido pela vigência misteriosa e abissal do ser. Para tanto, parte-se da identificação do âmbito originário de elaboração da questão da liberdade até remetê-la, passo a passo, à experiência do fissuramento da existência. Este caminho desdobra o eixo condutor da meditação, cuja formulação é inspirada na conferência acima nomeada: a verdade da liberdade é a liberdade da verdade.

PALAVRAS-CHAVE

A questão do ser; verdade; liberdade; fundamento; *Da-sein*

ABSTRACT

¹ E-mail: dr.ramos@outlook.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6059-4400>

The question of human freedom is discussed from its essential link with the question of truth, as indicated by the conference *Wom Wesen der Wahrheit* (1930), showing interdependence of the questions from the late unfolding of the heideggerian thoughts reversal (*Kehre*). In this direction, an attempt is made to progressively re-conduct the essence of truth, defined as the letting-being (*Sein-lassen*) of existential freedom, to the event of being as the original liberation of the clearing for self-sheltering-concealing, placing in it the phenomenon of freedom. In this movement, an attempt is made to show how the ek-sistential openness with its freedom is founded on the freedom of the clearing. However, it is in the form of an abyssal ground that human being experiences a wound or cleft at the center of his own existence. It becomes clear, then, that the essential aspect of the question of human freedom is to settle existence on the ground or in the depths divided by the mysterious and abyssal swaying of being. To this end, one begins by identifying the original scope of the elaboration of the question of freedom by referring it, step by step, to the experience of the cleavage of existence. This path unfolds the guiding axis of meditation, whose formulation is inspired by the conference mentioned above: the truth of freedom is the freedom of truth.

KEY-WORS

The question of being; truth; freedom; ground; *Da-sein*

INTRODUÇÃO

A harmonia invisível é mais forte que a visível.
Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo.
(Heráclito de Éfeso, fragmentos 55 e 60)

Ser homem significa encontrar-se na possibilidade do
estranho mais extremo – porém, ao mesmo tempo,
também na possibilidade da mais próxima e levíssima
dissipação no fugaz, palpável, acionável.
(Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*)

O título da presente meditação indica onde se aspira chegar, a saber, descrever a experiência humana da liberdade, em sua mais radical verdade, a partir da concretização da existência história e finita do ser humano. Há pouco mais de um século, percebe-se de modo mais agudo que esta experiência do destino da humanidade se faz sem chão seguro. Impera o pressentimento de um perigo e a expectativa do inusitado, já que “o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo”, como nos adverte Nietzsche (2001, p. 234) ao pensar o sentido da jovialidade de nossa existência no tempo atual de uma grande derrocada do Ocidente e de finalização da tradição que ainda hoje nos entrega o seu passado. Porém, o passado se fechou na sua *originária* significância, não mais orienta para o futuro e parece ser novamente acessível unicamente por uma perspicaz e profunda destruição da história. Vemo-nos, então, em becos sem saída, existencialmente

Sobre abrir fendas, cravar o chão da existência: verdade e liberdade no pensamento tardio de Heidegger

situados em aporias. Assim, pressente-se em toda parte, em todas as instituições e situações em que se depositam os desdobramentos do mundo ocidental em sua história, que toda solidez do passado e da tradição se converteu na fluidez dos ares da modernidade. Neste sentido, aquela experiência de constituição do ser humano, enquanto liberdade para ser e concretizar a sua essência, dado que já não se sabe mais com tanta segurança quem somos nós com as nossas próprias circunstâncias, que se liberam nesta livre concretização histórica de nosso ser, é o confronto com a inalienável indigência, de um profundo desenraizamento da existência. Nesta situação, se estamos às portas de outra inauguração da histórica, da liberação do homem com seu mundo para outro modo de existir e coexistir, sente-se que a liberdade deve ser apreendida desde a condição que se encontra a humanidade imersa na evasão de um chão que escorre como se fosse água.

Deste modo, está fissurada e ferida a nossa existência – e isto, desde o seu cerne! Encontra-se socavada em margens tênues que, porém, encobrem imensa profundidade. Dizendo com Heidegger, ferida por uma fenda que é o profundo abismo de uma não dimensionada ausência, pois mal pressentida e ainda não pensada a fundo e, por isso, não reverberou como transformação da essência do existir do homem. Pairamos oscilantes no ar e, no entanto, asfixiados por um vazio, sem amplo espaço para a expansão de nossa existência. Por outro lado, vale para esta situação histórico-existencial de “um vazio aprisionado nos braços para os espaços que respiramos”, a analogia profética do poeta: “Talvez os pássaros sintam, num vôo de maior intimidade, o ar mais amplo”. (RILKE, 2005, p. 135) A expansão para o mais amplo de nossa existência então está ligada com a radicalidade da prontidão e disposição corajosas para medir-se com esta ausência, senti-la em seu íntimo, dimensionando-a. Então, para nós, isto é, na perspectiva do discurso da experiência que se traduz essencialmente apenas no *lógos* do existir, esta é a questão da liberdade e da verdade: poderá a fenda que se crava no seio de nossa existência se anunciar como impulso e ardor para o (outro) levante do ser do homem, porém, desde uma transformação não dantes vista de sua essência? Poderá o tempo das indigências mais profundas e subtis ser um *kairós*? Chegaríamos a perceber que o vazio que nos angustia não é dado tão somente da não ocorrência de sentido, que nada tem a ver com não preenchimento do espaço exterior ou de uma interioridade subjetiva-espacializada, mas sim com o misterioso modo do ser se dar inesgotavelmente, a plenitude do mais simples a se ocultar em todas as coisas? Por conseguinte, a errância do existir humano nos tempos atuais é o apelo a um decisivo exercício da liberdade, para uma grave decisão a respeito do destino histórico da humanidade: se permanecemos enrijecidos no ressentimento de um niilismo negativo, reativo, ou se seremos aptos para abrir nossa existência, apreendendo nossa verdade desde um sereno sabor da ausência, do nada do ser, em outro levante da existência humana sobre esta terra. Por certo, nossa resposta muito dependerá da nossa intimidade com o sentido deste acontecimento do fendilhamento de nossa existência - é o que

queremos mostrar a partir de breves reflexões sobre a verdade e a liberdade no pensamento tardio de Heidegger.

Este levante define a essência do homem, (HEIDEGGER, 2013, p. 32) define a questão essencial do homem em ter que se constituir, em ter que liberar-se ao extasiar sua ek-sistência: ultrapassar-se, saltar-se abrindo-se desde o (pro)fundo originário de seu ser. Ora, na noite escura do tempo presente, este surgir em si mesmo, livremente e libertadoramente, só é possível se assentado no chão ausente ou um fundamento que, ao se retrair, fende a existência humana. Pois este levante é o mais oculto, enigmático e, embora o ponha em obra a todo o instante, desta sua essência o homem dele se esquece. Contudo, não se oculta por demérito humano, mas sim por graças do ser mesmo, pois este levante apenas vigora na decisão livre de deixar-se pertencer no cuidado e no abrigo do mistério do ser. Deste modo, o levante, pelo qual o homem surge em si e para si mesmo, já é a resposta ao velamento da verdade que o estremece em sua existência, convoca e o atrai até tomá-lo inteiramente. Só assim a recusa da ausência fende a existência humana e neste fosso abissal a liberdade deve cravá-la, dando-lhe chão. Então, surgimos no levante que somos, se penetramos na intimidade desta fenda, no abscôndito do acontecimento da verdade, salvaguardando o mistério do ser que esta originária fissuração protege. No centro deste levante cravado no chão profundamente fissurado está o acontecimento de acolhida do homem de sua essência ainda desconhecida, de apropriação de sua verdade e, ao mesmo tempo, “a essência mais profunda da história”. (HEIDEGGER, 2003c, p. 311; tr. por. p. 303)

Por tudo isto acima dito, mesmo que ainda de maneira muito provisória e com notória vagueza, o título poderia ter sido inspirado na condição sociopolítica e, sobretudo, existencial do camponês brasileiro, expulso de sua terra e expropriado do chão de sua subsistência e de suas experiências mais fundamentais para a maturação de sua identidade, cantada nestes versos do cancionário brasileiro: “Como então? Desgarrados da terra? Como assim? Levantados do chão? Como embaixo dos pés uma terra como água escorrendo da mão?”. (BUARQUE; NASCIMENTO, 1997) Contudo, tenho diante de meus olhos um escrito de folhas cravadas esmeradamente com os timbres de uma antiga máquina de escrever, amareladas pelo tempo. São estas folhas a central inspiração da meditação que aqui se intenta, as quais testemunham um profundo esforço de pensar, de ver e fazer ver o fenômeno na concretude de seu patentear-se. Trata-se de um material didático, no excelente significado deste adjetivo, cuidadosamente elaborado com a marca do caráter apofântico que exige todo bom discurso fenomenológico. Aliás, é um discurso concebido para conduzir o seminário, ocorrido em 1970, em torno da conferência *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), de Heidegger. Contém não só ricas reflexões ou exercícios de um pensar autenticamente fenomenológico que tentam abrir brechas no texto da conferência, mas também ricas indicações de como se medir com postura filosófica e com grandeza humana no estudo do texto escolhido para o seminário e na aprendizagem do pensar. No seu tom pedagógico, ensina aos participantes do seminário, já nas páginas iniciais, nas palavras do autor, a “abrir uma fenda no texto”

por meio de uma incansável “luta livre com o texto”. (HARADA, 1970, p. 6) Ensina, sobretudo, a fazer o mesmo com a própria existência. E ressaltando esta postura, que se observa ao longo das páginas – e, certamente, na vida e obra do seu autor – que as últimas linhas deste escrito o concluem:

Essa rachadura [da ausência, silêncio, esquecimento, velamento do ser] que liberta o campo aberto onde se coloca a questão da essência da verdade, onde se percebe a diferença onto-lógica entre o mistério do ser e o seu esquecimento, entre ser e ente, é a *ferida* originária que nasce juntamente com o desvelamento do ser. Desta ferida (*Ursprung*, salto originário) irrompe o abismo infinitesimal da *Wende* (versão, guinada), como o movimento da errância, como desgarramento que embala a História da Humanidade na busca *trans-cendental* dissimulada de sua própria origem como Unidade da total identidade. Esse movimento da trans-cendência que hoje se camufla na expansão imperialista e planetária da civilização científico-tecnológica é a Meta-física, lugar onde habita a questão do ser do ente (...). A Liberdade como ek-sistência in-sistente na presença do desvelamento na ausência dissimulada é filosofia. A essência da Verdade é a essência da filosofia. (HARADA, 1970, p. 56)

O “sangue”, a vida que eclode da ferida originária da existência errante do homem é fonte arcaica da liberdade, a qual convida sem exclusão o ser humano, em qualquer tempo e sociedade, desde que se a experimente com decisão, a tornar-se pensador, a fazer do fosso da existência uma dádiva que se acolhe unicamente com a resposta cordial e serena do e para o pensamento enquanto caminho de autoliberação, perfeição e grandeza na tarefa de se tornar humano. Por este ensinamento, a seu autor, frei Hermógenes Harada, a quem esta desajeitada meditação homenageia, minha gratidão.

1 COLOCANDO A QUESTÃO

1.1 A QUESTÃO FUNDAMENTAL E A ESSÊNCIA DA LIBERDADE

O pensamento de Heidegger pode ser tomado por uma fenomenologia da liberdade. Como ensina este pensador da Floresta Negra, interpretar é compreender algo como algo; é considerar o compreendido nas suas conjunturas ao explicitá-lo desde uma visão prévia, nem sempre claramente explícita. (HEIDEGGER, 2006a, p.149-150) Deste modo, sempre há o risco do pensar metafísico-objetivante ingerir-se nesta estrutura, o que leva de antemão a tomar o primeiro algo como uma efetividade ou propriedade de certa realidade reificada e, na mesma linha, considerar o segundo como a coisa em si, porém, equivalente à determinação comum ou generalidade vazia. Assim acontece com a liberdade ao considerá-la, não como o acontecimento da liberação originária (do ser) de tudo que é, mas sim como o arbítrio ou como qualidade de um ato de um sujeito representador, que para se afirmar como

livre deve fundar seu agir numa causalidade *a priori*, independente de toda coação externa. Nesta perspectiva hermenêutica, pensa-se a o homem como proprietário da liberdade e, ao mesmo tempo, aprisiona-a a um pensamento fixado nas condições do agir moral e cujo campo de visão é delimitado à dimensão ôntico-antropológica da realização do ser do homem. Contudo, na esteira da desconstrução e superação da metafísica, sempre se colocou a fenomenologia de Heidegger. Assim, com este modo acima de se ter e aproximar-se do pensamento heideggeriano, enquanto fenomenologia da liberdade, é necessário antes visar a tendência inerente e fundamental que serve como guia e sentido a este pensamento. De outro modo, se esta interpretação do pensamento heideggeriano é viável e justificável, justamente na via dos desdobramentos do questionamento de sua questão fundamental, certamente, isto não se dará pelo fato que a liberdade aparecer, explicitamente, como tema e conceito operativo da obra de Heidegger². Por conseguinte, a interpretação demonstrará a sua própria viabilidade se à questão fundamental da obra e do pensamento interpretado admitir, a partir dela mesma, pertencer a liberdade como dimensão inerente, constituinte e necessária, em síntese, como algo *originário* da causa em questão deste pensamento, do início ao fim.

Tal questão, tantas vezes retomada e reafirmada pelo pensador como sendo a única de seu itinerário filosófico, mas concebida em diferentes modos enquanto um permanecer junto à coisa mesma a ser pensada (*zu denkenden Sache*), (HEIDEGGER, 2006c, p. 149) é nomeada, em *Sein und Zeit*, como sendo a questão do sentido do ser. Posteriormente, a partir da denominada viragem (*Kehre*), é elaborada como a questão da verdade do ser. Deste modo, definindo o itinerário de seu pensamento no caminho de questionamento de uma só questão, a *Frage nach dem »Sinn des Seyns«*³, Heidegger (2003c, p. 84-85) explicita que esta mudança de perspectiva de questionamento não corresponde a nenhum desenvolvimento gradual, a nenhuma complementação do anterior no posterior, nem à explicitação pelo posterior de algo incluso no pensamento anterior. Decisivo nesta reformulação da questão é a mudança de lugar de posicionamento do questionamento. Porém, este deslocamento do lugar de questionamento também não é uma escolha casual ou arbitrária do pensador. É exigido pela necessidade mesma de questionar cada vez mais originariamente a coisa a ser pensada e, neste sentido, é imposta pela questionado, o ser enquanto oferecimento de uma doação inaugural, isto é, como fonte encoberta do

² A explícita tematização do conceito comparece somente a partir do fim dos anos 20 e início dos anos 30, em especial, com as conferências *Wom Wesen des Grundes* (1929) e *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), como bem observa FIGAL (2005, p. 29). A esta lista deve-se acrescentar a preleção, ministrada no semestre de verão de 1930, em Freiburg, intitulada *Wom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, volume 31 obras completas (GA).

³ Note-se que a formulação em alemão da questão do sentido do ser vem grafada entre aspas e utiliza-se a grafia antiga para a palavra ser, *Seyn*, com a qual Heidegger utiliza para indicar uma dimensão originária da verdade e o fundamento abissal de todo e qualquer ente, porém, esquecidos pela metafísica, mas para a qual o seu pensamento se volta a partir da *Kehre* (cfr. nota 4). Em *Sein und Zeit*, a sua única questão é nomeada simplesmente como sendo a *Frage nach dem Sinn von Sein*.

ente na totalidade e, como tal, fundamento esquecido de toda a história da metafísica.

Nesta direção, interdita-se a possibilidade de colocar, de um lado, a *Seinsfrage*, a questão do ser, e, de outro, a *Wahrheitsfrage*, a questão da verdade, e até mesmo restabelecer a ligação entre as mesmas por uma relação de progressão, causalidade ou complementaridade. A relação possível se impõe somente no âmbito do jogo tenso de unidade e rupturas. Estas últimas, mantêm, paradoxalmente à primeira vista, unitária a identidade deste pensamento, uma vez que foram necessárias para ir abissalmente a

fundo na mesma questão e, assim, consumir a tarefa de pensar o fundamento da metafísica em diferentes vias do questionamento, superando-a desde a verdade de seu acontecimento historial. Em consonância com esta superação, a identidade deste pensamento também se faz ver no esforço radical, desde *Sein und Zeit*, de pôr em questão a essência do homem para alguém da histórica determinação *animal rationale*, (HEIDEGGER, 2003c, p. 3) para enviá-lo numa experiência de um pensamento porvindouro capaz de lançá-lo para além das determinações atuais da história em que se consuma a metafísica da subjetividade nas vicissitudes da maquinação das vivências e no império da técnica. É o que esclarece Heidegger (1992), em um importante curso invernal (1937/38), em que é exposto o sentido da radicalização de seu pensamento enquanto o questionamento da verdade do ser:

É preciso acentuar sempre mais uma vez mais: na questão acerca da verdade aqui levantada, não é importante empreender apenas uma alteração do conceito de verdade até aqui, nem apenas realizar uma complementação para a representação corrente. O que está em questão é uma *transformação do próprio ser do homem*. Essa transformação não é exigida por intelecções psicológicas ou biológicas – o homem não é aqui objeto de nenhuma antropologia. Ao contrário, o homem encontra-se aqui no aspecto mais profundo e mais amplo, no aspecto propriamente fundamental, o homem na sua relação com o ser (*Sein*), isto é, na viragem (*Kehre*): o ser (*Seyn*) e sua verdade em relação com o homem. A determinação da essência da verdade é acompanhada pela transformação necessária do homem. (HEIDEGGER, 1992, p. 214; tr. por., p. 270-271)

Neste horizonte que se abre com a *Kehre*, encontra-se o presente texto, a saber, na perspectiva de considerar a liberdade dentro do horizonte de questionamento da verdade do ser e mostrar alguns aspectos que podem levar a tomar o tardio pensamento heideggeriano como fenomenologia da liberdade em um sentido bastante específico, a saber, histórico-essencial, conforme a elaboração da questão do ser enquanto *Ereignis*⁴. Contudo, faz-se de antemão a ressalva que a mesma

⁴ A discussão que aqui se elabora pressupõe uma investigação mais ampla em que se discute o sentido desta palavra guia para o pensamento heideggeriano (RAMOS, 2015). Remeto o leitor também para uma profunda

interpretação deverá ser também possível para o pensamento que se cumpriu até os anos 30 no itinerário de Heidegger, dentro dos limites da elaboração da questão neste período. Nesta etapa necessária, este pensar se define ainda a caminho “da liberdade ek-sistente e desta para a verdade como encobrimento e errância”, (HEIDEGGER, 2004g, p. 202; tr. por., p. 214)⁵ como está na conclusão da *Wahrheitsvortrag* de 1930. Sem grandes pretensões, o presente texto pretende colocar a questão da liberdade à luz de algumas noções e definições do intrincado arcabouço conceitual daquilo que Heidegger nomeou *seinsgeschichtliches Denken*, o pensamento da história do ser.

Com esta expressão, não se afirma que o intento de tal pensar seja o de fazer uma investigação historiográfica do ser, mas indica-se que este, em sua vigência, é o acontecimento oculto que envia e destina a história. Portanto, é a história que pertence ao ser, ao favorecimento que liberta, em dada época, particular determinação do ente no seu todo ao deixá-lo surgir e, assim, cria a história. (HEIDEGGER, 2004b, p. 59-60) Históricos, então, não são o feitos livres dos homens nem os fatos passados descritos pela história universal, aquela que é produto de certa

aproximação à questão do *Ereignis*, uma série de conferências pronunciadas pelo Prof. E. CARNEIRO LEÃO (2015). Acentua-se que esta é uma palavra essencial, que tenta dizer a essência enquanto a vigência do ser desde o seu acontecimento histórico. Por isto, Heidegger (2009, p. 170) afirma que *Ereignis* é uma *anfängliche Wort*, uma palavra propiciadora que nomeia o favorecimento que inaugura a história ao destinar o homem com o seu mundo. Ela é o desdobrar mesmo desta inauguração e ressoa no acontecimento de apropriação do homem em consonância com dado envio histórico. Nesta direção, a rigor, a palavra encontra-se aquém da compreensão metafísica de nome como sinal portador de sentido, significado, passível de ser enunciado verbal, gráfica, gestual ou silenciosamente. Não é sujeita à elocução nem ser silenciada para dar-se em seu sentido propiciador e “ação” inaugural. Além disto, como ela nomeia o favorecimento e a concessão pela vigência do ser da propriedade da existência histórica dos homens, do levante de uma determinação do ente no seu todo mediante a participação humana, que só se destina mediante a entrega e a pertinência dos homens à atribuição apropriadora e destinadora, a palavra guarda em si um jogo contínuo de passagem de um ao outro, do princípio inaugurador ao homem e vice-versa. Ela preserva uma oscilação permanente entre apropriar e deixar ser apropriado, entre acontecimento apropriador e propriedade, entre favorecimento da origem e entrega do homem e todas as coisas à concessão do favorecimento, o que cria um vocabulário de muitas nuances semânticas, rico em múltiplos significados (HEIDEGGER, 2009, p. 147-170). Entre tantos, a presente investigação se guia pela seguinte “definição” de *Ereignis*: “*Die lichtend bergende Hut der Wahr*” (HEIDEGGER, 2013, p. 57), em livre tradução, a custódia clareadora e abscôndita da salvaguarda da verdade. Veja também a nota 11.

⁵ Esta passagem não exprime um avanço, um progresso teórico-filosófico que se expressaria na mudança de opinião ou posicionamento do sujeito-autor da obra em questão. Pelo contrário, ela nomeia um passo atrás, somente pelo qual se salta dentro da questão da verdade do ser. Neste sentido, a conferência *Wom Wesen der Wahrheit* é retroativa, visa um retrocesso ao fundamento da metafísica e apenas nesta direção o estágio da elaboração da questão fundamental possui o significado de avanço. Precisamente, seu movimento de questionamento é o retorno da guinada, a volta para trás da reviravolta (*rück-kehrend*) em direção ao mais digno de ser pensado, a saber, a clareira do ser como proteção, o sítio originário da liberdade (HEIDEGGER, 2013, p. 20). É necessário recordar, porém, que a passagem não se cumpriu desde o projeto de *Sein und Zeit*, não obstante nesta obra já se intentava a superação da metafísica e procurava-se adentrar na questão da verdade do ser, na via que passava necessariamente pela liberação da liberdade da existência humana como ek-sistência. Deste modo, enquanto dá um passo preparatório necessário à guinada para trás, o tratado logra encontrar um caminho que avança para dentro da questão fundamental. As razões que a impediram a passagem aparecem, em várias alusões, em *Brief über den Humanismus* (HEIDEGGER, 2004h, por exemplo, p. 343-344).

ciência, mas sim os desdobramentos que desenrolam desde a vigência do ser. Os feitos humanos e o ser humano são históricos conquanto a traduzem e a guardam à medida em que os homens, na sua liberdade ek-sistencial, dão apoio ao surgimento da totalidade do ente, o que significa permanecer na proximidade da verdade do ser – enquanto guarda e cuidado do ser, da liberdade do ser, como será acenado, a “ek-sistência é morar ek-stático na proximidade do ser”. (HEIDEGGER, 2004h, p. 343; tr. por., p. 356) A decisão persistente de permanecer neste cuidado e proximidade terá, certamente, algo a dizer sobre a essência da humana liberdade, mesmo que isto custe ao homem conformar a sua existência como a salvaguarda da “ferida originária que nasce juntamente com o desvelamento do ser”. (HARADA, 1970, p. 56) Mas por ser o encobrimento do favorecimento, a verdade é dissimulada e a história, errante, desdobra-se como o conjunto de peripécias e vicissitudes humanas. Assim, a proximidade é vivida no distanciamento da vigência inaugural da história, porém, junto ao ente, mediante a busca incessante de dominá-lo por métodos de asseguramento e estratégias de maquinação. Contudo, é no seio da errância que se experimenta o mistério da vigência propiciadora da história, precisamente, no salto que gira para o abscondito das origens e, então, como o que se retrai. A errância, como reverberação dissimulada da vigência do ser, é provocação a um pensar originário e, ao mesmo tempo, convite àquela vasta e profunda transformação do ser do homem. Nestes envios e desvios da destinação histórica, portanto, o homem é interpelado para outra relação com à sua própria liberdade: cravar a sua existência no chão do fosso abissal. É o que necessita, pouco a pouco, deixar aparecer de maneira mais evidente.

113

1.2. O ÂMBITO DE ELABORAÇÃO DA QUESTÃO: O FUNDAMENTO DA LIBERDADE HUMANA

Antes de expor a questão da liberdade humana na perspectiva da íntima e decidida relação do homem com o ser, pensada a partir acontecimento da verdade como a propiciação velada de uma clareira protetora para todos os entes, deve-se esclarecer melhor o âmbito de elaboração da questão. Já o sabemos, ao menos de modo ainda vago, que este é o da ek-sistência humana, porém, iluminada e transformada pelo acontecimento da verdade do ser, como proteção e errância. Para precisar este campo originário da investigação, explicita-se o fio condutor, o qual, mais abaixo, será formulado à guisa de uma expressão diretriz. Negativamente, o eixo condutor se deixa formular, dizendo que a liberdade não é pensada a partir de uma reflexão ética, no sentido usual e vastamente disseminado do termo. Aquilo que aqui se visa, pois, não é descrever a estrutura do ato moral e, portanto, não pretende se aproximar do pensamento tardio de Heidegger, buscando nele a tematização da causalidade da liberdade ou as condições de possibilidade da vontade livre. Com efeito, a liberdade não será tratada como algo pertencente à vontade ou como o fruto

do querer e do arbítrio humano. Tudo isto é, de certo modo, uma repetição mais longa de uma alusão acima. Mas estas observações de caráter negativo possuem algo de positivo como que sendo o seu avesso: elas mostram que o âmbito da liberação da questão verdade não será o da metafísica greco-cristã nem a da moderna subjetividade, pois ambas já pertencem à história do ser. Cada uma destas metafísicas, pois, move-se em uma determinação epocal da essência da verdade (*ômoîwsiç, adaequatio, certitudo*) enquanto correspondências ao sentido do ente no seu todo (entre outros, *idêa, oûsia, ênèrgia, substantia, actualitas, creatio, subjectum*, vontade de potência) que lhe servem de fundo para suas noções e compreensões fundamentais. A partir deste fundo, a vontade (em seu querer imbricado com a razão, o amor, o poder, o espírito) se impõe como livre, como fim em si mesmo e, com isto, é também na base e proteção deste fundo que o homem se ergue como criatura, sujeito, além-do-homem. Porém, as metafísicas possuem o seu fundo configurado a partir de como o ser se dá epocalmente. (HEIDEGGER, 2007a, p. 11) Por esta razão, não se instala desde estas metafísicas uma autêntica compreensão da liberdade humana que, como dito, só se apreende a partir da sua relação com a iluminação velada da verdade do ser e sem a qual não se transforma a essência metafísica do homem. Pelo contrário, delas apenas resulta uma interpretação antropocêntrica da liberdade, já que a história da metafísica é o caminho do levante do homem, cuja figura por excelência será a do ser-sujeito, aquela que a modernidade entendeu ser a concretização plena do ideal humanístico do homem como medida (pelo cálculo da razão representacional) de todas as coisas⁶. Com esta medida, o homem mede também a sua própria liberdade como propriedade e produto seu; e isto para assegurar-se como sujeito autônomo.

Se a liberdade não será tomada como uma faculdade, entre tantas outras, do sujeito humano, no entanto, deverá aparecer como aquilo que há de mais próprio para caracterizar o ser do homem na sua verdade, isto é, para revelar a estrutura profunda do seu modo de ser. Pois estaria vedado encontrar o fundamento das condições de possibilidade da existência humana se faltasse uma fenomenologia da liberdade, isto é, o aparecer do ser-livre, o que é possível desde o fundo em que reside o princípio da história, então, do fundamento do qual sempre eclode, cada vez, o todo em que homem e mundo se assentam. Com esta falta, ao ser humano não estaria tão somente barrado o caminho para determinar-se, tanto em relação aos

⁶ Assim, apesar das transformações pelas quais a metafísica consuma sua destinação, a saber, da essência da verdade, da determinação do sentido do ente no seu todo e, conseqüentemente, da essência metafísica do homem, a figura do homem grego ainda continua sendo o modelo de referência do homem ocidental e o paradigma para pensar o sentido de sua liberdade e sua vontade de domínio em dimensão planetária (HAAR, 1990, p. 193). Deve-se, no entanto, fazer a ressalva que, para tanto, as experiências fundamentais do ente do pensar grego e, mais tarde, da metafísica medieval teve que ser lida, pela modernidade, a partir de uma interpretação humanista que a impede de ver o sentido e as fontes originária do pensamento grego (HEIDEGGER, 2003b, p. 103). O caráter antropocêntrico desta interpretação é explicitado na hermenêutica, empreendida por Heidegger (1998), na preleção *Der europäische Nihilismus*, do dito de Protágoras, em confrontação com o sentido que lhe dá a modernidade em base da determinação da essência humana como subjetividade e, deste modo, *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*.

aspectos da sua existência singular quanto histórica. Mas também estaria impedido o caminho para o questionamento da filosofia, que, sendo um perguntar pelo todo, pelo ente na sua raiz, é sempre radical; como dizia Husserl (2009, p. 72, tradução minha), “Filosofia, porém, é, segundo a sua essência, ciência dos verdadeiros princípios (*wahren Anfängen*), das origens (*Ursprüngen*), dos *ῥιζώματα πάντων*”. Filosofar é questionamento que tenta, cada vez de novo, assentar o que se questiona no todo, também quando interroga a liberdade humana. E quanto este questionar possui o sentido de superação da metafísica, trata-se de devolver as raízes do questionado ao solo esquecido e ao elemento nutriente nele resguardado, inclusive a própria metafísica com suas noções e palavras fundamentais. (HEIDEGGER, 2004i, p. 365)

Para tanto, Heidegger já havia atentado na preleção de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Wahrheit*. Neste escrito, evidencia-se que pergunta pela liberdade, enquanto é experimentada como uma tarefa de singularização, é a questão que permite a cada homem compreender o todo como todo e, ao mesmo tempo, chegar à raiz da existência. (HEIDEGGER, 1994a, p. 130) Já do ponto de vista da metafísica, a liberdade não é somente recusa ou afastamento do homem do todo em vista, na linguagem dos modernos, da autônoma determinação de si mesmo, isto é, a coragem de renunciar à necessidade dos processos naturais, das prévias determinações sócio-históricas, às imposições dos outros, das instituições, das religiões, bem como àquelas provenientes de todas as coisas às quais os homens se encontram acorrentados pelo desejo, prazer e diversos “amores”. Ao ser-livre pertence necessariamente boa dose de autossuficiência, pois, como já lembrou Aristóteles (2009, 1097b 20), as formas plenas de viver a vida humana apenas se concretizam sob o princípio da autarquia, em base de certo bastar a si próprio na realização de si mesmo. Porém, tal busca de tal independência é apenas o conceito negativo do ser-livre (liberdade de) e a função de qualquer conquista da autarquia ou da autonomia é, no final, senão em (re)estabelecer outra vinculação com o todo (conceito positivo: liberdade para)⁷.

⁷ Tal ambiguidade entre liberação e vinculação com o todo presente no conceito metafísico de liberdade pode ser apreendida, nas suas linhas gerais, nas considerações prévias da preleção de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, de Heidegger (1994a). Tendo por base estas páginas, pode-se acenar essa problemática do seguinte modo: o homem é, na sua essência, possibilidade. Nos aspectos essenciais, as suas resoluções e decisões mais íntimas são independentes da *necessidade* dos processos da natureza e das prévias determinações do passado histórico. A realização de sua existência, então, é independente do mundo, embora nele se engaje de um modo ou outro – na perspectiva dos modernos humanismos, tal como no existencialismo sartreano, o homem, em sua possibilidade, é aquilo que ele faz de si; não sendo sua existência necessária nem predeterminada, mas sendo “projeto que vive a si mesmo subjetivamente” (SARTRE, 1973, p. 12), sua liberdade é escolha responsável por si próprio. Enquanto comprometimento com o aparecimento de sua presença *contingente* neste mundo, sua liberdade é, *per se*, totalmente independente dos outros e da existência de Deus, por mais que em cada escolha de si esteja englobada toda a humanidade. Esta posição se opõe claramente à compreensão da metafísica cristã, segundo a qual o fundamento do mundo é Deus. Como tal, Deus é a suprema necessidade, pois se todos os demais entes têm em si a possibilidade de ser, o ente divino possui a causa de ser em si mesmo. Por esta razão, como demonstra Tomás de Aquino (1957), na terceira via, Deus é aquele ente em que todos reconhecem ser a “*causa necessitatis aliunde*”, de todos os

Contudo, a estreita conexão entre particularidade da existência singular e a universalidade do todo, que se aparece na manifestação/concretização do ser-livre, poderia ser indicado de outra maneira mais fundamental. Com efeito, cada vez que o homem se compreende ao longo da facticidade de sua existência, não só compreende sua própria singularidade, mas também compreende que esta tarefa de singularizar-se e compreender-se, empreendendo uma experiência única de *ser e tornar-se a si mesmo no tempo*, é tarefa de todo e qualquer homem. É temporalmente que o homem libera a si mesmo, mas também o ser homem como tal, portanto, a humanidade em sua raiz, em toda a sua uni-versalidade. Na sua singularidade, forjada pelo tempo, então, o homem compreende a humanidade como todo, dirige-se à raiz da existência humana, ao uno que vincula todos os homens. Ao mesmo tempo, nesta experiência de singularização do universal e universalização do singular, ele também apreende, na maioria das vezes pré-tematicamente, no decorrer da experiência de liberar e tornar a si mesmo, o fato que o ser se dá e permanece em íntima vinculação com o tempo. Por isto, no auge da preleção acima recordada, conclui Heidegger (1994a, p.; tr. por., p. 159): “a questão acerca da essência da liberdade humana, se nós a perguntarmos de maneira correta, é uma questão que se remete para o todo e, em verdade, trata-se de um remeter-se-ao-todo que é ao mesmo tempo, segundo o seu conteúdo interno, um ir às-nossas-raízes”.

Ora, aquilo que é o ente no seu todo, melhor, como ele se torna o que é, surgindo e perecendo, como ele aparece em seu contínuo nascer e morrer, é a questão condutora de toda a história da metafísica. É o questionar desta questão que faz da

demaís entes que não podem vir a ser por si mesmos. Em seu necessário existir *a se*, Deus é a causa eficiente do mundo e de tudo que nele existe e perece. Contudo, cabe ao homem acolher ou não a exigência de Deus como fundamento, não no sentido usual de uma posição ateia, mas que no homem se encontra tanto a possibilidade de voltar para Deus como a de renunciá-lo. Em tudo isto, precisamente, diante do ente no seu todo, o homem é um ser livre por natureza. Liberdade, porém, neste sentido é um conceito negativo, pois diz independência em relação ao mundo e Deus enquanto afastamento do todo do ente. Contudo, o conceito pleno da liberdade negativa só se alcança mediante o esclarecimento de como o homem estabelece necessárias relações com aquilo de que ele se afasta, mesmo quando esta relação é de renúncia. Deste modo, o conceito de liberdade como independência de... converte-se em um estar ligado e, sobretudo, no fundamento da possibilidade de estar-ligado ao todo, em cuja abertura ou fundamento ele decide se vincular a isto ou aquilo como ato da liberdade. Nesta direção, o conceito de liberdade é positivo e diz um ser-para uma vinculação essencial com o todo. Por esta razão, no auge da preleção supracitada, sintetiza Heidegger (1994a, p.131; tr. por., p. 159): “a questão acerca da liberdade humana, se nós a perguntarmos de maneira correta, é uma questão que remete para o todo e, em verdade, trata-se de um remeter-se-ao-todo que é ao mesmo tempo, segundo o seu conteúdo interno, um ir às-nossas-raízes”. Tal é sentido mais radical da liberdade positiva. Kant (1974, p. 59; tr. por., 2003, p. 113), a partir da compreensão do homem como sujeito e em termos da causalidade materialmente incondicionada, expressa-a do seguinte modo: “Mas aquela independência [de toda matéria da lei] é liberdade sentido negativo, porém esta legislação da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido positivo. Portanto a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade”. A partir de outras bases metafísicas, porém, ainda subjetivamente, esta positividade da liberdade é apreendida humanisticamente enquanto a condição humana de ter que realizar o projeto que ele mesmo é mediante o engajamento com toda a humanidade, implicando-se moralmente com as relatividades do mundo e da história de seu tempo, na medida em que as livres escolhas e ações do homem em particular englobam um conjunto de relações com as coisas e demais homens.

metafísica a raiz de todo saber, para usar uma antiga imagem, mas mediante este questionamento também ela enraíza a si mesma no todo, na unidade de todas as coisas. Interpelar a totalidade e cada coisa com esta questão, porém, desde o horizonte esquecido do tempo – projeto originário de *Sein und Zeit*, mesmo que não logrado – é perguntar pelo solo em que se fincam estas raízes. Solo é fundamento. Então, trata-se da questão fundamental, porém, já não mais entendendo-o como a totalidade, mas sim como o dar-se do fundamento a partir dele mesmo e, nisto, da doação do ser em seu mistério, desde o seu profundo “dinamismo” propiciador histórico. Portanto, como tal, é aquela que se vira para o acontecimento pelo qual o ente, em cada época, ilumina-se em determinada configuração. Se neste fundamento deve se assentar o homem para aparecer como ser-livre e liberador do seu mundo histórico, o acontecer deste fundamento é âmbito originário da investigação da questão da liberdade. É o no livre do fundamento, em seu poder liberador, então, na profundidade oculta do solo, que a essência da liberdade deve ser buscada, mesmo que este apareça desertificado na época do domínio planetário da técnica. Ao fundamento, pensado como o dar-se do ser enquanto favorecimento da totalidade e apoio do homem e mundo históricos, deve pertencer a questão da liberdade humana. E questioná-la nesta dimensão do fundamental, enquanto aquela experiência que transforma o homem por inteiro e de liberação histórica mais profunda do ser do humano, mostra-se como concreta possibilidade de elaboração da verdade do ser e de nela assentar a existência humana.

117

Com isto, porém, voltamos à outrora vinculação entre a questão da liberdade humana com a questão fundamental. No entanto, a vinculação da possibilidade de revelação do ente no seu todo com a liberação do mais próprio da existência humana tem algo mais, que é expresso nos seguintes termos: “A liberdade não é nada particular entre outras coisas, ela não se encontra alinhavada entre outras coisas, mas é *pré-ordenada e impera precisamente sobre o todo do ente*. Mas se a liberdade tem de ser buscada como fundamento de possibilidade do ser-aí, então, *ela mesma é em sua essência mais originária que o homem*. O homem não é senão o administrador da liberdade”. (HEIDEGGER, p. 134-35; tr. por., p. 162-163) Mais primitiva que o homem, é a liberdade que se doa como a possibilidade do homem e, isto numa profundidade tal e de modo tão decisivo, que ele não toca o núcleo mais íntimo da estrutura do ser homem se não deixa ser favorecido pelo livre apoio do fundamento. Mas também é e a partir desta antigüíssima liberdade, do livre apoio que todos os entes são liberados, num jogo infindo e riquíssimo entre unidade ou identidade (do fundamento, do ser) e multiplicidades, pluralidades (dos entes), numa profusão de liberalidade. A finitude humana, na realização temporal da possibilidade mais própria da existência, bem como por meio das vicissitudes manifestas ao longo da história de cada homem e de toda humanidade em certa época, apenas tange a profundidade deste solo e, ademais, nutre-se de pequena monta de sua seiva. Porém, é mediante o homem, na medida em que ele se dá ao apoio e empenha na fundação deste apoio – digamos, crava as raízes de sua existência neste solo -, que a liberdade

aparece desde sua fonte arcaica. Assim, jogando o jogo misterioso da liberalidade do fundamento, o homem torna-se o que é em suas raízes: o lugar de revelação da liberdade como tal, pois é o ponto de passagem do ser para o ente no seu todo. Aquele algo a mais, portanto, é que a liberdade atravessa o modo de ser do homem, desde o fundamento do ente na totalidade. Deste modo, ele não é somente o único ente capaz da liberdade e experimentá-la desde as origens. Ele também o é enquanto o existente pelo qual, na estrutura do fundamental do seu modo de ser, todos os demais entes se fazem “livres”. Na duplicidade deste sentido, o homem é *Da-sein*, modo de ser que insiste aí, na fundação do fundamento, tornando-se o espaço para que o último possa se manifestar em sua temporalidade histórica.

Em síntese, grosso modo, mediante a existência humana, por ser essencialmente livre, faz-se visível a entidade no seu todo e a diferença de cada ente em particular. Deste modo, ela é essencialmente descobridora. Nela, desvela-se o fundo – a aberta iluminadora do ser – que faz aparecer cada ente. De igual modo, também os elementos particulares de cada ente se revelam, no fundo ek-sistencial que os sustenta, intrincados a partir do nexos estabelecido entre o sentido unificador e os significados ônticos específicos e secundários. A pergunta pela liberdade, se conduzida de modo radical, portanto, é a questão do sentido (da verdade) do ser, mas também do fundamento da existência humana, na medida em que é, de igual modo, tematização do que cunha o ser humano desde a raiz: a possibilidade de *deixar-ser* tudo manifestar-se em unidade da identidade e na ruptura da diferença. De modo mais breve, a liberdade humana é a da condição originária de possibilidade do desvelamento (*Entborgenheit*) do ente em particular a partir do todo. Deste modo, se a verdade tem a ver com o trazer o ente à tona no que e como é, a questão da liberdade necessariamente se liga essencialmente, desde as finitas experiências da humanidade com o fundamento, com a questão da verdade.

Nisto se faz patente que a liberdade é deslocada para a propriedade da existência humana. Um movimento que já estava explícito em *Sein und Zeit*, a partir do momento que a liberdade é conduzida para a abertura (*Erschlossenheit*) da existência, sobremaneira, ao descrever fenomenologicamente o existencial da descoberta (*Entdeckenheit*). Neste existencial, considera-se tanto a possibilidade do *Dasein* descobrir quanto a de velar, (HEIDEGGER, 2006a, p. 219-222) de ser próprio e impróprio na realização da possibilidade de permitir tudo vigor livremente. É que o *Dasein* existe, ao mesmo tempo, na possibilidade de liberar e não liberar a si mesmo; a existência se perfaz, pois, própria e imprópria. Por isto, é capaz de deixar encoberto tanto a si mesmo para si, quanto os modos de ser dos demais entes. Assim, é que o homem, desde a estrutura fundamental de seu ser, vigora tanto na verdade quanto na não-verdade, pois seu existir é originariamente descobridor e velador. Todavia, nesta recondução da verdade ao caráter (des)cobridor da abertura da existência, o fenômeno da liberdade permanece não tematizado explicitamente em sua proveniência misteriosa, em seu acontecimento propiciador da história, mesmo que em *Sein und Zeit* claramente se leva a cabo a ideia que a facticidade do ser-no-mundo é tarefa de constante liberação, na medida em que tem que permanentemente

revelar a si para si mesmo, a si com os outros, o mundo em múltiplas camadas (da ocupação cotidiana, da convivência e de significação de tudo isto a partir de próprias e históricas possibilidades existenciais), bem como os entes que nele se encontram a partir de uma compreensão originária do tempo e historicidade da existência humana. Neste ponto do caminho em que se elabora a questão do sentido da verdade do ser, ainda não se pensou que o solo de todas as descobertas humanas é o que se oculta, justamente para que o ser-livre do homem apareça em poder descobridor, como jogo da liberalidade do deixar-ser. Por meio deste jogo, também a verdade se dissimula e sua existência histórica é errância. Não obstante este limite, a verdade da liberdade deve ser pensada em conexão com a ideia fundamental que a existência se perfaz descobrindo a si mesma e, ao mesmo tempo, os entes que se encontram no mundo circundante. Liberdade é, pois, primeiramente, desvelamento enquanto estrutura ontológico-fundamental da existência. E se há deturpação neste desvelamento, transformando-o num velar, este é ainda um descobrimento, claro, desvigorado de sua plena potencialidade. E isto porque a existência se mostra, na maioria das vezes, no modo de um desfalecimento da perfectibilidade da sua possibilidade mais própria. Nesta condição cotidiana, a liberdade parece exclusivamente promover a manifestação, evidenciar que elimina toda sombra. Aparece, nas maneiras mais defasadas e corriqueiras de concebê-la, como um feito do homem que, ao conduzir autenticamente a sua existência, arranca-a das trevas das prisões cotidianas, como se *originariamente* tanto a propriedade da existência se determinasse a partir da autenticidade das suas escolhas subjetivo-particulares quanto a essência da liberdade pertencesse ao (lúcido) poder e querer do sujeito humano.

119

Mas a liberdade humana não é só iluminada, luminosa, iluminante e, enquanto situada na clareira da abertura transcendental da existência, não é tão somente um poder-ser que desvela ao deixar cada ente emergir na sua verdade. A liberdade possui suas sombras, escuridões, pois é também um poder velar que inscreve no *ek-sistir* o caráter de não-ser-verdadeiro (o não-ser-descobridor), na medida em que os homens revelam a si mesmos e os outros como se fossem entes já dados dentro do mundo e, então, como se a liberdade não fosse uma tarefa essencial da sua existência, isto é, não tivessem que liberarem o seu ser-livre. Ocultam os homens a si mesmos o sentido de sua facticidade e finitude quando eles corriqueiramente se comportam com a temporalidade da própria singularização como se o tempo fosse uma sucessão de momentos e, apesar de fugazes, ainda contabilizáveis; ou quando a vivem como uma subjetiva-particularista vivência interna. As sombras também imperam no mundo erigido mediante as plurais modalidades humanas de ser-descobridor (entre elas, a produção e a criação, a ação, o pensar e a teoria), no qual, em nome de clareza da objetividade necessária aos processos técnicos, nada mais é revelado para além ou aquém do que é dado à mão no operar e calcular. De igual modo, existem na não-verdade, quando os homens lidam apenas com o verdadeiro e somente se ocupam em liberá-lo em todo fazer e não fazer e, consoante ao este comportamento

cotidianamente privilegiado, também se ocupam da verdade como se fosse apenas um conceito, uma equivalência entre a realidade e o que dela se diz. Porém, em tudo isto e muito mais, a existência é descobridora, claro, desde concreto deixar-ser em cujo sentido de realização cada ente não vem à luz própria ou originariamente, mas como aquilo que *não* é: o deixar-ser rouba, na maioria das vezes, a verdade do que mediante ele é descoberto. Assim, é inerente ao poder iluminar pertencente à facticidade humana a possibilidade de sombrear, mascarar e dissimular. Por isto, o homem descobre a si, o seu mundo e as coisas nele enredadas a partir de sentidos deturpados e significados defasados que, de descobertas em descobertas, tecem as peripécias da história, sedimentando densas camadas de sentido sobre a manifestação do ente no seu ser.

Desta condição de ser-na-não-verdade, do não-ser propriamente e, por isto, da presença de um essencial poder encobrir na liberdade humana já se sabia em *Sein und Zeit*, embora ainda ali não se tenha ainda pleno saber do significado deste não-ser, que aliás faz parte da longa história da *ἀλήθεια*, *alétheia*. (HEIDEGGER, 1997, p. 109) Nesta obra, pois, é categoricamente afirmado: “‘O *Dasein* é e está na verdade’ também inclui, de modo igualmente originário, que o ‘*Dasein* é e está na não-verdade’”. (HEIDEGGER, 2006a, p. 222; tr. por., p. 290) A existência, em sua raiz mais íntima, é encobrimento do desvelamento. Se um ocultar está na raiz das descobertas humanas ou, como será acentuado na conferência de 1930, se “justamente na medida em que o deixar-ser sempre deixa o ente a que se refere em cada comportamento individual e, com isto, o desoculta, ele encobre o ente na totalidade”, (HEIDEGGER, 2004g, p. 193; tr. por., p. 205) faz-se evidente que a essência da verdade mesma reside na ocultação. A essência da verdade é a não-verdade; formulação negativa que se impôs cada vez mais no pensamento de Heidegger, de tal modo que, sem a negação deste “não” fica bloqueada a integral elaboração da fenomenologia da liberdade a partir do pensamento tardio de Heidegger, certamente porque este “não” é aceno de “algo” extraordinário e extremamente originário na vigência histórica do ser. Como, então, entender esta formulação negativa? Uma resposta para esta pergunta é possível caso não se queira eliminar negatividade, entendendo que a não-verdade ocorreria ao lado da verdade, sendo assim possível preveni-la ou remediá-la. Ao contrário, ela não é meramente uma mera privação ou deformação da verdade. Deste modo, este “não” não resulta de um limite do conhecimento, nem dos limites e deficiências do agir e da moralidade, como se estivesse no arbítrio humano tanto deixar-ser e não-deixar-ser. Em deixando ser, essencialmente, o homem também permite que o ente na sua totalidade se encubra e isto de modo essencial e inevitável. No momento, porém, é dado apenas ressaltar que na formulação negativa revela-se uma ambiguidade. De um lado, o “não” da não-verdade aponta para um modo de abertura da existência humana, que impede o homem a realizar a estrutura do fundamental do seu ser como o aí em que todos os demais entes se fazem “livres”. Nesta direção, a abertura é um fechamento e encobrimento da facticidade do homem para ele mesmo e, inevitavelmente, a tônica da história será a errância. Por outro lado, o não-ser é modo

originário de vigência, a presença de uma ausência, assim, o “não” indica, em vez de aniquilação, o voltar-se ou guinada para o cerne da abertura daquilo que se desvela na totalidade: não-ser é a *vigência* do “não”, do nada como retraimento. Aponta, assim, para o mistério do ser. Neste sentido, se há um fechamento, este possui o sentido de conceder-se do fundamento enquanto propiciação velada de uma clareira protetora para todos os entes; ao mesmo tempo, é o recolher-se do homem na irradiação da claridade da verdade do ser que, o aberto do escuro, do abscôndito. Se assim for, a tonalidade será outra, a do encanto com o oculto ou com o ardor da claridade. Mediante o arrebatamento deste fascínio, não-ser significa o abrir-se da existência atravessada, por inteiro, por um mistério esquecido, porque fundamentada no apoio da ocultação. (HEIDEGGER, 2003c, p. 33; 2004g, p. 194)

No fenômeno da verdade, então, há um jogo de desvelar e encobrir. Se o último é o cerne do primeiro, o mistério não pensado e experimentado em toda a história da *álhqeia*, vigora um nada no seio do desvelamento, mas porque a verdade mesma tende a se recolher como o fundamento libérrimo que tudo suporta e, assim vigorando, deixa que tudo se ilumine, venha a ser. Em especial, o homem como ser-livre. De outro modo, “a verdade significa o ocultar iluminador (*lichtendes Bergen*) enquanto traço fundamental do ser (*Seyn*)”. (HEIDEGGER, 2004g, p. 201; tr. por., p.213)⁸ Então, fundamentalmente, as sombras e escuridões que persistem em todo humano deixar-ser, se compreendidas desde o cerne do acontecimento histórico da vigência do ser, depende do modo mesmo como a verdade, na sua liberdade, doa-se como ocultamento e proteção. Na liberdade que toca ao humano, cabe-lhe tão somente cuidar deste velamento e, neste cuidado, iluminá-lo, deixando-o aparecer como tal. Na guinada da reviravolta para o fundamento da própria liberdade, o homem realiza sua estrutura profunda, e também deixa o mistério, em todas as suas obras e feitos, ser o revelação de sua ocultação.

A liberdade humana, portanto, não pode escapar ao imperativo daquele “não”, do nada que se instaura com a ocultação da verdade do ser. O velamento é a questão central, também da liberdade. Todavia, de um modo tal que o velamento não impede a liberação da liberdade, mas é nele que o desvelamento haure a sua possibilidade mais íntima. Descobrir, deixar o ente aparecer no sentido que lhe é próprio, é também ocultar o solo de aparecimento de sua verdade ôntica. Deste modo, paradoxalmente, é na intimidade da verdade do ser, a ocultação, que a questão da liberdade humana encontra seu originário âmbito de elaboração e demonstração de sua essência como poder manifestar, isto é, como “deixar-ser ek-sistente que

⁸ Note-se que na frase citada, o termo traduzido por velamento não é o usual substantivo *Verbergung*, mas *Bergen*. Assim, o traço essencial da verdade do ser é revelar-se na iluminação de um abrigo. Trata-se, com efeito, de um velar, porém o termo *Bergen* indica, com muita força, que velar possui o sentido de cuidar, proteger e amparar, abrigar e pôr a salvo. Por isto, Heidegger (2013, p. 19) anota a respeito da verdade: “*Wahrheit é Wahr-heit*”. Nesta formulação *Wahr-* não é somente o verdadeiro, mas também aquilo que é tomado com cuidado, defendido e salvaguardado na sua essência. Com efeito, nisto o pensador sublinha a íntima proximidade entre seguintes termos alemães: o adjetivo *wahr* (o verdadeiro, o verídico), o substantivo *Wahrheit* (verdade) e o verbo *wahren* (cuidar, defender, salvaguardar).

desencobre o ente". (HEIDEGGER, 2004g, p. 192; tr. por., p.204) Pois deixar ser manifesto não é tornar amplamente acessível, isto é, devolver o ente à posse da compreensibilidade sem reservas, a uma suposta e trivial evidência, mas que é senão o resultado de uma ingênua clarificação ou de uma cega simplificação que só o dispõe como algo acionável; não é entregar às obviedades de um saber que pretensamente tudo dá por objetivo e certo. Mas é preservar a verdade do ente e abrigá-la contra estas correntes distorções. Nesta direção, é devolver cada coisa para mistério de sua verdade, restituindo-a à sua proveniência. Nisto residiria a verdade da liberdade humana que, pensada a partir da doação da origem, é a liberdade do ser que se instaura, libérrima e liberalíssima, justamente com a ocultação da sua verdade. A verdade da liberdade (humana) é a liberdade da verdade (do ser), poder-se-ia resumir o problema central de onde colocar o âmbito adequado de elaboração da questão da liberdade. Eis porque o aparente paradoxo entre revelar e esconder poderá ser resolvido não pela sua eliminação, mas mantendo-o na força de seus contrastes, como neste trecho da conferência *Die Frage nach der Technik* (1953):

A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade. Todo descobrimento pertence a um abrigar e esconder. Ora, que a liberdade é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se descobre. Todo descobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. A liberdade do livre não está na licença do arbitrário nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda verdade e faz aparecer o véu que vela. A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho. (HEIDEGGER, 2004a, p. 29; tr. por., p. 28)

O descobrimento encaminha, sempre mais, para o encobrimento, para que a liberdade seja abrigada na sua essência. Oculta-se para que esta essência vigore como o livre que libera cada ente no seu em seu ser e o instaurar do todo em que a liberdade humana se enraíza. Tentando dizer acontecimento da essência partir deste mistério, ou seja, desde o ocultamento abrigador como o núcleo da vigência da verdade, forçamos as possibilidades de expressão com a seguinte formulação: a verdade da liberdade é a liberdade da verdade. Importante realçar que o núcleo da formulação é o verbo ser, a partícula "é". Pois ela nomeia a intimidade da copertinência e mútua interdependência entre o primeiro e o segundo modos de vigência que ela liga. A liberdade da verdade, o segundo modo, fende a existência humana, já que ela se doa como o salto da ferida originária. A verdade da liberdade, enquanto a experiência de concretização do ser-livre do homem, é o cravar da existência neste solo fendido da existência humana. O caminho para o alto, do levante do homem como existência transcendental, e o caminho para baixo, o salto do ser para dentro do seu fosso abissal são um único acontecimento e a criação do mesmo solo.

2. A VERDADE DA LIBERDADE É A LIBERDADE DA VERDADE

2.1. A VERDADE DA LIBERDADE

A verdade da liberdade é a liberdade da verdade. Com isto, não se faz outro que deixar ressoar o sentido fundamental da verdade, tal como se anota no final da *Wahrheitsvortrag* a partir do momento que a *Kehre* se impôs no itinerário do pensamento heideggeriano : “a essência da verdade é a verdade da essência” (*das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens*). Com esta virada, tenta-se superar a tradicional definição de verdade como correção ou adequação, não obstante se busque o fundamento originário desta determinação metafísica da verdade. Antes, como dito, a verdade é compreendida como a vigência de um mistério que perpassa toda abertura da existência humana, a saber, um encobrimento arcaico e fontal do ente na sua totalidade. A conferência move-se na compressão de que esta vigência perdura ocultada, na história dos desdobramentos da ἀλήθεια, no desvelamento; que ela se protege, de um modo ou outro, nos desocultamentos dos levantes do ser no seu todo em qualquer época. (HEIDEGGER, 2013, p. 24) Esta proteção, seja na forma de dissimulações das errâncias ou no abrigo da recusa, é possível em virtude da estreita e íntima conexão entre verdade e liberdade e existência. Esta última noção, pois, entra como interstício, que se constitui como o acontecimento da abertura ou a experiência histórica de ter que manter, nesta abertura, a clareira da origem, sustentando o hiato entre ser e homem como o livre em que dá o desvelamento da essência epocal dos entes. Por isto, a verdade da essência dos entes é, antes, a vigência da verdade do ser, instaurada pela participação do homem neste acontecimento como ser-livre.

Como o elo desta conexão que se protege como o mistério mais enigmático para o pensamento, a existência não é só a manifestação luminosa, nem só o obscurecimento da verdade. Antes, é o “aberto do obscuro” (*Offene des Dunkels*), (HEIDEGGER, 1997, p. 109) o entre do acontecimento de um mistério abissal, que une e deixa vir ao encontro tanto o homem quanto o ser em uma nova ou tão antiga essência ou verdade de ambos, ainda desconhecida. Ela é o entre da intimidade de único acontecimento da verdade, que, todavia, se deixa dizer, na maioria das vezes, a partir de dois polos ou com significado duplo (HEIDEGGER, 1997, p. 117): de um lado, a fala silenciosa da liberação do mistério como o aprofundar e recolher de si mesmo em profundezas abissais; de outro, a fala também silenciosa do elevar-se do modo de ser do homem, enquanto um ente que se encontra junto aos demais entes, liberando para estes um entre manifestativo, prévio e primordial ou, como está em *Sein und Zeit*, de uma abertura descobridora. Na existência, então, a liberdade é tanto liberação do mistério para ser mistério (a verdade do mistério), quanto do homem para ser ele mesmo e, junto a ele, do mundo com os demais entes (a verdade homem), num jogo de íntima copertinência de claro e escuro, iluminação e obscurecimento.

Por razão desta duplicidade essencial, no desvelamento (a *Entborgenheit*) que a existência humana promove, na medida em que esta última é compreendida como ek-sistência transcendental que libera o ente para ser si mesmo, acontece também um profundo ocultamento, a *Verborgenheit*. Por graça da primeira dimensão, o desvelamento, faz-se evidente o privilégio da existência humana, na medida em que, somente nela e por ela, não isto ou aquilo chega à verdade, mas sim nada menos que o ente no seu todo. Sem a abertura da existência humana, então, não aconteceria aquele descobrimento que os gregos já chamaram ἀλήθεια, de tal modo este privilégio guarda em si a possibilidade, presente, passada e futura da história da verdade. De um modo ou outro, deturpando, dissimulando ou protegendo o mistério, o homem ocupa um lugar preponderante na história da verdade em relação aos demais entes. Claro que se trata de uma preponderância que chega a nós, seres humanos, precisamente, ao nosso ser, como uma convocação inexorável e uma tarefa inalienável de tudo guardar no aberto da verdade e nele salvaguardar. Esta é a tarefa própria da liberdade – por não dizer, a sua verdade – a ser cumprida historicamente na construção da morada humana sobre esta terra. (HEIDEGGER, 2004e, p. 143) Tantas vezes, porém, é realizada em modos deficientes.

No âmbito da *Verborgenheit*, porém, como se ressalta na conferência supracitada, reside a possibilidade de algo radical em relação a este privilégio e preponderância, principalmente quando o habitar humano e o construir do mundo humano tem sido a errância de uma afeição de tudo objetivar, assegurar e controlar, (HEIDEGGER, 2006d, p. 158) degradando, desde o cerne, a dignidade humana, que “está em guardar, nesta terra, o descobrimento e, com ele, já, cada vez antes, o encobrimento”. (HEIDEGGER, 2004a, p. 36; tr. por., p. 34) Esta radical possibilidade é a de experimentar o oculto do fundamento de nossa própria existência e, nisso, consumir um saber originário acerca da essência mais originária da verdade. (HEIDEGGER, 2004g, p. 187, 194) Trata-se de uma experiência ainda inusitada para a história do Ocidente, já que essa essência da verdade é o chão ainda não habitado, o solo intacto de nossa ek-sistência e liberdade, por não ter sido ainda sondado pela metafísica. Na verdade, a metafísica deslocou este chão para uma existência centrada em si e fundada por si mesma e abandonou o solo da origem ao seu velamento. Deste modo, o chão está antropologicamente concebido, na medida em que o homem, desde a modernidade, se tem como fundamento, derradeiro e inabalável – de si, de tudo o que é, como também de todas os seus comportamentos e relações com o que é. (HEIDEGGER, 1998, p. 126; 2003b, p. 93, 109, 111-112) A fundação da existência do homem no solo intacto da origem, para dele se erguer como ser-livre, então, pressupõe a já assinalada transformação da essência metafísica do ser humano como *animal rationale*. “Pois a verdade como a clareira para o encobrir-se é o *fundamento* para o ser do homem – algo diverso do que nós mesmos somos e ao que nós, no entanto, pertencemos, ao que precisamos pertencer se quisermos saber originariamente a verdade”. (HEIDEGGER, 1992, p. 2012; tr. por., p. 268)

Os homens chegarão a realizar a verdade da sua liberdade se forem, antes, deslocados para o fundamento de sua existência histórica. Como ek-sistentes, se eles ainda não pertencem a este chão, a história da metafísica é de uma prolongada falta de experiência da clareira, do livre da verdade do ser, em especial, do ocultamento que nela impera. Já não sabemos guardar o encobrimento. Habitualmente, pela razão da inexperiência histórica com este fundamento oculto da existência humana enquanto clareira para o mistério da verdade, também a liberdade humana é concebida antropológico-subjetivamente. Como nos mostrou Kant (1974, p. 59), a liberdade é a condição em que o homem, estabelecida por ele mesmo ao manter a reta ordenação de suas faculdades segundo os diferentes interesses de sua razão, solta-se dos grilhões das representações dos objetos externos e materiais, para vincular-se a uma obrigação, isto é, a uma representação imposta a si de modo autônomo (respeito à lei moral)⁹. Deste modo, no fim, a verdade da liberdade seria obedecer a si mesmo, cuidar e custodiar apenas de si mesmo, o que é garantido pela certeza e asseguuração da própria essência, ao momento que o homem se representa como ente racional e pela razão estabelece as leis de uma vontade livre. E isto é possível desde que a nova liberdade dos modernos é o liberar do homem para se determinar em sua essência, exclusivamente por meio de si, então, sem recorrer a nenhuma determinação ou compreensão prévia da tradição. (HEIDEGGER, 1998, p. 126; 2003b, p. 107, 109) Livre, portanto, é o indivíduo que assume sob si os encargos de ser o sujeito da própria liberdade, exigência experimentada como uma condição imperativa e inalienável. Na perspectiva da história do ser, porém, o homem poderá, de fato, custodiar o seu modo próprio de realizar-se, se toma sob a seus cuidados não apenas os requisitos de sua autonomia, mas primordialmente a tarefa de sustentar o livre da verdade do ser: “enquanto ek-sistente, o homem sustenta o *Da-sein*, na medida que toma a seus ‘cuidados’ o *aí* (*Da*) como clareira do ser”. (HEIDEGGER, 2004h, p. 327; tr. por., p.340) O homem será livre, consoante a verdade de sua estrutura fundamental e liberdade que nela se instaura, se sua ek-sistência for a abertura em que o fundamento é preservado como tal. Ora, *subjectum* possui o significado de fundamento, tanto no sentido etimológico quanto metafísico; segundo a compreensão da modernidade, porém, nomeia a disposição do homem de pôr-se, como o fruto da liberdade para se determinar, como o solo seguro e certo de todo ente. Neste sentido, para a superação desta experiência autofundante do homem na sua liberdade, a obrigação categórica seria que o homem, em seu modo de ser, passasse a vigorar na audiência de uma profunda ocultação da verdade, mediante

⁹ Veja também a esclarecedora nota de Kant (1974, p. 27-8, segunda nota), em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Chamamos atenção que por respeito à lei, Kant utiliza o termo *Achtung*, que possui também o significado de atentar, mas também cuidar e custodiar. Nesta perspectiva desta liberdade, respeito à lei significa que o homem cuida do seu modo próprio de ser enquanto um ente autônomo e que tem o fim em si mesmo. No entanto, este cuidar e custodiar essa possibilidade mais própria de ser, segundo a compreensão moderna, por estar fundada no sujeito, ainda não alcançou a radicalidade da liberdade e o fundamento originário da existência humana, na medida em que ainda não é o *Da-sein* do mistério da verdade.

cordial e obediente correspondência ao fundamento oculto de sua existência. Seria o verdadeiro imperativo, então, que sua existência ressoasse o apelo para outra destinação da história, a convocação de outra liberdade, mesmo que, de início, isto se faça a custo de um abalo desta posição antropocêntrica de fundação da própria existência, um choque no fundamento que até então tem sido tido como inconcusso. Para tanto, o apelo não deverá ser relativo a objetos, ideias, representações, mas sim provir de uma extrema necessidade, nascida da percepção da carência do fundamento da verdade do ser. E se a liberdade humana se vincula com o acolhimento de uma necessidade (*Nötigung*) da qual não se escapa em nossa cotidiana existência, o que Kant (1974, p.126) já assinalava, a virada para esta necessidade, anterior à qualquer regra formal-objetiva e típica de uma essencial indigência, estaria a possibilidade para a outra liberdade e essência humanas, não metafisicamente realizadas.

No sentido desta superação está ordenado o esforço de pensar a essência humana como *ek-sistência* ao reconduzir a essência da liberdade humana para o êxtase (o *ek-*) da abertura, o arroubo transcendental da existência. Assim, por certo, a expressão lapidar da conferência de 30, “A essência da verdade é a liberdade”, (HEIDEGGER, 2004g, p. 186; tr. por., p.198) de modo concentrado, define a verdade da liberdade humana e aponta para o complexo de questões apontadas nos parágrafos precedentes. Se considerado o inteiro desenrolamento da elaboração da questão desta conferência, bem como o desdobramento do pensamento que nela se intenta pela primeira vez, é dado afirmar que se trata de uma afirmação na qual se deve apreender um constante movimento de passagem do desvelamento para o ocultamento, como também do ocultamento para o desvelamento, na unidade de único movimento. Nela se espelha o jogo da liberdade que, em nossos tempos, é passagem contínua, simultânea e recíproca da verdade da liberdade para a liberdade da verdade. No primeiro nível de compreensão deste jogo, aquele em que o desvelamento é colocado em primeiro plano e a liberdade é situado no âmbito da *ek-sistência*, claro, sem perder de vista a necessidade de reconduzi-la ao apoio oculto do fundamento, é paradigmática a seguinte afirmação: “A liberdade em face do que se manifesta no interior do aberto deixa que cada ente seja o ente que ele é. A liberdade revela-se, então, como o que deixa-ser (*Sein-lassen*) o ente”. (HEIDEGGER, 2004g, p. 188; tr. por., p. 200) Por sua vez, no segundo plano, que coloca a orientação da passagem no ocultamento da verdade e devolve a liberdade para o fundamento, sem esquecer que este precisa ser sustentado pelo *deixa-ser* da *ek-sistência* transcendental, poderia ser, entre outras, a seguinte: “O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, vale o contrário: a liberdade, o *Da-sein* *ek-sistente* e desvelador, possui o homem; e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente na totalidade e enquanto tal, que fundamenta e distingue toda a história”. (HEIDEGGER, 2004g, p. 190; tr. por., 202) Segundo esta última direção, então, o desvelamento, a ἀλήθεια, não é feito do homem nem produto da sua liberdade *ek-sistencial*. Ao contrário, na ἀλήθεια,

enquanto clareira oculta da verdade do ser, encontra-se fundada a essência do homem. Portanto, da sua luz depende o exercício apofântico do λόγος (HEIDEGGER, 2013, p. 27, 33) que, desde os primórdios da metafísica, inscreve-se na definição do ser humano, determinando-o como sendo o único ente que libera o seu mundo em formas múltiplas de discursá-lo. Então, a verdade da sua liberdade, em seu poder de deixar-ser, é apenas o reflexo e a sombra da luz da liberdade que inaugura os desvelamentos da totalidade do ente ao longo das épocas.

Ora, se a liberdade é tão originária, a tal ponto de tomar o homem por inteiro, no *Da-sein* ou na sua estrutura profunda e fundamental e responsabilizá-lo por sustentar os diversos modos de levantes epocais do ente no seu todo, a quem pertence propriamente esta liberdade? A resposta é: ao ocultar do ocultamento, ao aprofundar do fundamento que se oculta. É que, ao se retirar, o fundamento deixa o homem ser. Em que medida? Enquanto cria o “nada” e, com isto, deixa eclodir a “condição de possibilidade” do modo de ser do homem enquanto ek-sistência: o livre da aberta. Ao dar sustentação tempo-espacial a esta aberta, na ek-sistência do homem age na sua finita liberdade. De outro modo, o livre da aberta possibilita-o a realizar-se como ser-livre. Contudo, por a abertura se dar como uma luz oculta, leve e liberadora, (HEIDEGGER, 2007b, p. 80-81) a proveniência desta possibilidade provém da aberta (*Offenheit*), é ela mesma, a qual Heidegger nomeia clareira para o ocultar-se (*Lichtung für das Sichverbergen*) de modo exaustivo nos *Beiträge zur Philosophie*. Deste modo, a clareira se manifesta como este livre iluminador e liberador, porque nela acontece o mistério da verdade, isto é, conquanto o ser, como origem e fundamento, vigore no abismar de um abismo. Por isto, a clareira do ser mesmo se mostra como o “fundamento” do fundamento. (HEIDEGGER, 1997, p. 101) Na verdade, aquela estrutura fundamental do homem, o *Da-sein*, está assentada na ocultação que resguarda o mistério. É este o fundamento primordial. No sentido primeiro, então, o fundamento não é a transcendência da ek-sistência, pela qual o *Da-sein* erige o mundo e toma chão e apoio no ente desvelado como tal¹⁰, mas sim o

¹⁰ Heidegger (2004f, p. 165-70), em *Wom Wesen des Grundes*, mostra que a liberdade tem a ver com fundar. Contudo, no sentido de transcendência, realiza-se apenas um entre os sentidos de fundamento proporcionado pela liberdade, aquele que funda a verdade ôntica (o desvelamento dos entes no comportamento para com eles). Propriamente nessa direção movem-se as tentativas de fundar a noção da verdade como adequação na história da metafísica. Em consonância e em unidade com o fundar transcendental-ekstático ao modo de projeção do mundo (*Begründen*), o *Dasein* assume sua liberdade em fundando em dois outros sentidos, os quais conjuntamente permitem a compreensão do ser dos entes, mas não constituem um comportamento para com eles. São esses dois outros modos de fundar: (1) o erigir, instituir (*Stiften*), o principal entre os três e (2) tomar-chão (*Boden-nehmen*), apoiar-se ou assentar-se. O primeiro desses dois, tal como descrito em *Sein und Zeit*, é justamente aquele retornar do *Dasein* à sua possibilidade mais própria e querê-la vigorosamente por mor de si mesmo. Isso significa que o fundar como erigir não é outra coisa que o projeto do *Dasein*, experimentado na propriedade do ser em função de si. Contudo, enquanto possibilitador da transcendência, esse modo de fundar significa retraindo-se diante do ente que não possui o modo de ser do *Dasein*, tensionando-se para si, para desvelar o todo do ente como o horizonte de projeção do mundo. Assim, em assumindo a si mesmo, está se referenciando ao todo, instituindo-o como o lugar de ereção do mundo concernente à sua possibilidade de ser. No projeto de mundo, porém, o ente como tal permaneceria velado, caso o *Dasein* não se assentasse nele, não fizesse dele o chão firme de sua existência. Como se dá isso? Em se projetando e abrindo o todo do mundo,

acontecimento pelo qual o desvelado como tal vem à tona: o acontecimento da verdade do ser como abismo (*Abgrund*). Por esta razão, a essência originária do fundamento (*Urgrund*) é o modo do ser se ausentar, de tal modo que o fundar do fundamento é uma forma deste último se subtrair e se retirar, ocultando-se nas profundezas da origem e dando a falsa aparência que o fundamento seja uma total falta de fundamentação (*Ungrund*). (HEIDEGGER, 2003c, p. 379-380) Porém, *Abgrund*, fundamento abissal, nomeia o modo originário de vigorar do fundamento, propiciar o fundo que, ao modo da retração da origem, deixa ser. Neste modo, o fundamento não tem a liberdade, mas é a liberdade em seu acontecimento mais misterioso em total poder liberador e gerador da história. Como tal, indica a criação de um fundo sem fundo, que faz recuar e revirar o chão mesmo da existência, impele o ek-sistir a lançar-se para dentro da fissura criada pela subtração abissal do fundamento, atraindo-a com a força de uma indigência para ali enraizar a finita liberdade dos homens históricos.

Por conseguinte, o recuar e ocultar-se do fundamento nada tira, no sentido negativo; não gera mera carência como falta. Se é privação, esta é no sentido de precisão, de uma necessidade que constringe e vincula o homem com o acontecimento que lhe concede a sua essência. Assim, ao contrário de uma privação que impede ter posse de algo ou si, o ocultar-se e a recusa libera o homem para se apropriar do seu fundamento enquanto *Da-sein*: insistência em ser a abertura tempo-espacial, a transcendência ek-stática, em que o ser pode se mostrar em seu oculto desvelamento. Deste modo, convoca o homem a assumir o “lugar” onde se guarda e protege o mistério do ser, que ao retrair, deixa tudo ser. Mas o faz ao solicitar ao homem que seu modo de ser seja o conceder-se ao fundamento abissal e, ao mesmo tempo, cedência de um espaço e tempo para que o ente possa se manifestar naquilo que verdadeiramente é. Solicita-se ao homem que insista em fazer de sua existência um âmbito histórico de salvaguarda. Assim, por ser abrigo que doa ao homem a possibilidade de perfazer-se como abertura ou trans-cendência que protege a verdade do ente, cada um e no seu todo, a este fundamento abissal pertence, de

ele se dispõe no ente como tal, tornando-se susceptível a ele. A totalidade do ente toca-o mediante esse projetar-se, que ultrapassa aquele. Por isso, tal projeto é afetivamente afinado ou entonado pelo ente em si mesmo. Assim, o *Dasein* pode transcender-se, se deixa ser tomado plenamente pelo ente como tal – aqui, descreve-se uma absorção (*Eigenomenheit*), um ser tomado pelo ente como tal, ao ponto de nele encontrar fundamento. Daí surge a possibilidade do *Dasein* ser um ente em meio aos entes, sem que seja um dos entes intramundanos, justamente em virtude de ter erigido e assentado sua transcendência na totalidade do ente. O mundo, que daí decorre e se extravasa, pode ser a fundamentação para a descoberta dos entes, somente enquanto o *Dasein* se *autofunda* como esse ente em meio ao ente nos dois últimos modos descritos. Na unidade dos três modos de fundar, o *Dasein* é livre. Porém, ao final da conferência, é asseverado em relação àquele primeiro sentido de fundar situado na ek-sistência transcendental: “O fundamento que, transcendendo, emerge remonta à própria liberdade, e essa, *como origem*, se transforma ela mesma em ‘fundamento’. A liberdade é a razão do fundamento (o fundamento do fundamento). [...] Enquanto este fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento, *Ab-grund*) do ser-aí”. (HEIDEGGER, 2004f, p. 174; tr. por., 187) Já no horizonte ek-stático transcendental, portanto, a liberdade inaugura o fundamento; é o acontecimento pelo qual este pode fundar. E nada a antecede. Deste modo, a liberdade é doação de fundo, de chão, simplesmente por doar. Donde provém esta doação enquanto puro acontecimento da liberalidade? Esta, porém, é a questão da verdade do ser, que a conferência apenas prepara.

modo primordial, a liberdade. (HEIDEGGER, 2013, p. 27) Em *Besinnung* (1938/39), Heidegger (1997, p. 109; tr. por., p. 102) esclarece com a gramática do pensamento da história do ser: “A clareira da abertura ardente é a clareira do ser (*Seyn*), que silencia de maneira a-bissal a indigência do fundamento e se apropria em meio ao acontecimento da fundação do dizer com respeito à necessidade, uma necessidade que deixa emergir a liberdade como história no sentido de luta entre decisões essenciais”. Aqui, no ato ou disposição humana de pôr a sua abertura descobridora como fundo para o abismo, no palco da histórica, está o acontecimento da doação da origem que, se acolhida, passa a imperar como a necessidade que vincula e cria, em cada época, a condição de possibilidade da liberdade humana.

Ao fundamento abissal, então, o homem, se quiser conquistar a sua liberdade, deve se entregar ou suportá-lo com a própria existência. Assim, “a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal”, diz-se de modo suscito na *Wahrheitsvortrag*. Ou também: “a ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal”. (HEIDEGGER, 2004g, p. 189; tr. por., p.201) Deste modo, a existência não é somente ek-sistência. Ela é também e ao mesmo tempo in-sistência, (HEIDEGGER, 2004g, p. 193) justamente para poder enraizar-se no seu fundamento, cravar a existência no solo fendido pela ferida abissal. Porém, assim o homem é *kehrig*, isto é, girado, virado e revirado desde o mais íntimo de sua ek-sistência para o fundamento oculto, porque chamado de volta para o centro do movimento de recolhimento do abismo (HEIDEGGER, 2003c, p. 407) e decisões fundamentais da história. Nisto, o homem não é mais *sub-jectum*, fundamento inconcusso. Todavia, é fundado na liberdade da verdade, favorecido com finita possibilidade de ser-livre - acontecimento pelo qual pode dar-se a outro princípio da história do Ocidente e alavancado outro início da história da ἀλήθεια.

Por conseguinte, considerada desde a estrutura profunda e fundamental do homem, a verdade da liberdade é o deixar-ser (*Sein-lassen*). Considerada a partir do fundamento abissal, também o é, porém, a partir de um acontecimento oculto que toma o homem como o dom de uma diretiva histórica, como o iluminar da luz que se oculta, convocando-o a insistir no seu modo mais próprio de ser, a saber, deixar tudo vigorar na origem generosa e retraída. Nesta última dimensão, a liberdade humana se revira, como ek-sistência insistente, na liberdade da verdade como que no retorno à pura vigência da liberalidade – plano fundamental onde o pensar e o agir não se referem a objetos, não são nada além que a ação de doação e recepção e, na unidade de ambos, *Seyn-lassen*, na ambiguidade entre genitivo objetivo e subjetivo não possível de ser extirpada. Para a liberdade dos homens, isto é fundar em vista do mistério que tudo pré-funda, o que pressupõe a decisão de dispor-se por uma desconhecida, imprevisível experiência de transformação do modo como a humanidade histórica consumou sua essência e, assim, como atualmente e há muito tempo deixa o ente ser e, certamente, desleixa de sua verdade. É bem provável que ainda estamos acostumados a liberar o ente, porém, mantendo-o preso na teia de nossas representações, incorporando-o em cadeias de dispositivos acessíveis aos

mecanismos de exploração, processamentos ilimitados e o domínio global da produção em massa. Então, é uma questão *preliminar* da verdade de nossa atual liberdade, se, no mundo dos processos técnicos e mediante os comportamentos científicos e pragmáticos, o ente é liberado como e o que ele é. Por esta razão, até o momento, podem ser tomadas como conclusivas as seguintes palavras da obra *Besinnung*:

O deixar-ser do ente como e o que ele é. Acha-se que se alcança algo assim da forma mais pura possível por meio da indiferença, do não fazer nada para tanto e do não retirar nada daí. Mas o deixar-ser pressupõe inversamente a insistência mais elevada na verdade da essência do ser (*Sein*). Insistência como persistência íntima na fundação da verdade do ser (*Sein*), para cuja fundação o homem é indicado quanto mais essencialmente sua essência é arrancada da animalidade e da espiritualidade. (HEIDEGGER, 1997, p. 103; tr. por., p. 99)

Como o homem reafirma sua liberdade e realiza o deixar-ser desde a essência do ser enquanto fundamento do fundamento, então, desde a primitiva, abissal e inesgotável liberalidade da verdade?

2.2 A LIBERDADE DA VERDADE. A LIBERDADE INAUGURAL

Acima, no primeiro momento, a liberdade, enquanto deixar-ser (*Sein-lassen*), apareceu como a essência da verdade. Essência é o dinamismo e acontecimento de vigorar. Neste sentido, a verdade é o vigorar de uma aberta que deixa o ente no seu todo mostrar-se, cada vez, naquilo que ele é. A aberta do ser, então, deve ser entendida ontologicamente como livre que concede a cada ente fazer-se e manter-se patente. Assim, a verdade libera para que o ente seja; a verdade, enquanto vigência de uma aberta, é libertadora, porque entrega o ente a ele mesmo. No seio da abertura desta aberta, no cerne da liberdade deste livre infinitesimal, encontra-se o homem, de tal modo que por meio dela também ele é entregue a si mesmo. Porém, ele o é de um modo especial, à medida que a verdade, por meio da aberta, responsabiliza-o por manter vigorosa esta liberação da liberdade, vinculando-o com esta manifestação do ente no seu todo. Então, do ponto de vista da essência do homem, no movimento de sua transcendência, isto é, atentando apenas para a estrutura fundamental do ser-homem e compreendendo-a como uma singular tarefa da liberdade, a verdade é expor-se ao ente e favorecer que tudo seja patente. Numa só palavra: ek-sistente. Já nesta dimensão, na face manifesta da verdade, a liberdade é, para o homem, o empenho insistente de transcender e continuamente se constituir como renovada abertura a partir da verdade; é o seu exclusivo inter-esse. Para uma visualização mais concreta desta condição do homem como tarefa de ter que ek-sistir na verdade, de sustentar um “entre” – sempre histórico, por sinal – em que todos os entes se manifestam, eis um exemplo:

Tomemos um exemplo da coragem. Coragem não é coisa que você adquire como objeto já existente diante de você. A coragem é uma abertura, um modo de ser no qual você tomando todo o seu ser deve entrar. Mas esse entrar não é um entrar no 'espaço' já existente. É uma abrir-se e manter-se renovando-se sempre de novo nessa abertura. Aqui surge a estrutura que poderíamos concretizar como contínua auto-assumpção, renovação contínua, na qual cada passo que você dá deve reassumir todo o seu ser passado e se expor de novo à abertura da coragem que se tornando cada vez mais nítida, que vai se desvelando no que ela é; e ao se revelar exige por sua vez o engajamento renovado e potenciado. É o transcender-se a si mesmo, a auto-superação. É nesse movimento dinâmico que vai se constituindo cada vez mais plástica e nitidamente o eu-coragem ou eu corajoso e esse eu-corajoso é uma espécie de ocular que me faz ver ao meu redor todo um mundo de valores de coragem. (HARADA, 1970, p. 30)

Em síntese, é em função de seu caráter descobridor que a verdade *é* (vige como) liberdade. Em consonância a esta dimensão reveladora, a humana liberdade vigora como decisão de sustentar a ek-sistência como a abertura que se expõe ao ente, aliás, como cuidado e favorecimento de seu desvelamento. Não ao modo de um poder de controle planetário. Contudo, pouco a pouco, à medida que se acentuou que a verdade pertence ao ser mesmo e o não-desvelamento se tornou o caráter diretivo do acontecimento da verdade, o dar-se liberador da verdade se mostrou como o fundamento que se recusa abissalmente. Neste sentido, a abertura *primordial* já não é a temporalidade-espacialidade que se desdobra e consoma o modo de ser (*-sein*) do homem como o *Da-* do mistério do ser em seu recolhimento e, concomitante, o "ai" que suporta a manifestação de todos os entes. A liberdade não se dá unicamente enquanto estrutura fundamental do ser-homem, mas, sobretudo, enquanto o acontecimento fundamental desta estrutura, pensada desde uma doação primigênia, tão antiga quanto a história da humanidade. Este acontecimento é mais imperioso que a constante renovação da abertura da ek-sistência. Deste modo, a abertura iluminadora deste oculto acontecimento, a verdade do ser, é prévia a este fundamento ek-sistencial; é o 'fundamento' deste fundamento, melhor, o sem-fundo do fundamento abissal. Neste, toma chão o abrir-se histórico e singular do humano.

Portanto, a liberdade pertence ao dar-se retirante do ser, vigora neste e a partir deste acontecimento, pelo qual a verdade em seu caráter desvelante é protegida e guardada. Se a aberta também pertence ao ser em seu mistério, a liberdade precisa ser colhida desde a vigência de sua verdade, para a qual é essencial o recolhimento, as despedidas, o soltar-se, em síntese, o absconder do ser. Em toda ocultação (*Verbergung*), se originária, impera o absconder (*Bergen, Bergung*). O abscondido, porém, não é fundamentalmente aquilo que se afastou para seu esconderijo e tornou-se inacessível. Sua essência é a custódia (*Hut*), o pôr a salvo e seguro (HEIDEGGER,

2013, p. 12) e sua via de acesso é o amparo. Entre o absconder e a custódia há uma contradição apenas aparente. Assim como o deixar-ser não é uma indiferença, o ocultar-se do ser não é simples dissimular-se, mas sim, justamente enquanto acontecimento do abscondito, um autêntico abandono do ente. No sentido usual, porém, abandonar é o deixar que relega ao desamparo; é um esconder que se desvia na mera indiferença. Contudo, em vez de tal menosprezo, o abandono é originariamente positivo, pois mostra-se como retiro do salto para trás que cuida para não se pôr e antepor ao que deve aparecer, por si e em si; assim, é movimento de retaguarda, de pôr-se em segredo com o fim que o abandonado seja entregue a si mesmo, no caso do humano, agraciado com a responsabilidade de ser o que pode ser. O pensar livre das variadas formas de antropocentrismos (dos preconceitos psicologistas, por exemplo) sabe que o abandono é um dom. E o homem que conforma a sua ek-sistência por meio deste pensar, toma o aparente, o que lhe foi entregue, em síntese, o verdadeiro tal como ele é: a doação de um dom. Por conseguinte, para entregar tudo ao homem na sua mais íntima “verdade”, o ser necessita ocultar-se no abscondito. E este absconder-se é, em última instância, o proteger-se que concede. Nesta concessão doa-se o ente, liberta-o, cuidando para que seja. Por esta razão, o absconder é a intimidade do deixar-ser. Deste modo, o “verdadeiro”¹¹ da verdade (o *Wahr* da *Wahrheit*) é a salvaguarda do cuidado que concede ao ente ser – por exemplo, em se ocultando, o ser outorga ao homem a estrutura fundamental na medida em que desdobra a sua verdade como desvelamento no primeiro sentido de clareira da ek-sistência transcendental (*Da*). (HEIDEGGER, 2013, p. 52) Em resumo, o ser da verdade (então, desde a guinada da *Kehre* para o mais primitivo ocultamento iluminador, para o interior do acontecimento inaugural da história) é a vigência do abrigo protetor-concedente. (HEIDEGGER, 2013, p. 23) E conceder possui, aqui, o sentido de permitir desgarrar, deixar livre, porém, no mais seguro da essência daquilo que neste acontecimento é libertado.

¹¹ Verdadeiro não deve ser entendido a partir de seu significado lógico-proposicional. No mesmo movimento da *Wahrheitsvortrag* de retroagir o conceito de verdade como *adequatio* para o velamento do ente na totalidade, aqui se pensa a verdade a partir do *Ereignis*. Nesta perspectiva, verdadeiro é um conceito essencialmente ambíguo. De um lado, diz o desvelado, pensado a partir da sua vigência desde o princípio da metafísica como o levante da ἀλήθεια e, posteriormente, a luminosidade da ἰδέα. Verdadeiro, nesta primeira acepção, diz muito mais o percebido, porém, não no sentido do que é empiricamente dado à sensação, mas sim como o que se doa e se conserva aberto na sua patência e, por isto, pode ser tomado como manifesto/verdadeiro. De outro lado, como se acentua acima, verdadeiro é a *Bergung des Seyns*, isto é, o seu absconder (HEIDEGGER, 2013, p. 52-53). O substantivo *Bergung* e o verbo *bergen*, porém, guardam um rico complexo de significados. Além do significado de *abscondere*, o verbo também denota *servare* (conservar, manter salvo, conceder), *tueor* (observar com o olhar, defender, proteger, cuidar), *tegere* (cobrir, recobrir, esconder, ocultar), *celare* (não deixar ver, manter escondido ou oculto). Cfr. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, disponível <http://dwb.uni-trier.de/de/>. Consulta em: 21 jul. 2020. A ocultação pela qual o ser se encobre ou dissimula possui, portanto, o sentido de criar abrigo e manter a salvo neste abrigo que é a verdade.

O abrigo, que cunha a verdade, impera como a iluminação de uma vasta aberta, paradoxalmente, desdobrada do ocultar. Diante deste acontecimento paradoxal, é preciso frisar que o ocultamento não é algo à parte do desvelamento, que o não-desvelamento não é um fenômeno complementar, colateral; se assim fosse, seria certa deficiência do desvelamento. Pelo contrário, é a sua intimidade. Ora, é por graças do ocultamento, que a clareira se libera mais ampla, incomensurável em sua iluminação; revela-se abrigadora e protetora em sua expansão. Também, ao recolhê-la, o ocultamento faz da clareira uma pregnância esquecida, abandonada e até dissimulada, porém, é na invisibilidade de sua luz que ela tudo envolve e perpassa. Pelo desvelamento, por sua vez, a clareia do ser liberta sua profundidade, abre a sua insondabilidade. O ocultar do clareamento e o clareamento da ocultação são, em sua indissociável unidade, o núcleo vivo da vigência do ser que, como mistério, é sempre iluminação de sua própria recusa, retração, velamento, trancamento de si do seio da liberação. São ambos, na copertinência de claro e escuro, o único jogo e a íntima disputa do acontecimento da verdade com sua liberdade. Assim, a livre manifestação do ser, pela qual se doa ao ente e concede que este seja, traduz-se na hesitação entre velar-se e ocultar-se. Neste jogo hesitante, a liberdade é a vigência em que o ser se *absconde*, um movimento que, como atesta a língua latina, é o de fundar, instituir (*condo, -ere*), porém, por meio do afastamento, da ausência e da privação. Contudo, trata-se do afastar, ausentar-se ou privar que conserva no abrigo. Há liberdade, portanto, porque a verdade é amplidão abscôndita e abrigadora.

133

Por conseguinte, a liberação, que acontece no horizonte ek-sistencial da transcendência humana (a liberação do ser como *Sein*) está na mais profunda dependência do arquetípico acontecimento de constituição de sua clareira enquanto o movimento de uma guinada que retorna às profundezas da origem. Por “de trás” da liberação do ser – o que se indica como a verdade da liberdade – dá-se a liberdade da clareira do ser (enquanto *Seyn*, o acontecimento mais arcaico e enigmático), isto é, o evento primordial de doação e liberação de tudo o que é. Com efeito, em tudo que é verdadeiro, no vir à luz do todo, é patente o mistério da vida e do surgir que está por toda parte, de modo tênue, corriqueiro e quase banal. Porém, em todo este levante do ser (*Sein*) perdura um necessário descenso, tão cotidiano e onnipresente quanto este surgir e, por natureza, igualmente liberador. Pois no levante do ente no seu todo imerge a luz oculta da verdade do *Seyn*. Desta imersão, participa o homem, em sua liberdade; dela toma parte se a deixa ser em seu caráter abscôndito, na medida em que ama abismos do ser – isto é, procura-os, vigia-os e cuida em revelar sua profundidade insondável ao fundar o tempo-espaco da ek-sistência que guarda o mistério. No aparecer do *Sein*, então, como o nuclear de seu aparecimento, a liberdade oculta do *Seyn* reverte-se sobre si. Nesta via da *Verwindung*, isto é, da retorção do *Seyn* sobre si mesmo que sustenta todo o esquecimento nos desdobramentos das acepções de sua verdade ao longo da metafísica (a história da ἀλήθεια), o ser se rompe, cinde-se e diferencia-se de todo ente em sua entidade. Porém, é neste movimento que todo o ente é iluminado com a “indigência da

verdade e a originariedade da verdade". (HEIDEGGER, 2004c, p. 75; tr. por., p. 68) Esta originariedade é, pois, potência criadora, força principiadora da verdade (*Anfängnis der Wahrheit*) e, portanto, inauguradora de todo surgimento e vida.

Nesta reversão, o homem, entre os demais entes, é presenteado de modo especial com a despedida do ser, obsequiado com o descenso que torna possível o seu próprio levantar. Pois, com isto, o vigor de seu modo de ser, isto é, sua finita liberdade enquanto deixar-ser é potenciada e, assim, e a clareira do *Da* também pode se constituir como custódia (*Hut*). Claro, se ele insistir em pertencer existencialmente ao dinamismo da *Verwindung*. Neste sentido derivado do primeiro, é do homem que a originária liberdade depende, porém permanece o sentido primeiro da verdade como amplidão abscôndita e abrigadora. Velar e proteger é também missão histórica do homem em sua ek-sistência transcendental enquanto tarefa de realização de sua essência e abertura do mundo histórico em obras e feitos capazes de traduzir e conservar a onnipresença do mistério do surgir e da vida. O segredo da vida ou da existência humana, em cada época, é ser sinal de uma doação que se despede (HEIDEGGER, 2004d, p. 130), assim, apropriar-se de uma antiga ausência que perpassa toda a história da humanidade, surgir como si mesmo no seio de uma inefável e inalienável desapropriação. "Somos um sinal, sem sentido", para relembrar os versos de Hölderlin. (2013, p. 303; tr. por., apud HEIDEGGER, 2004e/2002, p. 117) Em todo caso, este antiquíssimo movimento (retro)liberador da entidade e concessor da identidade ao ente obriga a dizer que "antes" da verdade da liberdade vigora, como o mais enigmático desta, a liberdade da verdade. Em base da sugestão de uma anotação de Heidegger (2013, p. 50), passamos a chamá-la de liberdade do princípio (*anfängliche Freiheit*), porque nela se concentra todo dinamismo oculto e generativo da vida e do mundo histórico dos homens, em síntese, da história. Nela, preserva-se o segredo tanto do primeiro princípio (a história da metafísica ou do Ocidente), quanto daquele que poderá advir (o outro princípio). Trata-se, portanto, em bom português, da liberdade inaugural.

A liberdade inaugural indica e nos ensina que o mais patente é o sublimamente oculto, é aquilo que permanece invisível ao comportamento da transcendência humana exclusivamente focada no ente e, quiçá, no questionamento de sua entidade. De igual modo, ensina que o ser-livre, para ser na máxima potência de sua liberação, para se instituir como extrema liberalidade, necessita ser o trancamento da volta para o âmago do mistério; precisa ser a delicadeza de se impor e se ostentar no recolhimento. Como nos comportamos ou nos inserimos neste acontecimento em vista de constituir a nossa humana liberdade? Como absorvermos em nosso ímpeto de transcendência este ensinamento?

2.3 A EXPERIÊNCIA DA LIBERDADE INAUGURAL: O FENDIMENTO DO CHÃO DA EXISTÊNCIA

Como a vigência (da verdade), porém, atinge o homem no centro de sua ek-sistência? Enquanto permanece ela mesma é uma permanência junto ao homem.

Porém, ela permanece como origem em sua força liberadora e criadora. Como tal, à medida que desdobra a sua vigência histórica, ela volta, cada vez mais fundo para si, para o seu abscondito. Desse modo, a vigência gera a fratura da diferença ontológica pela qual se cindem homem e *Seyn* ou, na amplidão da totalidade de tudo que se levanta, a diferença entre *Seyn* e *Sein*. É por meio da instauração de um fosso (*Kluft*) no interstício entre o ente iluminado no seu todo, a vastidão da clareira, e o oculto abismo (HEIDEGGER, 1997, p. 99; 2013, p. 11) que se concede ao ente no seu todo que se levante. Mediante este acontecimento, instala-se uma fenda na ek-sistência do homem, pois a sua estrutura fundamental e profunda consiste em ser este interstício e sua transcendência é, desde sua interioridade, a insistência em ser este espaço temporal de sustentação desta cisão e concessão. Com seu poder inaugural e a “violência” criadora, portanto, a irrupção potente da liberdade do *Seyn* lhe fere a existência com uma cissura, deixa-lhe assinalado com o rasgo originário de sua verdade. Porém, a abertura deste ferimento não é senão o “salto para o interior do *Seyn* como acontecimento apropriador”. (HEIDEGGER, 2003c, p. 278) Assim, tal abertura é inauguração da proteção e da guarda, por meio do ocultamento do *Seyn*, para que o homem venha a ser si mesmo segundo uma destinação epocal. Para o homem, permanecer junto à origem que o protege ao deixá-lo ser em sua essência história possui, então, semelhante ambiguidade entre dor e deleite de um sublime amor, pois, neste acontecimento da liberdade inaugural, ele também é ferido por um fosso abissal, pela intensa intimidade do ser mesmo. Suportar esta dor, ao permitir ao *Da-sein* vigorar como a ponte sobre aquele fosso, o elo intermédio entre o homem histórico e o *Seyn*, em resumo, o “lugar” em que transita o acontecimento de apropriação de ambos, é questão central da liberdade humana.

Insere-se na liberdade do ser, conquanto a transcendência ek-sistencial é a abertura de uma fissão subtil e, deste modo, o abrigo do abismal. Contudo, a tenuidade desta fenda é o acontecimento de um impacto imperioso, potentemente criativo, uma vez que faz a existência revirar do verdadeiro, do ente em suas múltiplas e variadas concreções, para a condição de já estar lançada na liberdade inaugural. E o giro se faz por meio de uma indigência da qual se não pode fugir, pois está em toda parte e em todo tempo. Nesta reviravolta para condição de já ser lançada em um âmbito inaugural e arcaico, a existência já não pode apoiar em ente algum, sabe-se suspensa no nada, que em nada mais se pode ancorar, a não ser no livre – que é o verdadeiro nada – desta liberdade. Se para a vigência do *Seyn*, o nada é o velamento da inescotabilidade do abissal, a riqueza oculta do simples, para o homem é uma imposição radical; é constrição de uma necessidade sem par – pois, é a indigência fundada na ausência do que se retrai abissalmente. Mas nesta condição de indigente que o homem sabe-se solicitado, ao modo de uma obrigação ou incumbência inexorável, a deixar-ser. A indigência não é, então, a mera carência da privação, mas é originariamente o dom da possibilidade de se levantar de um chão fendido (*a verdade do Seyn*) a partir de uma necessidade ou de uma precisão infinita. Assim, esta especial e constringente privação é *sein-lassend*, a vigência de uma

liberação, porém, à medida que é uma voz que obriga ao homem a tornar-se quem é, isto é, a surgir e ressurgir renovadamente como a existência que deixa tudo ser. É dom da tarefa de insistir na própria abertura, potenciá-la desde a permanência junto à vigência da proteção de tudo que é. Portanto, é somente na necessidade experimentada por quem se virou para a indigência criada por um fundamento abissal que o homem pode se levantar (enquanto *Da-sein*) e pode acontecer a liberação de sua própria liberdade. (HEIDEGGER, 2013, p. 7) Deste modo, por meio da necessidade pressentida na indigência infinitesimal, o fendimento interpela ao homem o “espaço” em que o mistério do ser se mostra em sua profundidade. Ao mesmo tempo, solicita-lhe o espaço extasiado com a transcendência humana como o sítio em que todo ente pode ser reposto, recolhido no abrigo.

Por conseguinte, é por meio da abertura do fosso abissal (*Zerfklüftung*) que o homem é entoadado em sua existência pela voz silenciosa do *Seyn* e convocado a não se arrebatara demasiada e unicamente em direção ao ente. Neste clamor provindo do abissal por meio do ferimento e do acometimento pela indigência do abandono do ser, a existência humana é despojada de sua pretensão de domínio do ente; o ser humano é conclamado de volta à experiência essencial de sua liberdade: “que nós, em sentido histórico, permaneçamos junto à essência/vigência (*Wesen*). Para tanto, é forçoso pela necessidade que nós renunciemos as interpelações estranhas e opulências; isto é o mais difícil em meio ao planetário (o mundo do progresso e do *standard*)”. (HEIDEGGER, 2013, p. 59-60, tradução minha) Se esta experiência é despojo, ela não o é como mera espoliação das coisas que estão em sua posse, mas sim enquanto o livre retorno para o necessário, a virada para o âmbito originário que liberta e zela para que tudo repouse na sua essência. Ademais, nesta essencial referência ao *Seyn* e íntima conveniência com a liberdade inaugural, o homem é rico em propriedade, no sentido de pertencer ao seu próprio: não é privado de nada, mas transborda profusamente em e como Si-mesmo. (HEIDEGGER, 1994b, p. 8, 9) O caminho contrário a esta pobreza essencial enquanto riqueza do pertencimento à superabundância do *Seyn*, que é nada, é o da opulência. Ora, esta é o fruto do arrebatamento extasiante para o ente e nada mais; é a destinação histórica que pretende lograr, ser bem aventurada no apoderamento e empoderamento enquanto vontade de asseguramento. Como tal, é movida pelo poder, cujo dinamismo interno é a autoconservação no ter-se em contínua ascensão de sempre poder mais ter e, assim, ser capaz de transformar o ente por toda a parte. (HEIDEGGER, 2003c, p. 282) Opulência, então, é o poder violento que tudo transforma, mas não cria o homem histórico, pois não o despoja, isto é, não o faz saltar para dentro de sua possibilidade mais própria, para dentro do fosso abissal da origem. Por isto, é poder capaz apenas de desertificar a terra: sua (in)essência é incapacidade de dar-lhe sentido ou elevar o homem, acima de si mesmo, como o sentido da terra, como apontou Nietzsche (2011, p. 12)¹². Para isto precisaria antes enraizar a existência no chão que é o fundo fendido.

¹² Para compreender a posição de Heidegger, talvez tenhamos que inverter o dito de Nietzsche, não para refuta-lo, mas para pensar a fundo o anúncio do *Übermensch*: que a terra seja o sentido do homem. Por isto,

Incapaz de sentido, então, tal poder é impotente para curar a ferida originária – pois curá-la é guardá-la, dar espaço e tempo para que apareça o incalculável do acontecimento de mútua apropriação que nela se vela.

Certamente, por muito tempo o homem errou pelos caminhos deste poder. Trilhando-os, a humanidade chegou à condição em que tudo se tornou só vazio, pois, os descaminhos para a opulência conduziram o homem exclusivamente para o ente e para sua manipulação e domínio gigantesco. Entretanto, neste tempo, quando se consolidou a abertura da sua existência como violência desmedida, pela primeira vez, o homem é estremecido pelo fendilhamento do abissal. E começa a pressentir a inescotabilidade do ser. (HEIDEGGER, 2003c, p. 244) Somente então, pulsa de novo, em meio à dor do abandono do ser e ao ardor suscitado pela intimidade com seu acontecimento velado, por meio desta ferida, a possibilidade do desmascaramento da ilusão ou equívoco que o vazio é raso, é mera falta de preenchimento. Nisto, o que verdadeiramente pulsa é a possibilidade do homem se elevar com seu mundo histórico desde sua essência mais originária e se transformar desde o núcleo de sua liberdade: deixar tudo ser, surgir desde um mistério ou profundidade abissal. É uma pulsão de liberdade, tendência pulsante de autoliberação. Porém, esta pulsão guarda no seu íntimo uma inalienável (inter)dependência; se tomado o homem desde suas raízes, toda pulsão de vida é também de morte. Porque é sobre os precipícios do *Seyn* que o homem se eleva como ser livre e ali tudo deve também se recolher, cerrar-se, finar-se no infinito. De outro modo, em sua pulsão de liberdade, que envolve tanto a vida e a morte do homem, que se dá o levante de si em sua transcendência, desde que se saiba ser dependente da fundação da sua existência nos abismos do *Seyn*, agraciado com a liberdade da origem, o que é o mesmo dispor a sustentá-la no *Da-sein*. Nesta experiência da liberdade da verdade, a estrutura fundamental do homem se torna o que originariamente é: o apoio, o suporte fascinante, o sítio em que

“Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis à terra”. (NIETZSCHE, 2017, p. 19) É da terra, pois, que brota a força da vida, a nutrição de todo surgir, o ímpeto dos levantes. Ela é um poder oculto. Contudo, terra não pode ser entendida como lugar geográfico, quinhão, pátria, astro, planeta, nem metafisicamente, a saber, como reino do devir e da história, em oposição ao reino das ideias, as únicas coisas capazes de perdurarem eternamente. Terra é, antes, o suporte que se encobre e ama se encobrir, oferecendo aos homens o chão do sentido de seu habitar, isto é, o assento do qual irrompe o mundo histórico dos homens. “Mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca são separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe do mundo”. (HEIDEGGER, 2003a, p. 35; tr. por, p. 47) Terra, portanto, é outro nome para o fundamento abissal, a abertura onde o fosso abissal imerge nas suas profundezas, é a clareira velada ou a proteção clareadora em que se decide por longas vias os destinos da história e dos povos. Sobre a terra, esquecendo de sua força generativa e inaugural e maltratando-a, o homem moderno construiu seu mundo: um conjunto de relações e interrelações que tem no processar e no incessante reprocessar os recursos naturais o fim calculado. O produto deste cálculo, porém, sempre volta a ser meio para um processamento mais amplamente exploratório. No mundo dos modernos, tudo que é sobre a terra, inclusive os homens e os demais viventes, vige como dispositivo para os mecanismos de reprocessamento e exploratórios, cujo princípio é a objetivação da terra com recurso natural e energético. Deste modo, sem nenhum pressentimento do mistério que a terra protege, é que o homem expressa o poder violento da opulência, transformando tudo como objeto de um senhorio imenso, com dimensões planetárias. Mediante tal poder, o homem jamais será fiel à terra; será definitivamente incapaz de dar-lhe sentido.

a verdade de tudo é recolhimento e união, vida e morte, surgimento e declínio, serena aquietação e levante. Se a humanidade em curso decidirá cravar a sua existência no fundo sem fundo do fosso abissal, portanto, não é uma questão acessória da liberdade humana, mas aquela mais digna de ser pensada.

De tudo isto se desprende que a liberdade não pode ser pensada como completa ausência de condicionamentos externos da ação nem como adesão à condição determinada por uma lei *a priori* da razão, então, deduzida de um princípio puramente formal e universalmente obrigante. Tudo isto é por demais indiferente ao modo como o homem se levanta e se liberta nas relações como os demais entes e, sobretudo, com o ser. Nesta indiferença, não se atém que a liberdade humana deve dizer algo de essencial a respeito da condição de ser projeto de si mesmo, de singularizar-se, consumado, porém, mediante a pertinência ao lance que envia cada homem histórico em singular, tanto os que vieram antes de nós, como também os nossos contemporâneos e os futuros. Aqui não são permitidos nem o aniquilamento da pertinência à humanidade histórica como também não a apatia ao envio que move a histórica em cada época, situações errantes das quais nenhum homem está ileso, mas de cuja assunção o homem se solta, libera-se, individua-se às custas de nelas lançar profundas raízes. Se o homem é lugar de passagem, o “onde” e o “quando”, a ocasião e sítio no qual se abrigam a vida e a morte, o surgimento e o declínio de tudo que é, o passado e futuro ligados no intermédio da história presente, ele não pertence somente a si mesmo, mas ao todo oculto; o homem, em sua existência e liberdade, é apenas o meio pelo qual o ente na totalidade vem à fala e, assim, manifesta-se historicamente como discurso. Deste modo, a consciência da liberdade e sua reflexão devem partir de condicionamentos ainda não pensados justamente em sua força libertadora e criadora e isto em razão do seguinte princípio: “o deixar-ser pressupõe inversamente [às múltiplas formas de indiferença] a insistência mais elevada na verdade da essência do seer (*Seyn*)”. (HEIDEGGER, 1997, p. 103; tr. por, p. 99) Nossa humana liberdade pressupõe a inaugural e o nobre deixar sê-la em sua força criativa. Por isto, a essência da liberdade está na decisão livre de ser para o livre inaudito ou pertencer ao seu acontecimento, o que é deixar ser dominado por sua necessidade - algo que de uma forma ou outra sempre realizamos.

No âmbito da liberdade, então, o que é incondicionado é pertencer a esta originária condição. Deste modo, falham todas as superficiais divisões que a metafísica conservou de modo enrijecido em termos de modalidades e categorias ao imprimir ao ser o que vale apenas ao ente e ao *agere* ôntico: *dýnamiç* e *ênérgeia*, *actus* e *potentia*, *essentia* e *existentia*, em síntese, a dualidade entre possibilidade (*possibilitas*) e realidade (*actualitas*), a qual se desdobra em necessidade e liberdade¹³. Falha inclusive a preparatória ontologia fundamental que, ao tentar superar esta dualidade, ainda não pensa abissalmente a unidade do (necessário) estar-lançado e do (livre)

¹³ Cfr. nota 7.

poder-ser na própria realidade-possibilidade singular¹⁴: o livre e o necessário são ainda experimentados como estruturas fundamentais do ser homem, são existencialidades humanas. É sem o solo da metafísica, sem o apoio de seus conceitos, mas tão somente no salto na escuridão do abismo que sustenta suas noções fundamentais e seus desdobramentos históricos a questão da liberdade pode avançar. Se o esquema metafísico ainda pode dizer algo sobre a essência da liberdade, a partir da duplicidade de significados de seu conceito, em sentido negativo (“liberdade de”), esta é liberação das falsas interpelações. Em sentido positivo (“liberdade para”), porém, ela é a liberalidade de uma pobreza essencial que se rejubila em virar-se e ofertar-se inteiramente para a necessidade que liberta os homens e todas as coisas. Contudo, é isto que abre a chaga da questão sobre o sentido de nossa existência. Em primeiro lugar, porque esta ambiguidade desperta-nos do nosso sono dogmático para pensar que ser homem é ser assenhorado por um poder gerador e instaurador, o qual, por ser ainda desconhecido e não experimentado na sua proveniência, é aferroador, aterrador, que coloca-nos por terra em todo empreendimento histórico de levantarmo-nos e, de modo aliado, elevar e edificar nosso mundo. Um poder, portanto, que nos devolve ao chão-fosso abissal de nossa existência e nos interpela, sobretudo, nas vicissitudes da história e dos indivíduos. Por isso, é por demais estranho, senão amedrontador, terrificante. Em segundo lugar, o apelo histórico emanado da dominação por este poder, enquanto decisão nuclear da liberdade, para que se torne um grande e alargado amor. Pois, mediante tal poder, somos lançados de volta à terra de toda a história, ao inaugural que já nos antecede muito antes e nos antecipa muito depois. A esta condição temos benevolentemente de ir ao encontro, embora nela há muito tempo já estejamos situados. Precisamos, porém, ainda sentir a necessidade de amar esta situação tão ampla e longamente condicionante, saltar insistentemente em seu mistério. Como expressão deste amor, a luta corpo a corpo com esta condição de estarmos lançados no acontecimento da verdade que em muito e há tanto nos precede, certamente, é algo digno de ser pensado e realizado neste tempo de desenraizamento de nossa existência do solo de nossa liberação. E isto para que nele se abra uma fenda. Este amor que prepara o porvir, então, é: medir-se com o nada (aquele que tudo dimensiona e abriga) em tom contido, porém, de modo generoso. Nada além disto parece ser mais essencial na tarefa da liberdade para atual humanidade. Neste amor, quicá ser-nos-á ainda possível refazer historicamente a experiência do poeta:

¹⁴ E, no entanto, a reta avaliação do passo dado com o pensamento de *Sein und Zeit* rumo à superação da metafísica necessita da escuta da interpretação de seu autor acerca do seu itinerário, implícita, por exemplo, nas seguintes afirmações: “Com o aceno para o que de *que ser* é compreendido como presentidade constante (*beständige Anwesenheit*), não demos nenhuma resposta para a questão diretriz, mas colocamos a pergunta diante do abismo de sua questionabilidade. E como o chamado de “ser e tempo”, ousamos o salto nesse abismo e avançamos agora sem solo e sem apoio na escuridão”. (HEIDEGGER, 1994a, p. 115; tr. por., p. 141) Para uma explícita tematização desta passagem da questão diretriz para a fundamental, que em *Sein und Zeit* já se tentava e encaminha o pensamento da *Ab-grund* da questionabilidade, remetemos o leitor para a meditação 42 dos *Beiträge zur Philosophie*. (HEIDEGGER, 2003c)

E, de repente, nesse penoso “nada”, de repente
a estância inefável, em que a pura insuficiência
se transforma -, e se torna
abundância vazia,
onde a conta de muitas casas
se resolve sem números.
(RILKE, 2005, p. 169)

REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. *Suma teológica*. Tomo I. Madrid: Editorial Catolica, 1957
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.
- BUARQUE, C.; NASCIMENTO, M. *Levantados do Chão*. Rio de Janeiro: Marola Edições Musicais, 1997. Disponível em www.chicobuarque.com.br. Acesso em 17 ago. 2020.
- CARNEIRO LEÃO, E. *O último Heidegger*. Ereignis por Parousia. Organização de R. Pizzolante. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.
- FIGAL, G. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Piaget, 1990.
- HARADA, H. *Verdade e liberdade*. Seminário Da essência da verdade. 1970.
- HÖLDERLIN, F. *Gedichte*. Berliner Ausgabe, 2013. Disponível em <http://www.zeno.org>. Acesso em: 13 ago 2020.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte »Probleme« der »logik«. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992; tr. por., *As questões fundamentais da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- _____. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994a; tr. por., *A essência da liberdade humana*. Introdução à filosofia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- _____. Die Armut. In *Heidegger Studien*, 10, Berlin, 1994b, p. 5-11; tr. por. A pobreza. In *Phainomenon*, Lisboa, 2012, p. 227-234. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/320>. Acesso em: 13 ago. 2020.
- _____. *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997; tr. por., *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. Der Europäische Nihilismus. In HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998. p. 23-229; tr. por., O niilismo europeu. In HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 21-193.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1998; tr. por., *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. Der Ursprung des Kunstwerkes. In HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003a. p. 01-74; tr. por., A origem da obra de arte. In HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Gulbenkian, 1998. p. 5-94.
- _____. Die Zeit des Weltbildes. In HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003b. p. 75-113; tr. por., O tempo da imagem de mundo. In HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Gulbenkian, 1998. p. 95-138.
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003c; tr. por., *Contribuições à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

- _____. Die Frage nach Technik. In HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004a. p. 7-40; tr. por., A questão da técnica. In HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 11-38.
- _____. Wissenschaft und Besinnung. In HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004b. p. 41-66; tr. por., Ciência e pensamento de sentido. In HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 39-60.
- _____. Überwindung der Metaphysik. In HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004c. p. 67-122; tr. por., A superação da metafísica. In HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 61-110.
- _____. Was heißt Denken? In HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004d. p.; tr. por. O que quer dizer pensar? In HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 111-124.
- _____. Bauen Wohnen Denken. In HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004e. p.; tr. por.,. In HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 125-141.
- _____. Vom Wesen des Grundes. In HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004f. p. 123-175; tr. por., A essência do fundamento. In HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 134-188.
- _____. Vom Wesen der Wahrheit. In HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004g. p. 178-202; tr. por., A essência da verdade. In HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 189-214.
- _____. Brief über den Humanismus. In HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004h. p. 313-364; tr. por., Carta sobre o humanismo. In HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 326-376.
- _____. Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«. In HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004i. p. 365-383; tr. por., Introdução à "O que é metafísica". In HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 377-395.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006a; tr. por., *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000. HEIDEGGER, M. Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson. In HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006c. p. 143-152.
- _____. Brief an Takehiko Kojima. In HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006d. p. 151-161; tr. por., Uma carta. In HEIDEGGER, M. *O fim da filosofia ou a questão do pensamento*. São Paulo: Duas Cidades, 1969. p. 13-19.
- _____. Zeit und Sein. In HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007a. p. 3-30; tr. por., Tempo e ser. In HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 249-269. (Coleção Os Pensadores)
- _____. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe. In HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007b. p. 67-90; tr. por., O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 889-108. (Coleção Os Pensadores)
- _____. *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009; tr. por., *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Gen, Forense Universitária, 2013.
- _____. *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2013.
- HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Meiner, 2009.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt: Shurkamp, 1974; tr. por., *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Shurkamp, 1974; tr. por., *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RAMOS, D. R. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.

RILKE, R. M. *Sonetos a Orfeu. Elegias a Duíno*. Bragança Paulista: Universitária, 2005.

SARTRE, J.-P. O existencialismo é humanismo. In SARTRE, J.-P. *O existencialismo é humanismo. A imaginação. Questão de método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 10-38. (Coleção Os Pensadores)

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 10 de fevereiro de 2021

O Silêncio de Heidegger¹

Heidegger's Silence

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho

Professor de Filosofia do Programa de Formação em Matemática Olímpica da UFPR²

RESUMO

Trata-se de um pequeno ensaio sobre a disposição necessária para a lida com a filosofia. O texto fala de Heidegger, pois foi construído para a ocasião de um seminário sobre mesmo tema, mas não invade a sua obra. De outro modo, o trabalho se propõe a pensar sobre o lugar de encontro da filosofia, o lugar em que Heidegger deixa de ser apenas nosso objeto de estudo e passa a ser um companheiro de conversa. Esse lugar é o silêncio — que, para a filosofia, é e precisa ser *fala*.

142

PALAVRAS-CHAVE

Silêncio; Heidegger; Sentido

ABSTRACT

This short essay is about the necessary disposition for dealing with philosophy. The text deals with Heidegger because it was constructed in the occasion of a seminary with the same theme, but it does not invade his work. In another way, this work aims to think the meeting place of the philosophy, the place where Heidegger stops being only our study object and starts being a dialog partner. This place is the silence, which, for philosophy, is and must be speech.

KEYWORDS

Silence; Heidegger; Meaning

Parece-me que há dois modos de apresentar um seminário sobre Heidegger: o primeiro é organizando todo o arcabouço conceitual levantado durante a leitura de uma ou mais de suas obras, cuidando para não sair da linha e não se perder na tradução; e o segundo, que me soa mais interessante, consiste na renúncia ao texto, em uma tentativa de perquirir o assunto mesmo da filosofia — e, portanto, o

¹ Este trabalho foi exposto em um curso ministrado pelo Alexandre Gomes Pereira, meu professor — e amigo.

² E-mail: luiz2004@hotmail.com

assunto de todo e qualquer filósofo: o fenômeno, o aparecimento. A renúncia, assim, não é nada senão um querer se familiarizar e, essencialmente, *conversar* (!) com Heidegger.

Aceitarei esse segundo modo, correndo risco de me desviar e de passar alguma vergonha.

De início, pensando no ponto mais atraente — e também mais absurdo — do nosso caminho, podemos nos perguntar: o que é preciso para que a *conversa* aconteça? Pode parecer fundamental, à primeira vista, que falemos a mesma língua, que estejamos diante um do outro ou pelo menos que consigamos dizer um para o outro algumas palavras ou fazer alguns gestos. Se é assim, poderia dizer que o tempo todo estou conversando com aqueles que me rodeiam, pronunciando ou não palavras, como com o porteiro do meu condomínio, quando lhe aceno, ou com o padeiro, apontando e pedindo pão, e mesmo com quem está distante, através de carta, computador, celular etc. Mas como poderia conversar com Heidegger sobre o assunto da filosofia? Neste caso, a coisa é mais complicada, não apenas por conta da língua, do idioma — pois isso talvez pudesse ser resolvido —, mas porque podemos dizer que hoje está um pouco mais difícil encontrá-lo.

Suponhamos, porém, que ele esteja aqui, diante de nós, encostado numa cadeira, com as mãos sobre a mesa, esperando-nos para uma conversa. Só isso nos basta? Que conversa estaríamos tendo ou que conversa poderíamos ter? Falaríamos sobre o que escreveu, sobre as suas obras? Assim estaríamos conversando como filósofos? O que sabemos essencialmente sobre a sua obra, para que saibamos o que dizer? Temos realmente disposição para entendê-la, lê-la ou ouvir o seu autor contá-la? O que mais Heidegger teria a nos dizer que já não disse?

Bom, diante dessas questões, faria então diferença tê-lo, aqui, à frente, se nós mesmos não estivéssemos afinados com o seu assunto? Não, seguramente. Neste sentido, não me parece certo que para conversar com Heidegger seja preciso apenas que ele esteja conosco — assim como me parece um erro achar que o seu texto nos tornará aptos ao encontro. O que faremos então? Como nos afundaremos no assunto que queremos, para que tenhamos o que dizer a Heidegger? O que é preciso para que nos saudemos uns aos outros em nosso encontro na ou com filosofia?

Ora, talvez eu possa responder a essa última questão. O que precisamos para o nosso encontro...? Não precisamos de nada! O assunto da filosofia é onde estamos já sempre afundados. O assunto da filosofia é apenas o que temos: o fenômeno, o aparecimento, e nada além disso. No entanto, como essa obviedade poderia resolver o nosso problema? Basta que falemos a respeito de qualquer coisa que já estaremos fazendo filosofia? Se eu comesse a falar, por exemplo, sobre a cadeira, a mesa etc. seria o suficiente? Seria? Mas falar o que sobre a mesa? O que tenho que falar a seu respeito? Filosofia é falar qualquer coisa sobre qualquer coisa? A mesa serve para que coloquemos papéis em cima, serve para me apoiar, serve para não sei mais o quê... A mesa tem pernas, tem isso ou aquilo... Ora, por que isso seria filosofia? Seríamos todos filósofos quando descrevemos ou divagamos sobre o que temos ao redor? O padeiro é um filósofo quando me pergunta se eu quero o pão mais

branquinho ou mais passado? O porteiro é filósofo quando me acena e me pergunta se peguei o guarda-chuva ou quando me conta sobre a vizinhança? Todos eles, todos nós estaríamos afinados com o que Heidegger faz apenas por isso? Não me parece que seja assim... O que então seria preciso falar sobre o fenômeno para que estejamos fazendo filosofia? Aliás, *o que é o fenômeno?* É isso que deveríamos nos perguntar? Pois desconfio que a essa questão nem o porteiro, nem o padeiro, nem quem fosse teria por onde responder.

O que é o fenômeno? Está aí! Essa questão me matou. Por muito tempo me debrucei sobre ela. Talvez não devesse ter tido dificuldade para respondê-la, mas o caso foi outro, pois no geral não sabia nem como começar. E, por isso, tão forte me foi o impasse que mesmo nos dias em que estive envolvido em afazeres importantes do cotidiano me peguei tomado por sua força. Também aos domingos, no extraordinário da vida, dias em que me tenho reservado à missa, dedicando-me a ouvir a palavra do padre: ficava olhando ao meu redor e tentando entender o que precisava ver para saber o que é isso que vejo.

A imagem de Jesus, por exemplo, uma pintura atrás do altar, com a inscrição “sou eu o caminho, a verdade e a vida”. Uma pintura simples na técnica, nada demais, e eu a estive olhando, esperando que me respondesse, que falasse comigo. Não apenas eu, na verdade, mas também todos os que a reverenciavam — inclusive o padre, que, mesmo no seu corpo vivo, falando o que falava, continuava sempre menor do que a imagem, a ponto de a homilia se mostrar baixa, sussurrante, e a figura, alta, gigante. Mas era apenas uma imagem, uma pintura, uma parede, teria ela como nos responder? Aliás, não havia quase expressão na face de Jesus, não acho que ele tenha querido me dizer algo, era simplesmente Jesus me olhando. O que poderia querer comigo? Ora, o que eu precisava ver naquela imagem?

Fato é que, num domingo, no meio de uma dessas indagações, o padre pediu silêncio para que pudéssemos solicitar perdão pelos erros da semana e nos colocássemos no estado de graça, deixando-nos efetivamente entrar na igreja. Sem isso, permaneceríamos fora, na sujeira da rua. Precisávamos daquela cerimônia, da pausa do padre e da cantoria, se quiséssemos ouvir o nosso coração falar e, acompanhando a voz do alto, nos purificar.

Naquele momento, mesmo ordenado a fechar os olhos, mantive-os abertos, observando a liturgia. Éramos apenas eu e o Jesus-parede de olhos abertos. Todos os outros permaneciam quietos, com a cabeça baixa, imóveis, imersos. Então, de repente, sem que o visse, meus olhos também se fecharam, iluminando o profundo do coração: eis que me dei com o seu vazio, com a sua pobreza. Um coração indigente! Um coração que era só ferida! E assim, na miséria, algo se abriu: não fora o meu coração pedindo perdão pela vida desgraçada, mas algo mais simples, um pensamento simples, crescido no vazio do peito, e que rezava mais ou menos assim: “para ouvir o coração falar, é preciso calar a boca, fechar os olhos, e deixá-lo dizer; é preciso dar *lugar*, pois sem o silêncio nada pode falar”. Mas esse ainda não era o ponto. “Também sem o silêncio do coração, aquela pintura de Jesus não poderia ser vista, o padre não poderia orar, nada haveria. O silêncio de um sustenta o outro. Assim, justo onde há mais força de aparecimento, onde há mais voz, também ali o

silêncio é fundamento”.

E nisso, nesse ponto, atravessou-me ainda outro pensamento, mais grave, superior ao anterior: “para a voz do coração ou para a tenência da pintura, deve haver silêncio não apenas de um ou de outro, mas o meu silêncio. Ou, se se quiser de outro modo, eu precisei e preciso ser apenas *silêncio*”.

Não que eu tivesse ou tenha de me calar ou que algo em mim precise ficar quieto para que tudo possa aparecer, como se o meu corpo ou mente precisasse parar, a fim de que o resto fosse ouvido. Não. Pois é também neste *silêncio* que corpo, mente ou qualquer coisa se sustenta. Em outras palavras, eu, o meu silêncio, ou, melhor, eu, o silêncio, em minha indigência, sendo indigência, nada, sou fundamento, *lugar* do aparecimento. Lugar não no sentido de um espaço, de um terreno, e tampouco de um vácuo que se preenche de algo, como se houvesse vazio antes do que aparece, mas aquilo que deixa o aparecimento ser aparecimento. Lugar, simplesmente, como *deixar-ser*.

Por isso mesmo, o silêncio também não deve ser entendido como falta de som, falta de barulho ou coisa parecida, mas como possibilidade de aparecimento — enquanto o aparecimento é aparecimento. Poderíamos dizer, por exemplo, que as cores são o silêncio da (ou para a) pintura, pois, vendo-a, não as percebo. Assim, também, andando com o exemplo, a pintura atrás do altar da igreja é o silêncio de (ou para) Jesus...

Dissemos há pouco que não é preciso nada para que nos afundemos no assunto da filosofia, e agora podemos dizer mais: para o aparecimento mesmo é preciso: nada, silêncio, eu, deixar-ser. Isso é espantoso. Esteve sempre tão aí, mas onde estive para que não percebesse isso que pode ser visto como o meu atestado de óbito, meu atestado de nada? Ora, perdido em mim mesmo — mas *sem saber* que o estava. Antes, o meu nada tinha nome, havia sido acobertado pela ciência, sido enterrado por livros, por aulas, por toda modernidade. Agora, o nada estava revelado justamente no aberto do todo.

Olhei novamente para a figura de Jesus e assim pude ver que nela nada precisava ver, pois essencialmente o que ela *guardava* naquela ausência de toda expressão era muito firmemente apenas o silêncio. O silêncio sobre mim mesmo, sobre a minha morte, o silêncio sobre o próprio silêncio. Essa guarda, esse guardar, portanto, não era o esconder, mas o *pôr diante*. Estou morto, e é na minha morte que Jesus aparece. Ele morreu por mim, e para que o visse tive também de estar morto. Na nossa morte nós nos encontramos — de olhos abertos. Muito abertos! Hoje, agora, sempre. E nesse sentimento, pela primeira vez me contive diante daquela imagem, sem querer vê-la como imagem, mas apenas me deixei olhar. Não estava vendo Jesus, mas a mim mesmo, eu estava lá. E esse era o problema: o meu nada sustentava tudo, dava e era lugar, e, também nisso, tudo podia se dissolver. Nunca havia conseguido ver Jesus, porque, quando o tentava fazer, atravessava-o e mergulhava na pobreza, no vazio, no oco do meu coração, afundava-me em mim mesmo, *sem saber*.

Neste sentido, então, o que é o fenômeno? O que é Jesus me olhando? É

simplesmente o aparecimento do meu nada, o meu aparecimento, a minha morte. E isso não significa que eu sou aquela imagem, que eu sou Jesus ou que eu sou esta mesa ou esta cadeira, mas que na minha morte eles são e estão sustentados — na medida em que eu mesmo estou sempre tendo de me renunciar. Aliás, esse é o meu modo próprio, o modo da *renúncia*.

O que é a cadeira? É o meu sentar nela, são as suas pernas, as suas partes, a sua cor? Nada disso, isso também é o atravessar, isso é renúncia, é silêncio. Pois também ela, enquanto fenômeno, me revela a mim mesmo, justo no meu errar, no trespassar — ou, polindo a falta: justo na minha *decadência*: no [erro de] *ficar/acreditar na imanência*. É preciso acentuar, porém, que o erro está por minha conta: não é só porque consigo atravessá-la que devo dizer que a cadeira é o nada em que se fundamenta, que ela também é apenas silêncio. Não. Mas posso dizer que ela, enquanto fenômeno, guarda — põe diante — justamente esse nada.

E o que não é o nada da cadeira? O *sentido*. O aparecimento do meu nada se dá no modo do sentido.

Quando nos perdemos no silêncio da cadeira, não somos levados para qualquer direção, mas para o seu uso, para as suas partes, para um aparecimento específico, “ditado” pelo sentido cadeira. E aqui está o grande momento! A cadeira, enquanto cadeira, é tão somente esse sentido que se abre para mais sentido. Ela é, em verdade, apenas a abertura, a passagem. Aqui, portanto, a coisa-cadeira deixa de ser *coisa*, e passa a ser sentido-cadeira, fenômeno-cadeira, aquilo que se abre e assim mostra — sempre mais e apenas — sentido.

Mas como esse sentido aparece? Por que a cadeira? Por que o sentido-cadeira? Ou, ainda, por que e como cadeira é cadeira? Nosso nada não permite determinar o sentido, mas ser o seu lugar. Não fomos nós, na nossa indigência, que decidimos pela cadeira, nem ninguém decidiu, mas a cadeira já está decidida, e é com isso que devemos lidar: o sempre, o já, o decidido. Poderíamos inclusive levar a reflexão mais adiante, desviando-nos mais, aprofundando. Poderíamos nos perguntar: — Por que nesta sala, junto com essas pessoas, numa exposição sobre Heidegger, sobre filosofia? Por que, afinal, estamos aqui? Ora, está decidido. Não temos como sair disso, estamos condenados. Nosso silêncio, se algum respeito tivermos por ele, por nós, nosso silêncio é o lugar da filosofia, é aqui que ela cresce, aparece.

O padre pediu silêncio para que escutássemos a voz do coração. Assim todos se calaram para que ele fosse ouvido, para que a sua voz pudesse nascer. A voz do coração pobre, mudo... De modo mais fundamental, a minha morte é lugar para tudo estar aqui, para tudo ser ouvido. Portanto, se há aqui filosofia, meu silêncio então deve simplesmente ser o seu onde: o próprio filosofar.

E, assim, voltando ao início desta conversa: talvez justamente nisso, no onde em que o sentido-filosofia atravessa, nasce, cresce, possamos encontrar Heidegger, sentado conosco, conversando em mesma disposição. Pois há dois tipos de conversa: aquela que mantemos com o padeiro e com o porteiro na lida cotidiana. Mas há uma conversa mais fundamental, uma *conversa da alma*, que é aquela que não se dá apenas no modo do dizer qualquer coisa, mas do *fazer* — ou, mais puramente, do *deixar-ser*. O padeiro não conversa conosco no seu fazer pão, pois não

fazemos pão, mas ele conversa com outros padeiros justamente no mesmo fazer. É uma conversa essencial, na qual a língua, o idioma, é o padeirar. Também nós, mesmo não falando o alemão, mesmo sem nos termos com Heidegger, podemos conversar com ele, na medida em que nos abrimos para — ou, melhor, somos abertos no — filosofar. É aquela coisa da obediência, da escuta. Estamos decididos, é a nossa disposição, o sentido do nosso nada, o sentido que cresce, o meu sentido. Obediência: o meu deixar ser próprio, o meu me encontrar, ou, em palavras melhores, o meu aprender a morrer. Não somos donos da filosofia, não nos decidimos por ela, mas a deixamos se abrir em nosso silêncio, em nós mesmos. De novo, é a nossa disposição.

Mas como poderíamos fazer isso? Ou, melhor, como filosofia se faria em nós? Ora, desde o domingo em que, na fala do padre e no secreto da missa, estivemos eu e Jesus trocando olhares, não há lugar em que a resposta a essa questão não esteja posta. Nestas paredes, nas mesas, no texto, onde for, aí está o silêncio, aí está a minha morte, aí estou eu. E se a minha — ou, melhor, a nossa — afinação é realmente a filosofia, então nós somos o seu deixar-ser, de modo que basta, para ela, que guardemos a nossa ausência, que nos guardemos a nós mesmos. Façamos e, assim, sejamos silêncio — *falando*, conversando com Heidegger, escutando. Que cresça filosofia! Apenas isso.

Submetido: 11 de janeiro de 2021

Aceito: 10 de fevereiro de 2021

A experiência como questão filosófica

Experience as philosophical question

Prof. Dr. Écio Elvís Pisetta

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO¹

RESUMO

O trabalho investiga a essência da experiência em oposição à sua compreensão comum ou mesmo erudita. Deseja, com isso, dar-lhe atenção como questão filosófica e apurar nosso entendimento acerca do pensamento. A experiência mostra a vida humana a partir do ponto de vista de seu exercício irremissível e finito. Esta perspectiva diverge dos aspectos universais com os quais nos acostumamos. Por fim, depois de apresentar a experiência como exercício e perigo de ser, indagamos brevemente pela teoria que lhe compete e pela possibilidade de seu aprendizado e ensino. O ponto de vista da experiência artesanal orientará nossa empreitada.

148

PALAVRAS-CHAVE

Experiência; Artesanato; Vida; Compreensão; Harada

ABSTRACT

The work investigates the essence of the experience as opposed to its common or even erudite understanding. With this, he wishes to give it attention as a philosophical question and to refine our understanding of thought. The experience shows human life from the point of view of its exercise, as irremissible and finite. This perspective differs from the universal aspects to which we get used. Finally, after presenting the experience as an exercise and danger of being, we asked briefly about the theory that belongs to it and the possibility of his learning and teaching. The point of view of crafting experience will guide our endeavor.

KEYWORDS

Experience; Craft; Life; Understanding; Harada

INTRODUÇÃO

¹ E-mail: ecio.pisetta@unirio.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1735-6893>

Questão é aquilo que me afeiçoa a uma busca por e para ser, por que é exatamente o que atinge no âmago do meu ser. Uma questão assim é sempre a mesma. Somente ela se manifesta em vários problemas. (HARADA, 2018, p. 163)

As investigações acerca da experiência, com sentidos e propósitos diversos, sempre ocuparam o pensamento. De nossa parte, cativou-nos há muito tempo uma publicação de Hermógenes Harada intitulada *Da experiência*. Nela encontramos, logo no início, uma poesia chinesa, de Chuang Tzu, *O Duque de Hwan e o fabricante de rodas*. (HARADA, 2006, p. 44; MERTON, 1969, p. 108-110)² Harada ocupou-se desta poesia. Nós, entre desvios e envios, desejamos também aprender algo dela. O artesanato posiciona-se a partir da experiência. O modo de ser da experiência é reclamado para que a vida ela mesma se mostre.

Nosso propósito é o de investigar a vida humana como experiência e fazer desta questão de pensamento. Em tal empreitada e na contramão da reflexão corriqueira nosso comportamento teórico afirmará e confirmará a prática – a ação ou atividade – contra toda teoria genérica e abstrata. Negativamente, será uma reflexão que se projeta contra si mesma. A experiência, que nos convida à observação do aspecto ativo e atido da vida, nos pede compreensão singular. Compreender não é o mesmo que definir ou conceituar em sentido corriqueiro. Compreendendo, mais silenciemos e ouvimos do que falamos. A compreensão assemelha-se à atitude da espera. Dela se distanciam as definições e conceitos que, por serem úteis, já abdicaram da espera. Assim, a compreensão da experiência, aqui ensaiada, não pertence ao jogo de planejamento e execução. Não visa resultados em detrimento da compreensão. A questão da experiência não é nada de funcional.

De pronto nos lançamos em dificuldades. Uma delas é a confusão nascida entre teoria e prática quando as descrevemos como dotadas de características opostas. Nesse viés, facilmente conferimos à experiência prática cotidiana uma sabedoria automática herdada da série de vivências exitosas ou falidas da vida de algum indivíduo. Ganhamos pouco quando obedecemos a esta linha de pensamento porque

² Eis a poesia: “O duque Hwan, de Khi, / O primeiro da dinastia, / Sentou-se sob o pátio, / Lendo filosofia; / E Phien, o carpinteiro de rodas, / Estava fora, no pátio, / Fabricando uma roda. / Phien pôs de lado / O martelo e a entalhadeira, / Subiu os degraus, / Disse ao duque Hwan: / ‘Permiti-me perguntar-vos, Senhor, / O que estais lendo?’ Disse-lhe o duque: / ‘Os peritos. As autoridades’. / E Phien perguntou-lhe: / ‘Vivos ou mortos?’ / ‘Mortos há muito tempo’. / ‘Então’, disse o fabricante de rodas, / ‘Estais lendo apenas o pó que deixaram para trás’. / Respondeu o duque: ‘O que sabes a seu respeito? / És apenas um fabricante de rodas. / Seria melhor que me desses uma boa explicação, / Senão morrerás’. / Disse o fabricante: / ‘Vamos olhar o assunto / Do meu ponto de vista. / Quando fabrico rodas, / Se vou com calma, elas caem, / Se vou com violência, elas não se ajustam. / Se não vou nem com calma nem com violência, / Elas se adaptam bem. / O trabalho é aquilo que eu quero que ele seja. / Isto não podeis transpor em palavras: Tendes apenas de saber como se faz. / Nem mesmo posso dizer a meu filho exatamente como é feito, / E o meu filho não pode aprender de mim. / Então, aqui estou, com setenta anos, / Fabricando rodas, ainda! / Os homens antigos / Levaram tudo o que sabiam / Para o túmulo. / E assim, Senhor, o que ledes / É apenas o pó que deixaram atrás de si’”. As referências a esta poesia encontram-se entre aspas sem remissão às páginas originais.

assume a experiência como autoridade que suspeita de toda reflexão ou que transforma a reflexão em algo excessivamente intelectual, reativo e distante da prática. A teoria e a prática, assim, se retraem em suas experiências próprias de ser. A essência da experiência é de outra ordem. O ponto de vista do artesão nos conduz a outro caminho. Nosso esquema: 1. A unidade da experiência; 2. A experiência como aumento do vigor de ser; 3. O espaço e o tempo da experiência; 4. O ensino da experiência como aprendizado; 5. Considerações finais: experiência e filosofia.

1 UNIDADE DA EXPERIÊNCIA

O que nos vem à mente quando falamos de experiência? Focamos, de imediato, algo de objetivo ou subjetivo, com o que lidamos. Temos uma ideia da experiência quando percebemos que sempre nos encontramos lidando com as coisas mais diversas, de forma mais ou menos profissional, com os outros, nas múltiplas interações que compõem o jogo social e, ainda, conosco mesmos, moldando nossa identidade ou subjetividade. Materialidade, sociabilidade e identidade destacam-se a cada vez segundo as relações em curso. São experiências. Unidade e diversidade se apresentam a cada vez, como num jogo. Em seu percurso ou a partir de determinada ação ou lida descobrimos os entes envolvidos em suas diferenciações. Temos então uma imagem da experiência como lida ou atividade que é simultaneamente reunião, unidade e diferenciação. Pois é a partir de uma atividade que algo é “útil”, que alguém é “zagueiro”, que a ideia é “compreendida” ou que um objeto ocupa lugar num museu. No entanto, não nos parece semelhante descrição genérica demais?

De fato. A unidade representada pelas diversas experiências de ser não se dá como ideia abstrata descolada das coisas. Ela detém algo de insistentemente prático. A unidade realiza-se como experiência efetiva onde as coisas mais diversas, os seres humanos em geral, e a compreensão que cada um adquire de si mesmo, apresentam-se simultaneamente num contexto prático e finito. Mas não é fácil observar este fenômeno. Nossa atenção é prisioneira do que é genérico. Falta-nos aprendizado. Cotidianamente, acatamos em nossa linguagem a presença de algo – coisa, outro, o si mesmo – por meio de conceitos genéricos ou universais. Por meio deles a gente faz, pensa, planeja, ambiciona, se ofende, se diverte ou se entristece etc., como todo mundo, sem mais exigências. Esta postura teórica e prática corriqueira desvia-nos continuamente do que é essencial, da experiência efetiva com as coisas, à medida que dela não faz questão. Por certo, ocupar-se de generalizações é ainda ocupar-se. Mas na generalização perdemos algo que chamamos de vital, termo ainda vago. Pois nos empenhamos como todo mundo e, a rigor, trata-se do empenho de ninguém. A ação uniforme ou genérica tem efeito contrário em relação àquilo que chamamos de experiência. É atividade encobridora à medida que afirma o genérico e universal ou o ser das coisas como já acabados para todos. Dessa forma, retira-nos da tarefa de nos responsabilizarmos por nossa própria existência. De início a unidade de cada experiência se confunde com a generalidade. No entanto, como podemos alcançar a experiência como unificadora e diferenciadora?

De certa forma nunca precisamos ir até ela, pois ela sempre já nos atingiu em toda atividade que exercemos. Como assim? Não estamos acostumados a esta espécie de investigação. Estamos destreinados e precisamos longamente educar nosso olhar viciado em generalidades. Se lembrarmos da poesia de Chuang Tzu, encontraremos o duque lendo de modo inadequado, isto é, detendo uma postura teórica que o desvia continuamente do essencial. O duque assemelha-se a nós, distanciados da experiência própria, lendo filosofia. Mas algo de essencial ali permanece, oculto ou encoberto.

O essencial está como que “diluído” no corriqueiro e genérico. Ali permanece, enquanto possibilidade encoberta. Abstrair e generalizar³, procedimentos os mais frequentes e úteis, correspondem a atividades encobridoras. Podemos seguir com a vida sem nos preocuparmos. Mas a vida humana não se explica suficientemente pelas generalidades. Embora tenhamos sempre conceitos e regras à disposição para enfrentarmos as surpresas mais adversas, ainda assim algo de vital nos aguarda em alguma esquina. Fuga e desvio são os comportamentos frequentes. No entanto, a pergunta acerca *do que* nos desviamos pode nos surpreender. Afinal, o que tememos? Esta pergunta nos joga na contradição que é nossa própria vida, calcanhar de Aquiles do pensamento cotidiano: na generalização vivemos, mas é isto viver?

Na tentativa de uma resposta acerca do que significa a vida humana abordamos a experiência como algo que se distancia do genérico. Trata-se de unidade que se mostra e deve ser vista somente a partir dela mesma.

Só se alcança o cume da montanha em sua unicidade quando a escalamos percorrendo um ‘caminho’. Quem não trilhou o caminho da apropriação interior não alcança o cume em sua unicidade. Quem chega lá transportado por teleférico ou de helicóptero pousa noutro cume, não no único. (ROMBACH, 2010, p. 119)

O filósofo nos indica que a experiência enquanto algo comum não se confunde com a vazia generalidade, que é a “experiência de ninguém”, onde o caminho foi transferido para outrem. A experiência, a partir de si mesma, é percurso singular, próprio e intransferível. Quando desdenhamos deste caráter único e diferenciador da experiência perdemos a sintonia com a caminhada da vida. Vemos a vida como ela não é, isto é, de fora do empenho que a caracteriza. Se assim o fizermos, “não estamos representando a vida [a experiência] como se ela fosse uma coisa, algo como um queijo espiritual, cujas partes estão uma fora da outra?”. (HARADA, 1974, p. 4)

A partir da própria experiência, a partir dela mesma... Necessitamos, então, esclarecer melhor o que entendemos por experiência.

2 EXPERIÊNCIA COMO AUMENTO DO VIGOR DE SER

³ Usamos estes verbos apenas em seu sentido corriqueiro e impensado.

Não nos furtaremos de uma “definição” de experiência. No entanto, é decisivo sua descrição e compreensão. “Que a experiência é só experiência na medida em que o fazer, o poder, o saber da existência obedece e acolhe o ditado da autoridade, isto é, do aumento do vigor de ser”. (HARADA, 2006, p. 45) A experiência fala de um aumento do vigor de ser. Este é compreendido quando temos em mente nossas ocupações mais sérias. Nosso livro preferido não é qualquer um. E o mesmo ocorre com nossos amigos. A experiência, então, nos remete para a escuta ou obediência de uma autoridade. Esta se impõe porque está assentada num aumento do vigor de ser. Não se confunde com nenhuma autoridade genérica e exterior. A experiência é como a mão: acolhe, agarrando firmemente, e usando. Na insistência típica da lida – experimentando – cada coisa vem a ser o que é segundo suas possibilidades próprias. Nas generalizações corriqueiras, as coisas hibernam numa indiferenciação. Na lida, quanto mais se exercita, “mais ser desperta”. É no cultivo da amizade que o amigo nos vem ao encontro e nos alegra com sua presença insubstituível. Vemos, então, algo que nasce e se mostra a partir da execução, no empenho, no exercício, no ensaio, no teste. Isto corresponde à vida como experiência de ser.

O aumento do vigor de ser pode ser descrito como uma aproximação: a distância em relação àquilo que nos importa é distinta da distância em relação àquilo que não nos diz respeito. Mas, como algo pode chegar a habitar nesta proximidade? Já o dissemos. Se os aspectos genéricos colaboram para um afastamento e perda do vigor de ser, a experiência é responsável por um aumento, diferenciação, aproximação e participação. A vida nunca é algo de indiferente, pelo menos quando a consideramos como pulsando em nossas mínimas ações. Existe alguma fórmula de como se deva viver a vida? Em havendo, o caso é que o vivente deverá pôr-a a prova. A vida de cada um é assim puro teste ou ensaio de ser, nem antes nem depois. A fórmula será como um delírio ou uma ilusão, deveras útil, mas enganadora. O ser humano não nasce com manual.

Entretanto, há algo a mais que sempre acontece neste empenho e que deve ser frisado. A experiência que, sendo, reúne uma diversidade de entes sob o jugo de um empenho, não os reúne de forma genérica. Os entes não estão dispostos num espaço indiferenciado. Na experiência o ser humano encontra os entes segundo suas possibilidades de ser, ou seja, numa proximidade. Novamente, se trata de uma proximidade de sentido, onde o longe e o perto se medem a partir da instalação do vigor de ser propiciada pela experiência. O ente é particularizado diferenciando-se de todo outro elemento ou alteridade. Experimentando, apropriamo-nos dos entes segundo as possibilidades de cada atividade em curso. O ente é descoberto num mundo de sentido distinto das generalizações, como incomparável ou único, e não como um caso em meio a muitos assemelhados. Podemos imaginar o artesão em seu ofício. Martelo, pregos, entalhadeira, pedaços de madeira etc., estão à mão, isto é, têm vigor de ser distinto do pálido onde está o duque e do livro de filosofia que este lê. Experimentando, mundo vem a ser como nenhum outro. No empenho que diferencia e singulariza a vida se desdobra, sendo esta e aquela, sendo determinações, sendo a de cada ser humano a cada vez. Ora, a experiência acolhe tudo de maneira assemelhada ao ventre materno que se responsabiliza pela vida deixando-a ser o que

pode ser. Acolher não é amontoar ou organizar as coisas como quem guarda tudo em armário a chaves. A acolhida da experiência – e da vida – se dá no exercício e uso. É na *firmeza da mão* que o martelo e seu entorno encontram guarida, ou seja, vigor. E neste usufruto há aumento de ser, não perda, o que destoa do pensamento comum. Diferenciação pertence ao jogo de sentido próprio da experiência. É crucial que se observe as coisas a partir deste enfoque. É no uso, por exemplo, que a faca ganha e aprimora seu fio. A vida humana e tudo que lhe pertence vem a ser o que pode ser a partir da experiência. A experiência enquanto fenômeno unitário é inacessível a qualquer espécie de padronização na medida em que esta muito se empenha no desvio de si. No exercício de ser da experiência, quanto mais particular, “mais universal” e vice-versa. “O vital é o concreto, o incomparável, o único. A vida é o individual”. (ORTEGA Y GASSET, 2002, p. 38)

Mas, o que vigor de ser tem a ver com autoridade? Em parte já o compreendemos. Trata-se da autoridade da experiência, fundada no aumento do vigor de ser, gênese de diferença e identidade. Na decisão pela experiência mostra-se conflito com a tradição, como a tensão entre a perspectiva do artesão e a do duque.

A essência da vida somente pode efetivar-se, de um jeito ou de outro, na vida que somente o vivente pode viver. Qualquer saber acerca de uma vida geral, por mais útil que seja, deve ser visto com suspeita. Pois a vida é sempre a de cada um. Nesse sentido enveredamos por uma compreensão da essência das coisas distinta daquela da tradição filosófica, da *quidditas*, onde se busca o núcleo do ser como o gênero comum que é sempre o mesmo. Por certo, estamos a lidar com uma tendência típica da filosofia acadêmica, o que não significa que seja válida para todos os casos. Podemos interpretar esta compreensão como dispendo previamente de um conceito de ser que, como uma lupa, serve para avaliar todos os entes segundo graus ou distâncias em relação a si: como a de um observador que olha a fotografia de um alpinista, sentando no topo da montanha, admirando toda a paisagem. Ignora o percurso sofrido que antecedeu ao resultado. Partindo do resultado o observador tudo avalia. O problema não está na observação e avaliação levada a cabo. O problema está na ignorância do percurso e de seu sentido o que compromete a avaliação. A paisagem não é a mesma para quem fez o percurso rumo ao topo da montanha e para quem lá chegou de helicóptero: este repousa na montanha genérica, a montanha de ninguém; aquele, na única. E onde se assenta o pensamento que pesa estes momentos? Assim, o modo de observação – a quiddidade – não é suscitado. O pensamento genérico assemelha-se a algo essencialmente desviante do que devém. Não faz a experiência do pensamento. O vigor de ser permanece impensado ou sem sentido na universalidade genérica. Vemos a advertência do artesão ao duque: o que lês é o pó que os antigos sábios deixaram para trás.

A aposta pela experiência se mostra plausível quando nosso pensamento recua em relação à tradição, ou melhor, quando salta. Não se pode partir do pensamento genérico e, a partir dele, alcançar o âmbito do particular propiciado pela experiência. É preciso então saltar para outra dimensão de sentido e submeter-se a outra paisagem. “Quando a gente anda sempre em frente, não pode mesmo ir longe...”

(SAINT-EXUPÉRY, 2015, p. 18) Nossa empreitada lê a essência como experiência, como possibilidade ou projeto em aberto, que se decide no teste e ensaio. Referindo-se às dificuldades do conceito tradicional de ser para pensar a essência da técnica, pergunta Heidegger: “Todo vigente dura. Mas será mesmo que só é duradouro o que perdura e permanece?”. (HEIDEGGER, 2002, p. 33) Há algo de duradouro naquilo que não perdura e nem permanece? De que espécie será? De que duração fala o artesão? Por certo, não da duração de algo que permanece sempre o mesmo. Sua duração é a da finitude. Esta perdura enquanto dura o curso de uma atividade. O discurso do artesão é medido a partir da experiência que perdura na fala sintonizada. Sua fala produz “conceitos” que se referem ao particular e não ao universal genérico. Conceitos que apenas podem ser compreendidos a partir da experiência. Aqui nenhuma explicação é suficiente. É preciso compreensão, esta teoria que pode avaliar as coisas a partir da experiência.

Quando o artesão da poesia chinesa se ocupa da fabricação das rodas, não pode ir nem com calma nem com violência, mas da maneira adequada para que elas se adaptem e fiquem do jeito desejado. Para que elas sejam como ele quer que elas sejam. Que significa esta adequação? Aqui não fala o subjetivismo. O artesão mede seu discurso a partir da experiência como quem é dela nascido. Seu desejo corresponde ao desejo da experiência. Assim, não acontece algo como uma diminuição do desejo já que ele se realizaria no produto, na roda. Ao contrário. Há aumento de ser nesta sintonia: roda e artesão vêm a ser em seu poder ser. Pois a experiência deixando ser, particulariza. Por isso, também, o jeito desejado apresenta-se como sendo a partir de si mesmas e não segundo um plano universal. Nenhuma generalidade detém este saber. Um mestre pode indicar ou sugerir algo ao aprendiz, mas não pode dizer exatamente como se faz. Há exatidão ou jeito que pertence exclusivamente à experiência. A ação, o fazer, é responsabilidade de quem faz. Para que a maneira adequada de ajeitar as coisas aconteça, é necessário que o artesão não compreenda as rodas e a si mesmo genericamente e que se abandone atentamente e ativamente ao jugo da experiência. “O trabalho é aquilo que eu quero que ele seja”, diz o experiente artesão. A roda vem a ser a partir de si mesma e não como um exemplar ou amostra entre tantas.

De modo diverso acontece a leitura sob o pálio. Detendo-se sobre a palavra de autoridades mortas, o duque lê o pó que deixaram. Pois essa leitura habita ainda a indiferença, é genérica. As palavras não são aquilo que ele quer que elas sejam. São dos outros, são pó. Há desarmonia. O duque ainda não lê a partir de si, isto é, não “sabe” ler. Consequentemente, ainda não há aumento do vigor de ser. As palavras, os conceitos e os preceitos que lê são destituídos de algo vital, o nascimento do leitor exigido pela experiência da leitura ou, por outra, a seriedade prática que caracteriza o aprendizado de leitura. Ele lê como quem passa o tempo e espanta provisoriamente o tédio.

Justificamos ainda mais nossa interpretação recordando a etimologia do termo “experiência”: “*Experior*, -rtus sum, -iri (experimental); *periculum* (perigo, tentativa); *per* (através, para além, por sobre) possuem a mesma raiz”. (HARADA, 2006, p. 59) Experimentando, nos afinamos ou sensibilizamos para o que é essencial. O essencial

se mostra na e como experiência, o que dá muito o que falar. Nela há aumento do vigor de ser. Lendo, leitor e palavra viva convivem; fazendo, as rodas alcançam o desejado equilíbrio. Nenhuma regra ou orientação exime o agente deste percurso. A experiência lança o agente no aspecto irremissível de si mesmo. Ela pode ser descrita, por um lado, como meio e, por outro, simultaneamente, como fim. Fecha-se em seu próprio círculo. Por isso seu acesso sempre exigirá um recuo ou um salto em relação à ideia comum que a representa como meio para a obtenção de certos resultados. O duque veio a ser o que é por meio da experiência (fim-meio). Acordar para a experiência, portanto, é acordar para a sua e vital possibilidade de ser, isto é, responsabilizar-se por seu ser em determinada atividade. É isto que falta ao duque? Curiosamente lhe falta o assentimento em relação ao que é primário na vida e na experiência: que vida e experiência são, constitutivamente, algo de perigoso. Nada é seguro e não há nisso equívoco algum. Esta alusão nos remete a uma passagem de Ortega y Gasset em seu livro *O homem e os outros*:

O perigoso não é necessariamente mau e adverso; pode ser o contrário: benéfico e venturoso. Mas, enquanto perigoso, ambas as contingências opostas são igualmente possíveis. Para sair da dúvida é preciso prová-lo, testá-lo, tateá-lo, experimentá-lo. Isso – prova, teste – é o que primeiro significou o vocábulo latino *periculum*, donde vem por dissimilação o nosso *perigo*. Notem de passagem que o radical *per* de *periculum* é o mesmo que anima a palavra *ex-perimentar*, *ex-periência*, *ex-perto*, *per-ito*. Não há tempo para mostrar, por rigorosa via etimológica, que o sentido originário do vocábulo ‘experiências’ é ter passado perigos. (ORTEGA Y GASSET, 2017, p. 190)

3 O ESPAÇO E O TEMPO DA EXPERIÊNCIA

A unidade da experiência admite a possibilidade (multiplicidade) e distancia-se de uma generalização. De certa forma, os elementos genéricos e abstratos são apropriados e metamorfoseados pelo que lhe faz frente, como um exército que se afirma sobre o inimigo pela vitória, ou como os materiais diversos são assumidos, explorados e enformados por determinada arte. A experiência é mobilidade. Organizar, determinar, enformar, dominar, etc., pertencem a esta atividade de superação constante do que, de alguma forma, está disponível. Por meio da experiência nos apropriamos de algo dado, como o artesão acolhe o material disponível e “adequado”, e nos lançamos então para algum resultado possível. O dado e o possível, o antes e o depois, pertencem à duração da experiência. A passagem de uma experiência à outra – alteração – dá-se também como num salto, já que a lógica de uma não equivale à de outra. Assim igualmente o dizer e o pensar. O fato de que sempre encontramos após algum processo criativo um novo resultado – estátua, roda, livro com as doutrinas dos sábios, conceitos, etc. – não nos deve desviar da curiosa situação de que a vida como experiência acontece *entre* a matéria e a forma, entre a pedra e a estátua, entre o ser e o devir, etc. De tal forma que há algo

de secundário nos momentos antagônicos. De forma geral, não há como desejar que de uma atividade não resulte algo. E não há como desejar, também, que uma atividade não inicie de algum ponto. Por outro lado, a experiência não pode ser medida por resultados genéricos. Da mesma forma o pensamento deve aprender a ver a partir da experiência e ele próprio assumir-se como experiência para avaliar ou medir adequadamente as coisas. Nem o ponto de partida e nem o ponto de uma possível chegada se destacam. É sempre o caminho, o modo ou o jeito, o verbo, o “entre” – espaço e tempo da experiência – o que verdadeiramente importa. É a partir da autoridade deste percurso que fala o artesão.

Colabora com nossa leitura o pensamento ocidental europeu, como se vê. Observemos o duque e o artesão. O duque é representado como escravo de suas conquistas, de sua função política, de sua boa vida e de sua erudição. O artesão, servo do duque, lhe deve obediência e submissão. Portanto, nada tem: nem comando, nem boa vida, nem erudição. Mistura-se a seu ser o seu afazer, sua habilidade na fabricação de rodas. Por outro lado, a habilidade que o define não oferece nem certeza nem segurança. Pode-se dizer que ela é coisa nenhuma, já que não pode ser medida por meio de um catálogo de regras fixas e que, por isso, também não pode ensiná-la com exatidão. O artesão – seu dizer e seu fazer – é só experiência. Mas a experiência não é sua propriedade, antes a condição de seu ser. Ela o sujeita e forma. Neste sentido é irrelevante o fato de que os frutos de seu trabalho pertencem ao duque. A experiência tem em seu poder a possibilidade de retirar o duque das ilusões e enganos que o dominam quando lê o pó dos antigos. Mas ele não sabe.

Nossa leitura nos mostra que a experiência (a) forma um e outro – antagônicos – de várias maneiras, numa relação de mando e obediência: Duque e artesão; nobre e servo; ocioso e trabalhador; teoria e prática, etc. Os extremos se excluem mutuamente porque as possibilidades de comando e de obediência estão normatizadas. Por isso é algo de evidente a cadeia de mando e de submissão. No entanto, o artesão ousadamente dirige-se ao duque inquirindo acerca de sua ocupação. Há algo de decisivo neste comportamento, pois não foi o duque que o iniciou e, normalmente, ninguém o faria. Assim, entra em jogo outra compreensão de mando e obediência. É o primado da experiência que detém a coragem de questionar. Ela convoca tudo para o princípio. Nesse sentido, (b) a experiência precede esta dualidade e oposição entre o duque e o artesão: porque seu esquecimento cria ou constrói a dualidade à medida que afasta e desvia do que é essencial; porque sua memória se insere em toda a realidade pedindo-lhe contas e, conseqüentemente, causando um despertar. Foi desta forma que o duque sentiu-se ofendido e desafiado. E ameaçou de morte, caso não fosse bem atendido. Exigiu explicações que, a bem dizer, nada explicam, mas convocam a um novo sentido. O certo é que se dispôs a ouvir. É significativo (c) que a partir deste ponto o duque silencia. E também silencia o artesão como um “profissional do duque”. Quem assume o discurso é a fala da experiência. Ela se mostra a partir dela mesma com a autoridade que lhe é peculiar. Não admite contestação. Seu convite possui algo de irrefutável, irrecusável e evidente. As frases do artesão de rodas revelam, à sua maneira, a estrutura da vida ao duque. Parece-nos

que, neste sentido, duque e artesão são imagens da efetividade e da possibilidade da experiência, isto é, o duque é capaz de ouvir (obedecer) o artesão. O duque desperta (silencia) quando, ouvindo, se remete ao começo, quando se põe nas mãos da experiência que o encaminha para a situação efetiva em que se encontra, no caso, lendo. A partir da sincronicidade de mando e obediência, duque e artesão falam da unidade da experiência. Assim, bate na consciência do duque o primado da experiência esquecida. O duque é chamado a ler de modo diverso, isto é, a buscar o que moveu a palavra dos sábios. Faz assim da leitura um problema para si mesmo. E assim há uma conversão da leitura em vida. Ler é (também) viver. O que moveu os sábios – a experiência – é imortal. Seu tempo não se localiza em demarcações ou oposições temporais tais como passado, presente e futuro. Seu tempo é o tempo finito da experiência que é também o tempo todo da vida – o tempo que importa. Esse tempo que é coisa da experiência e dos começos se apropria dos tempos. Na experiência da leitura nos apropriamos do passado e o atualizamos. São possibilidades de ser. A experiência, assim, chama o duque ao aprendizado da leitura. Não basta ler, é preciso aprender a ler. Exercício eterno.

A partir do sentido aludido para a compreensão da autoridade, podemos dizer que o duque pertence ao artesão-experiência, e não o contrário. Por mais útil ou necessário que seja algo dado e o resultado de uma produção, como uma estátua, um carro ou um livro, estes permanecem vazios e sem sentido se não houver o artesão-produtor, o artesão-apreciador, o artesão-usuário, o artesão-leitor. Que será do livro sem o leitor? Que acontece com o leitor quando se detém em palavras mortas? Que será de alguém sem a experiência? Ninguém!? Não está a reivindicar o saber de outros, como sendo os seus e, por isso, encontra apenas o pó dos outros e de si? Não está ignorando a primazia da experiência? No sentido de um despertar para o princípio da experiência, podemos dizer que “o jugo é doce. Assim e só assim acontece criação, dá-se vida criadora enquanto exercício de liberdade”. (FOGEL, 2019, p. 80) É preciso que o duque descubra *como* a leitura é sangue, é vida, assim *como* os sábios escreveram com sangue. “Não é fácil compreender o sangue alheio; odeio todos os que lêem por desfastio”. (NIETZSCHE, 1981, p. 56)

A descoberta da autoridade da experiência como vida e criação traz como resultado a impossibilidade de ensiná-la com exatidão. Deveríamos nos surpreender?

4 O ENSINO DA EXPERIÊNCIA COMO APRENDIZADO

Nosso título, intencionalmente, inverteu as coisas. Se recorrermos ao que costumeiramente entendemos por ensino e aprendizado, de fato, surpreende-nos a afirmação do artesão de que não pode ensinar exatamente a seu filho como se fazem rodas. “Nem mesmo posso dizer a meu filho exatamente como é feito,/ E o meu filho não pode aprender de mim”. Em geral, também lamentamos a perda das técnicas do ofício quando da morte do mestre artesão. Com a morte de Miguelangelo, por exemplo, morreu uma maneira de esculpir que não pode ser exatamente retomada por seus discípulos. Mas, será que não estamos compreendendo as coisas de maneira

equivocada? Não há, de fato, nenhuma espécie de ensino e, conseqüentemente, de aprendizado?

O fato da arte não ser ensinável não nos deve surpreender. Não se trata de uma deficiência da arte, dela ainda não ter chegado a um amadurecimento suficiente capaz de disponibilizar suas leis internas para o ensino escolar ou acadêmico. Desejar o ensino da arte desta maneira, como normalmente se pensa, seria, em nosso contexto, desejar o retorno ao genérico, uniforme e impessoal. Mas, não é assim que o mestre artesão ensina, por exemplo, nas escolas de ofícios? Trata-se de uma aparência: o aprendiz repete exaustivamente as orientações do mestre, não para ser igual ao mestre, mas para encontrar seu próprio caminho. Repete sim, mas não para ser cópia de outrem. Repete, paradoxalmente, para ser diferente, para ser o outro de si mesmo. No entanto, prestemos sempre atenção no modo como se efetiva o ensino e o aprendizado em curso: há mando, há obediência, há escuta, há silêncio e, como num ensaio de orquestra, sintonia e harmonia.

É que o ofício (experiência) é o caminho rumo ao particular e único, não ao universal. Por isso, e a partir de seu próprio ser, a experiência é tão intransferível quanto a vida. O vivente não pode delegá-la a outro, um não pode experimentá-la por outro. Por certo, posso delegar a outrem o mecanismo que comanda a minha vida, posso pagar a alguém que faça algo por mim. Mas se trata de decisão minha, onde escolho não assumir eu mesmo minhas responsabilidades. De qualquer forma o âmbito do que é próprio é irremissível. O que o artesão pode ensinar ao filho não é a experiência. Uma pedagogia que insistisse neste método realizaria o contrário de seu projeto: retiraria do aprendiz toda gana pelo próprio, faria dele progressivamente um desenraizado de sua própria terra. Um alienado. O que é propriamente meu não é da ordem da generalidade. O que é ensinável – como normas comuns – não é da ordem do particular ou próprio ou essencial. É preciso, de fato, saltar para esta dimensão onde não existem nem professores nem alunos mas tão somente aprendizes. A decisão pelo próprio admite apenas amigos da experiência.

Mas o fato da experiência não ser ensinável não significa que seja inacessível. Se assim o fosse, não haveria nem a ousadia do artesão nem a escuta e o silêncio do duque. Não haveria nem experiência e nem vida como empreendimento inalienável. Então há um ensino e um aprendizado às avessas. Há algo de comum em jogo, mas não como universalidade genérica. É sempre a mesma experiência sendo, diversa. Cada um pode compreender a experiência em sua unicidade, à medida que se põe a caminho. O saber que aqui se destaca, como visto, é o da compreensão em oposição ao entendimento. O duque e o artesão se compreendem. A compreensão lida com o salto, com a diferença, com o próprio. Por isso compreender tem o aspecto de uma problematização. Seu método não é o da resolução de problemas – como na matemática e nas pesquisas em geral – mas o de “aventurar-se”. O problematizado cresce em sua gravidade e complexidade, torna-se questão diversa. Algo para toda a vida, como diz o fabricante de rodas. É por isso que compreender abarca um saber que não pode ser explicado dedutivamente mas, antes, captado ou intuído. Quem compreende é surpreendido pelo fenômeno. Quando o artesão se põe a explicar – saber de experiência – chama a atenção, adverte, manda como um mestre. Deve-se

saber como se faz! O afazer é insubstituível. E isto, saber como se faz, se alcança fazendo, empenhando-se, testando. Não ensina, a rigor, nada de objetivo ou subjetivo, mas aponta, indica, orienta, ordena. Faça! Quem é mestre (aprendiz), então, também aprende a esperar. Pois pertence a seu afazer aguardar. Aprender é esperar e amadurecer conjuntamente, porque a experiência é a mestra.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS EXPERIÊNCIA E FILOSOFIA

O artesão não pode ensinar porque experimentar é aprender. Quem aprende obedece e segue a lei interna de uma coisa. A coisa em exercício manda. Isto não pode ser ensinado a outro, pois equivaleria a uma retirada de seu ser. O artesão *fala* a partir da *autoridade da experiência*. Esta autoridade detém um saber, saber que nasce a partir do exercício. O saber detém acuidade própria que é, para nós, de caráter revelador ou descobridor. Será que o ponto de vista do artesão também não poderia nos dizer algo acerca da essência da filosofia? Ou melhor: a experiência também não fala da e como filosofia? Sempre associamos o pensamento à teoria, ao conhecimento de certas razões, causas e princípios. E nos damos por satisfeitos. No entanto, aqui, trata-se de uma espécie de teoria que se mostra essencialmente como experiência de revelação das coisas em seu ser e não como planejamento do que as coisas devam ser.

O pensamento aqui reclamado não se confunde com o conjunto das atividades intelectuais tradicionais, tais como raciocinar, imaginar, abstrair, debater, etc., embora não possa delas prescindir. O que o caracteriza é o seu modo de ser: não simplesmente pensar segundo uma direção pré-estabelecida, ora mais ora menos teórica ou prática, mas concentrar-se no pensamento como possibilidade de orientação prévia, ou seja, em como ou de que maneira ou sob que pressupostos a realidade dada se manifestou. Mesmo o impensável pode ser assim apresentado, segundo os limites e possibilidades do pensamento, o que a cada vez exige um acurado exame. Pertence à sua metodologia, então, a provocação constante, indagando a quantas andam as coisas. Não há exagero nesta postura? Mas como despertar do sono de alguma razão senão questionando-a? Pensando, visamos à compreensão da paisagem de sentido dentro da qual já nos movimentamos de modo teórico e prático. Consequentemente, um determinado *modo de pensar* (o científico ou histórico, o prático ou teórico ou espiritual, etc.), se converte em *questão* imediata de investigação. Então, não mais como objeto a ser clarificado e atualizado para fins determinados. Mas como uma pergunta acerca de seu sentido de ser. A questão pela ciência, ou pela história, etc., não pode ser simplesmente respondida como e pelas ciências especializadas. O ser, o alcance, as possibilidades e limites de uma teoria ou de uma prática determinadas não pode ser respondido ou examinado rigorosamente dentro de seu próprio espaço de articulação. É que, em última instância, o sentido que os move lhes escapa, porque os transcende. Desta atitude intelectual requisitada nos fala H. Harada:

É importante perceber porém que faz uma diferença enorme na *prática* de uma formação possuir uma intuição teórica que capta diferenças de níveis das dimensões e suas lógicas ou não possuir nada disso e operar apenas em conceituações vagas, esquecidas da questão de sua fundamentação e sua pré-compreensão. Acentuar a afetividade contra o intelecto pode ser até muito prático em certas situações ocasionais. Mas quando se trata de uma trabalho de formação, sério e engajado, o grande problema na práxis não é a prática. É a *teoria da teoria e prática*⁴ que comanda a impostação prática de um formador. (HARADA, 2009, p. 119)

O essencial da formação é certa teoria de toda teoria e prática. Tornar visível a vida como experiência exige teoria própria. Sem essa teoria não podemos compreender a possibilidade de ensino e de aprendizado de toda experiência e, sobretudo, o sentido da impossibilidade de seu aprendizado, já indicado quando aludimos ao caminho próprio e intransferível. Toda racionalidade e toda praticidade, por mais engajadas e eficientes que sejam em suas áreas de atuação, permanecem escravas de seus procedimentos, dotadas de cegueira e confusão peculiares, caso não conquistem uma compreensão não especializada de seu ser.

De que espécie é esta teoria? Equivale a alguma teoria superior e universal, a exemplo do que se tornaram as teorias da informação para todo o sistema das ciências positivadas? De forma alguma. A teoria visada não se confunde com uma meta-teoria. Ela não objetiva nenhuma avaliação funcional ou estratégica para um melhor desempenho das teorias e práticas mais diversas; não é teoria que aprimora a prática nem prática que pede melhor teoria. Como dito, a compreensão da vida a desvela como esforço, empenho, ensaio. A vida se torna visível em sua estrutura que, por seu próprio ser, tem caráter de retração. A teoria visada tem “especial” atenção para o que se oculta em tudo que se mostra. Afinal, a presença desta ausência tem magnetismo peculiar, tal como a fome que por nunca ser completamente saciada, move ou exercita o vivente.

Há um saber que autoriza o artesão a dirigir-se ao duque, inquiri-lo e mesmo criticá-lo. Como não é da ordem da erudição, podemos dizer que carece de conteúdo e, portanto, resiste a uma determinação usual. Já denominamos a visão sintonizada com a experiência de compreensão que é, igualmente, problematização. Ali o saber cresce conjuntamente. Em seu exercício, o pensamento converte-se em problema para si mesmo, o que, para nós, equivale a um aumento de seu vigor de ser. Vemos esta desafiadora situação da filosofia nas páginas *De estudo, anotações obsoletas* de Harada. O autor refere-se à filosofia como não tendo, propriamente, conteúdo; como sendo experiência da pobreza de saber; como não saber; como uma atividade de retração diante de toda posição, e que, por assim ser – finita – provoca o ser humano. (Cf. HARADA, 2009, p. 91-94)

Por fim, esta compreensão da essência da filosofia como experiência não conteudista da mesma remete a uma teoria, a uma visão singular das coisas, que as

⁴ Grifo nosso.

acompanha não se confundindo com suas aparências ou resultados. É saber prévio, saber de experiência e a partir da experiência, saber que remete à singular *posição* humana no mundo. Enquanto exercício esta teoria desnuda a realidade, torna visível toda “teoria” em seus planejamentos, projetos e fundamentos, bem como toda “prática” em suas execuções e funcionalidades. Uma teoria de toda teoria e prática que, a bem dizer, tem tanto de céu quanto de terra. Um aceno acerca desta unidade presente na experiência e que a experiência da filosofia tem como fito seu, vemos na poesia de Fernando Pessoa (Ricardo Reis), com a qual concluimos.

“Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive”.

(PESSOA, 1980, p.189)

REFERÊNCIAS

- FOGEL, Gilvan. *Sobre homem e história*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
- HARADA, Hermógenes, OFM. *De estudo, anotações obsoletas – a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF; Curitiba: Instituto de Filosofia São Boaventura, 2009.
- _____. *Da fidelidade do pensamento. Fragmentos de um diário*. Porto Alegre: Ed. Evangraf, 2018.
- _____. *De como estudar*. Apostila. Petrópolis: Instituto Teológico, 1974.
- _____. Da experiência. In: *Coisas, velhas e novas*. À margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco; Instituto Franciscano de Antropologia, 2006, p. 42-60.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1969, p. 108-110.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1981.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Adão no paraíso e outros ensaios de estética*. São Paulo: Cortez, 2002.
- _____. *O homem e os outros*. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- PESSOA, Fernando. *O Eu profundo e os outros Eus: seleção poética*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1980.
- ROMBACH, Heirich. *Unicidade (Einzigkeit)*. In: Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht. Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 142-145; trad. de Enio P. Giachini. In: *Revista Filosófica São Boaventura*, Curitiba, vol. 3, n.1, jan./junho de 2010.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Agir, 2015.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 8 de fevereiro de 2021

Trapaça do maligno... ou trampolim do bem. A limitação humana como vigor da finitude

Cheat of the evil... or springboard of the good. Human limitation as a vigour of finitude

Prof. Dr. Enio Paulo Giachini
FAE Centro Universitário¹

RESUMO

O presente texto é uma reflexão informal a partir das contribuições feitas pelo filósofo Hermógenes Harada sobre o tema da limitação humana e sua importância para o crescimento do espírito. Lança-se mão também do pensamento de H. Rombach para demonstrar o fenômeno da situação-limite humana. Segundo Rombach, há inúmeros elos concêntricos de situações-limite, resguardados por limites, que podem se abrir na medida da disposição de trilhar um caminho de iluminação e transparência da passagem. A trilha humana encontra sentido na medida em que supera situações-limite e transpõe a si, a realidade, seus semelhantes e o mundo a uma dimensão mais elevada de ser. Nesse sentido é importante lançar um olhar analítico para a dificuldade de ver e experimentar a própria dificuldade como um trampolim de elevação.

PALAVRAS-CHAVE

Ontologia da finitude; Limite; Dimensão; Superação

ABSTRACT

This text is an informal reflection from the contributions made by the philosopher Hermógenes Harada on the subject of human limitation and its importance for the growth of the spirit. H. Rombach's thinking is also used to demonstrate the phenomenon of the human extreme situation. According to Rombach, there are countless concentric circles of limit situations, guarded by limits, which can open up as far as our willingness to walk a path of illumination and transparency of the passage. The human path finds meaning to the extent that it overcomes limit situations and transposes itself, reality, its fellows and the world to a higher dimension of being. In this sense, it is

¹ E-mail: enio.giachini@gmail.com

important to take an analytical look at the difficulty of seeing and experiencing the difficulty itself as a lifting trampoline.

KEYWORDS

Ontology of finitude; Limit; Dimension; Overcoming

INTRODUÇÃO

*“Os músculos espirituais só se fortalecem carregando o peso da vida
(HARADA, 2016, p. 99).*

Num dos preciosos pequenos escritos por Harada, intitulado “As dificuldades. Um mal necessário?”, encontra-se cunhada a essência de seu modo de trabalhar e pensar: o vigor da finitude. Era o que esse mestre vivia e ensinava. Foi o que ele viveu e ensinou, sua vida de pobreza franciscana. Vemos espelhado em dizeres simples ali que não há nada no homem que não esteja referido intimamente a esse vigor da finitude. Isso é o elementar. Elementar na vida é a repetição e o exercício da frugalidade. Repetir à exaustão o que é o elemento, o mais simples de cada fazer e afazer humano. No jogo de vôlei, é preciso treinar à exaustão o toque de bola. Numa arte marcial o treino principal é a repetição dos elementos simples, até se tornarem uma “segunda” natureza, até serem incorporados em mim, até eu ser incorporado neles, até a arte ser incorporada em mim e nos gestos... até arte, gestos e eu sermos um único movimento vivo e dinâmico.

O elementar é o próprio do humano, não é limitação! Mas é o próprio do humano. *A finitude não é algo negativo*, é nossa grandeza, nobreza. Não é desgraça, mas nosso privilégio, nossa natureza. São essas afirmações que ficaram, mais que elucubrações e grandes planos filosóficos, teológicos etc. Seguindo esse compasso, mal e porcamemente, vamos elaborar uma reflexão sobre a ontologia da finitude. Um nome pomposo para dizer da necessidade de adentrar no circuito da dinâmica das dificuldades humanas. Uma tentativa de análise fenomenológica de alguns poucos aspectos do tema da situação-limite.

O limite na situação humana não é uma parede ou uma cerca, postada como empecilho para o progresso, mas o ponto de resguardo e ponto de partida para encontrar o novo.

1 SUJEITO–OBJETO

Um dos caminhos por onde transitava o pensamento do Mestre Harada pode ser chamado de finitude. A palavra, o conceito, o *ductus* proposto ali é um princípio,

princípio da realidade. Diz que o elementar é o próprio do humano, não é limitação! Mas é o próprio do humano. *A finitude não é algo negativo*, é nossa grandeza, nobreza. Não é desgraça, mas nosso privilégio, nossa natureza. Parece um martelo inquisitorial, parece um espinho na carne, parece um salário-mínimo o fato de todo dia de novo ter de recomeçar, retomar as rédeas do viver e erguer-se do chão da vida e altear-se no prumo de uma mínima organização. A natureza nossa humana se estrutura de tal modo que provoca sempre de novo e nova nossa co-participação no desfecho de tudo e de todos. Essa “dificuldade” é o pão nosso de cada dia; comerás o pão com o suor do teu rosto.

Em gradações diversas, e com nomenclatura própria, deparamo-nos com cercas de contenção e partilha desses modos e graus de finitude humana: angústia, labor, necessidade, responsabilidade, culpa, dor, sofrimento e morte.

Desespero; angústia; esgotamento impregnado de tédio; não saber, não querer saber mais de nada; intermitente variação de humor desesperado ou eufórico; raiva que não sabe por que e para que e donde vem; ressentimento; ânsia; pressa incontrollável; inflação de preocupação, sempre precipitada, antecipada, fora do lugar; voluntarismo impaciente que faz subir a pressão arterial e aumentar o colesterol ruim etc. (HARADA, 2016, 54)

164

Harada em suas reflexões foca a necessidade de trabalhar bem a mente para ver o real como ele é, às coisas elas mesmas. A principal dificuldade vem dessa preguiça mental, espiritual. Um dos primeiros e mais ferrenhos nós de estagnação da mente se dá no esquema que herdamos, chamado sujeito-objeto. Esse mesmo esquema faz com que afastemos para o lado de fora de nós toda e qualquer dificuldade. A dor e o sofrimento, o limite não sou eu, não faz parte de mim. Assim, o usual do dia a dia da abordagem do pensamento era repensar a dualidade tão comum sujeito-objeto. Ser homem (sujeito) não é meramente um animal racional, um ser composto de corpo, alma e espírito. A identidade de “sujeito” perpassa um nó de identidades de fundo e identidades superiores, formando uma estrutura de dimensões que precisam ir ganhando unidade e sentido no decorrer do itinerário. De dentro do homem vão aparecendo inúmeras necessidades de conjuntos constelados de necessidades que requerem o trabalho de unificação e sentido. A saúde do corpo como um todo, o exercício físico adequado para a fluidez da vitalidade, o cuidado com a alimentação, a escuta da necessidade de descanso do corpo, as horas de sono; os apelos das ânsias da alma que começar a deixar fluir as necessidades espirituais de fundo etc. Cada membro do corpo é como que um momento do todo do corpo que a seu modo dá uma estruturação completa ao todo do corpo.

Na direção externa, o homem se vê confrontado igualmente com a tarefa de busca de unificação e sentido. Os elos de estruturação desse a-fazer são por exemplo: busca de companhia, busca de comunidade, familiar, escolar, diversão, comunidade, sociedade, nação, comunidade humana. O que se cunhou como realização humana impele o homem a trabalhar em todos esses setores para encontrar unificação e

sentido, de modo que se vê na premência de a cada vez ir organizando cada constelação dessas como se fosse um núcleo-eu. Esses inúmeros núcleos-eus não são estáticos, fechados, apesar de buscarem identidade, ou justo por isso. Identidade é um conceito dinâmico. O modo de ser próprio de cada situação interior ou exterior do homem é a abertura e transparência. Quando se constrói um tapume de isolamento, fecha-se uma torneira de tramitação de vida. O que não significa que cada momento não tenha sua configuração e consistência, mas que essa solidez de cabana de repouso é sustentada e impingida por esse ducto dinâmico de abertura e passagem para momentos próximos e distantes nas direções do mais externo e do mais interno.

Esses momentos de “constituição” humana, que a tradição chamava de sujeito, pessoa, eu, no vértice de sua manifestação se mostra, via de regra, uma intimação, um apelo, um solavanco provocativo. Nó vértice significa, no calor e no esfogo do momento, na pauleira do dia a dia, não pode não haver essa pauleira de confronto e luta para criar os mecanismos de passagem e iluminação de uma instância para outra. É isso que nos dá canseira, que pode ir criando remansos de ressaibo e refluxo, que vão tomando colorações e tonalidades esverdeadas ao modo do bolor ou do apodrecimento estagnativo de águas paradas, e começar a cheirar mal. Começar a criar azedo e acidez, turvação de olhar e embotamento do ouvir, espasmos de sentir e marasmo no espírito. As cristalizações dessas dificuldades vão ganhando fama e nomes diferenciados, Tdah, Burnout, estresse, depressão, tédio, angústia, tristeza, cansaço, etc. A inércia da estagnação busca potencializar a si mesma, tornando cada vez mais difícil um re-arranque a partir de si mesmo, precisando de uma chupeta da bateria, um empurrão de fora, um solavanco, um auxílio governamental, ou derivados.

Via de regra, ali, o humano lança mão de técnicas. O antídoto que o homem tem encontrado nessa terra dos homens para fazer frente a essa situação são os recursos técnicos, que nos aliviam parte do fardo pesado e nos refrescam um tanto nosso dia a dia. “A técnica é um projeto da existência humana, uma compreensão ontológica fundamental, e quicá uma que encobre para si a necessidade de um projeto fundamental da existência e a premência de uma compreensão ontológica decisiva” (ROMBACH, 1980, 96). Quando submetidas ao aparato ou ao teor técnico, todas as questões ganham um ar de leveza. Sejam quais questões forem. A técnica é o esforço humano para não fazer esforço. Hoje em dia tem técnica para tudo... Todas as áreas do humano podem ter o auxílio da técnica. Mas será que quem está na ponta originária do desenvolvimento das técnicas detém a melhor solução para o problema abordado? Será que no meio científico hoje há suficiente clarividência para perceber e contemplar a necessidade de transparência e passagem dos inúmeros núcleos-eus, que implicam as dimensões internas e externas do homem, o que implica também toda a realidade, o mundo, os povos e nações com suas histórias, culturas e destinos? Será que posso delegar o destino de tudo que me foi confiado, do dom que recebi e que em mim nasceu, aos cuidados de qualquer instância? Quem entende de saúde são os médicos, quem sabe de governar as nações são os dirigentes; cabe aos técnicos

o desenvolvimento e a provisão de utensílios de comunicação; há que se ouvir os técnicos; nas questões da necessidade de salvação e santidade, precisamos ouvir os especialistas religiosos; os filósofos é que entendem dos processos do pensamento; a alimentação perfeita nos é receita pelos nutricionistas; se eu tiver dificuldades de comunicação, faço um bom curso de oratória; é importante fazer um bom curso de militância política; doenças psíquicas são tratadas pela psicologia, que já tem tantas áreas talvez quantas são as dificuldades humanas, até psicologia canina já tem. Para cada dificuldade, há um coach... e pensando bem, o cerco é tão bem feito que tem coach também pra se tornar coach. O controle do controle. Estamos na matrix?

Heinrich Rombach escreveu um livro chamado “Der Ursprung”, onde aborda diversos temas relacionados à con-criatividade de homem e natureza. Uma leitura e estudo atento do escrito começa a nos instigar a suspeitar que estamos num caminho já bem avançado no rumo de uma mudança de rumo. Todo esse aparato sistematizado da técnica já está se saturando. A humanidade começa a despertar lentamente de uma sonolência secular. Em todos os povos começa a serem ouvidas vozes e manifestos de um outro ar.

A técnica nos oferece a pílula de um mundo estável. A possibilidade de uso de todas as coisas, todos os recursos e técnicas para solução das dificuldades sem precisar de uma decisão participativa minha, que nos oferece o mundo moderno, também é uma decisão. Uma decisão tomada de olhos fechados e que acontece por trás de nossos olhos. Quem toma essa decisão por mim? Quem decide de antemão o encaminhamento melhor que devem tomar todos os núcleos-eus internos e externos de minha existência? A técnica, ou as técnicas, os coaches nos oferecem um mundo que no fundo já está interpretado e pronto para emprego e uso e, o mais importante, está isento de contrariedades, carrega em seu seio a promessa da não-dificuldade. Eu não vou errar, não preciso correr o risco de me enganar tomando uma decisão. Alguém muito especializado já estudou bem o assunto e preparou um protocolo para que eu possa seguir. É só seguir os protocolos. Nisso há consenso geral, estamos todos unidos, somos todos um. A humanidade precisa confiar no protocolo, as decisões precisam ser técnicas. Não há erro, confie no plano.

Todavia, a natureza, a realidade, a vida, a existência, é renitente, resiliente, tem contornos opacos e obscuros, não se dobra à luz exacerbada, não se permite domar e submeter a padrões prévios, resiste... a esses comandos. Quando nos damos conta... estamos estressados, exaustos, nos suicidamos sem achar ter alcançado unificação e sentido. Ela até, essa tal de realidade, nos tira uma onda e apesar da maquiagem comunicativa, que, nos seus contornos extremos, doura as técnicas com o sabor de pânico ou da folia, para facilitar a deglutição, fica subliminar ou patentemente visível o desatino que as técnicas, por si sós, nos provocam. O homem está só, e sozinho.

Quando temos a coragem de abrir espaço e olhos para ver esse descompasso, logo vem o pensamento geral que é preciso intensificar nossa força de vontade e aprimorar as técnicas para melhor submeter as dificuldades que insistem em se impor e nos desinstalar.

2 DECADÊNCIA

Decair é igualmente uma forma da vida, uma condição para a mesma. A situação descrita acima em que nos encontramos, de decadência, talvez não possa ser remediada pela simples tomada de decisão individual, pessoal. Seria necessário pensar com profundidade que alcance tem minha decisão pessoal num mundo cada vez mais interligado e globalizado. Será uma questão de mera anuência ou de resistência a essa dominação global? Ou será que isso que percebemos como dominação global não está anunciando um movimento distinto? Seja como for, esse olho de Francisco voltado para dentro e para fora, nos mostra um caminho de observação e cuidado para a implicação em que estamos, cada vez mais intensa, da necessidade de olhar para as implicações as mais profundas, internas, e as mais extensas, para fora. Os conceitos dentro e fora não são espaciais, mas situacionais. São como que ondas de reverberação para dentro e para fora do movimento de vida.

A percepção de decadência e dificuldades com que nos defrontamos, tanto no nosso dia a dia, quanto no macro, nos rumos de nosso conturbado mundo atual, são um malogro (Misslingen), um não chegar a bom termo, uma falha, de certo modo um fracasso. Bem isso. Mas vida é nada mais que movimento de melhorização. E só pode melhorar o que pode malograr. É preciso recuperar-se, reconquistar-se das formas de autoengano e decadência. Além do que a queda, a decadência é uma das formas de vida e um dos estágios do renascimento. A esse movimento planetário de decadência, Heidegger chamou de “a noite do ser”; Hölderlin disse ser a noite dos deuses (Götternacht). (ROMBACH, 1987, p. 80ss) “Porém, mais que o esquecimento do ser, o retraimento dos deuses libera novas forças, que poderão levar a uma forma de relação nova e mais elevada do divino e do humano. Supondo, é claro, que os homens co-participem ativamente dessa guinada, que a história busca realizar”. (ROMBACH, 1987, p. 83)

O que se torna importante nessa co-participação (mitmachen)? É provável que esse retraimento do horizonte de sentido chamado ser ou Deus pertença a um processo de autogênese do todo do real. Um processo de ocaso e ressurgimento, como vemos em pequena escala em todo nosso mundo entorno. O movimento de meandro do remanso do rio, a rotina do dia, a morte, um nascimento, o brotar de um caroço de abacate... Essa autogênese convida à coparticipação, cocriatividade. A implicação nossa nessa autogênese se mostra no nível de tensão (*Spannung*, intensidade) com que adentramos para o externo e o interno. Um nível menor de tensão significa menos diferenciação de interioridade e exterioridade, de modo que o que produz o curso circular de extensão e apropriação é pífio. O todo se mantém, interno e externo, mas sem definição própria e clara. Há momentos em nossa vida, há espaços em nossa vida social e comunitária que essa tensão é tão fraca que todo o nosso entorno se mostra como que vazio. Estamos rodeados de um mundo material infinito, distante, desligado, sem articulação. Nosso nível de inter-esse é raso e chapado. A indiferença produz o tédio e o desinteresse. O que ainda vemos ao nosso redor são objetos, pessoas-objetos, coisas-objetos, valores-objetos.

3 DO LIMÃO UMA LIMONADA

O limite, a dificuldade, a crise... podem servir para catapultar a decadência. Também podem servir para criação e co-criação de novos espaços de vida. Pode se abrir a chance de achado de um *trend* de melhorização. Melhor que o homem perfeito é o homem que se melhora. A perfeição do homem é sua capacidade de melhorar.

Isso se mostra paradigmaticamente no fato de que a imagem do homem que cresce vê um significado bem diferente de “finitude”, um significado positivo, fundamental. A finitude não é mais restrição que impede o homem a alcançar toda as grandes metas, mas é o princípio de configuração donde brota um modo próprio de aperfeiçoamento. Ao contrário de ser um empecilho para a realização, a finitude é um pressuposto da mesma. (ROMBACH, 1987, p. 113-114)

Significa que é preciso dar um passo, não para fora da situação e não para longe ou para além do homem, mas para além do usual e estagnado. Uma obra de arte que tem sucesso, alcança bom termo, eleva todo o real, inclusive o artista e seu entorno a um nível mais elevado de estruturação, clarificando prospectiva e retrospectivamente a presença de seu universo. Nesse sentido as dificuldades podem implicar uma positividade que eleva o valor da finitude, da falibilidade e da fraqueza humana.

168

Dentro dessa gênese, a própria culpa pode ser vista como um lugar de elevação para a positividade. A culpa reconhecida é um incitamento para a realização e a elevação. Aqui temos uma fala forte de nosso Mestre Eckhart, no sermão 4, que afirma que Deus tem muito mais prazer em perdoar grandes pecados.

Não há nada que Deus goste de doar com tanto prazer como *grandes* dádivas. Certa vez, aqui mesmo, disse que Deus até prefere perdoar grandes pecados do que os pequenos. E, quanto maiores, tanto mais os perdoa de bom grado e mais depressa. (ECKHART, 2009, p. 57)

Culpa e pecado parecem estar às voltas com rompimento do interesse pelo que é comum e enrijecimento do interesse no centro particular do ego pequeno. A abrangência negativa do interesse se pode transformar em espaço de vida maior de crescimento. Será por isso que Deus gosta de perdoar pecados grandes?

As situações-limite humanas também não precisam ser os grandes erros, fraquezas, taras, vícios, males e enfermidades múltiplas. Podem ser também pequenas falhas e lapsos típicos como ansiedade, timidez, falta de relacionamento, solidão, inveja etc. A não superação desses limites vai acumulando as presilhas rumo ao sentimento de frustração e fracasso, quando não à indiferença. A situação-limite de cada um é seu muro das lamentações e cada um compõe seu próprio livro das lamentações. As reações que nascem da pura inércia à situação são a salmodia do xingatório ou a ladainha do canto do azar. A fenomenologia da finitude mostra que tal limitação implica uma amarração interna, um fechamento. Esse fechamento da limitação parece desconhecer da possibilidade de transparência e passagem para

outras situações, e já não ouve o movimento do apelo de um sentido mais abrangente e mais sonoro.

A existência tende à formação de situações-limite quando entre a força de contração e de alargamento vige um mal-entendido, onde a última tem um desenvolvimento muito fraco para fornecer a soltura de uma situação de efeito fortemente concentrador. (ROMBACH, 1989, p.328-9)

O empenho humano para “vencer” a situação-limite pode ser de pura luta. Nem sempre o enfrentamento é possível. Via de regra falta força. Não há força de vontade hercúlea, heroica, super-homem da vontade de ferro que possa vencer certas situações-limite de nossa vida. Pode ser que a fenomenologia da finitude nos insinue o caminho do vento ou a descida suave da água que vai contornando os empecilhos e mesmo no turbilhão da cachoeira forma uma beleza impar pela comunhão com o entorno. O enfrentamento não precisa ser luta, pode ser também concorrência, que é mais suave; pode ser também jogo que além de suave é prazeroso. No jogo verdadeiro, o adversário não é inimigo a ser destruído. Muito mais fundamental que a vitória é o bom jogo. Se o inimigo ou adversário for destruído acaba a brincadeira, o jogo acaba. Um grande jogo (Santos 4 X 5 Flamengo) é elogiado e se torna memorável mesmo por quem perde. O confronto da luta aberta também pode ser prazeroso, quando é *fair*, honroso e justo.

Na situação-limite nos sentimos expostos ao perigo de sucumbir. Na medida em que observamos nossa estruturação interna, para dimensões de viver mais largas, e externa, para inte-resses mais comuns, pode se abrir uma passagem de ampliação de vida e interesse que reconquista toda a limitação anterior e emplaca um novo e mais largo sentido de vida.

Essa dinâmica é a próprio processo de vida. Conceitos estagnados de história, vida, eu, objeto, verdade, etc. são cada vez de novo minados pelo vírus da situação-limite, que lhe mostra que a força de sustentação de uma situação, de uma região, de uma pessoa, de uma época não vem de sua solidez ontológica prévia, mas de uma coparticipação criativa da realidade e do homem, numa co-criatividade e coatuação, que salva tanto o homem como o ambiente e seu entorno. O mundo também é vivo e propõe caminho de redenção e co-redenção.

Um dos pontos mais estudados do pensamento de *Ser e tempo* de Heidegger é o conceito do ser-para-a-morte, a situação-limite humana por excelência. Para ele, é só na antecipação do ser-para-a-morte que o *Dasein* se apropria como ser-para, aquilo que ele tem de ser. Diante do paredão intransponível, intransferível, inadiável e incontornável da morte, o *Dasein* se vê remetido de volta a antecipar uma decisão de apropriação de todo seu ser-para. Morte é o não-horizonte de todos os horizontes humanos, o aguilhão do fechamento de toda abertura possível da existência, donde se compreende também o conceito de *Angst*, angústia. Mas na angústia, estreitamento, ainda não se está diante do paredão do nada da morte. A morte não pode ser vivenciada.

Esse susto do paredão, quando vem, ricocheteia de volta atingindo o todo da existência e reverbera uma mensagem passível de ser traduzida como proposta de mudança de tonância do ser para o sentido. A consistência de viver não está, parece, em ser, mas em sentido.

4 O CAMINHO

A superação das situações-limite não pode ser efetuada simplesmente por uma decisão da vontade, mas pelo achado de um caminho. O homem sai da situação de dificuldade apenas pelo caminho de um arranque mais elevado, que é a via de uma identificação mais abrangente. A experiência de aviar-se e deixar-se aviar numa travessia de um limite implica risco. De antemão não parece haver nada além do limite. Além do limite que me dificulta a vida há o nada. Achar um caminho nessa escuridão é o mais decisivo. Não é tarefa apenas da vontade, mas de todo o homem, e de todo o seu entorno. Cada limite, por menor que seja, é sempre o momento de passagem do todo. A concentração e escuta, a coragem e ousadia, a resiliência e aguardo por parte do homem e de todo seu entorno pode abrir um avio de caminhada pautado numa espera do inesperado, e dar-se a ultrapassagem para um âmbito mais largo e mais intenso. A experiência da ultrapassagem gera luz e leveza, alegria e êxtase, confirmação e fortalecimento. O itinerário se torna em diálogo de dimensões, conversa de mundos, na linguagem eckhartiana, *Gelassenheit*.

Caminho é pensado usualmente a partir da meta e define a essa como aquilo que se busca (*ou eneka*). Assim, a meta é anterior ao caminho e dele independente. Mas o fenômeno do caminho é o deslocar-se rumo ao desconhecido. É o caminho que vai abrir uma nova cercania e abre-a cada vez nova. É a experiência do caminho ou da trilha que abre a paisagem da subida da montanha, do vale vigoroso ou do cerrado. *Experimentar* fala de sair do perímetro, lançando-se no aberto e desconhecido.

Esse movimento do humano e do real rumo a uma ampliação e a um recolhimento, rumo ao extremo externo e ao mais íntimo, não pode não se defrontar com a experiência do nada, do vazio. O abismo do desconhecido é o que provoca a provocação que vêm de toda situação-limite. No Tao Te King, figura-se esse fenômeno descrevendo que o andar do caminho é proporcionado pelo vazio.

Os trinta raios de uma roda convergem para o cubo, mas é unicamente devido ao espaço vazio que eles são úteis. O vaso é modelado com argila, mas é unicamente seu espaço vazio que o torna útil. Colocam-se portas e janelas na casa em construção, porém é unicamente por seu espaço vazio que elas são úteis. Portanto: o ser, o material, tem sua importância, porém é do não ser, do imaterial, que depende sua verdadeira utilidade. (TAO TE KING apud: ROMBACH, 1971, p. 10 – Tradução nossa)

Na experiência da passagem, seja a menor que for, o nada se anuncia antes, como não-coisa, não definido de antemão, não captável pela força de vontade ou pelo fazer. No mais amplo extremado sentimos a presença do nada como a grande

amplidão, imensurável e generosidade de doação de tudo. No mais íntimo e profundo sentimos também o abismo da ignorância, que mergulha e emerge trazendo o novo e carregando para dentro nossas expectativas e receios. O vazio é o espaço aberto da utilidade. O útil provido pelo vazio é a própria dinâmica de vida. Vida é sempre *ab ovo*, a partir da gênese de si mesma, do nada. É na experiência dessa ultrapassagem, sobretudo, que experimentamos a serenidade, a leveza de estar sendo carregados no grande fluxo da vida e a confirmação do achado. Há muito nomes para isso. Toda experiência humana da alegria e seus “derivados”. Em suma, pode-se chamá-la de êxtase.

5 O ÊXTASE

O movimento ontológico principal dessa experiência de superação de limite é pautado na positividade. O ser, a vida, a realidade, o humano é um processo de melhorização. Estando a caminho, as paragens de mensuração e autocorreção do caminhar apresentam certas marcas. Tudo que se realiza nesse modo a partir da origem traz todas as coisas para um novo e mais amplo nível. Autor, obra, entorno, arte, homem, realidade e mundo são elevados a uma dimensão de superação. Tudo que chega assim a bom termo também pode se chamar de o acontecer, puro e simples. O acontecer pode dar-se de forma mais ou menos intensiva. Dizemos usualmente “a coisa vai”. Nosso cumprimento, quando encontramos alguém, contém essa expressão: como vai? Ou simplesmente: Vai? Esse chegar a bom termo “de forma mais ou menos intensa pode também conter e reespelhar o puro acontecer, e esses diversos graus são reproduzidos em nosso linguajar usual por: “vai”, “deu certo”, “melhor do que o esperado” (*es geht, es gelingt, es glückt*). No “vai” se dá um acontecer que espelha um desenrolar-se das coisas quase que usual, sem se experimentar a gênese do processo de superação e avanço como tal. No “deu certo”, a coisa foi bem-sucedida, chegou a bom termo há a percepção de um conjunto de fatores que convergem para um fim e também a atuação de uma dádiva para que desse certo. No “melhor do que o esperado” há um feliz achado, o resultado é sempre melhor que a encomenda, chega-se a uma situação que supera o que se espera, conferindo nova ontologia ao artista e a sua obra. Abre-se uma nova dimensão que eleva todos os momentos anteriores a uma nova vida. Gradações, não sistematizadas, mas estruturais do acontecer. O acontecer, que sempre unifica momentos perfilados e múltiplos, é um desenlace feliz de uma situação-limite, onde se instaura unificação, leveza e êxtase.

Em cima da sela não há nenhum homem, sobre a sela não há nenhum cavalo... objetivamente é um fato patente e inquestionável que há sobre a sela um homem e sob a sela um cavalo. O cavalgar é tanto mais hábil quanto mais os dois se tornarem um uno indiviso. Só onde homem e cavalo se tornaram um, isto é, não-dualidade... o cavalgar alcança o extremo de sua essência e o mais elevado de sua habilidade”... A arte do arqueiro alcança o máximo de sua essência quando, anteparo, arco,

seta e disco se unificaram numa única coisa. (HISAMATSU apud: ROMBACH, 1970, p. 70, tradução nossa)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essas poucas reflexões querem ser uma meditação, muito aquém do que necessitariam, de gratidão ao Mestre Fr. Hermógenes Harada, por todos os anos de ensino e convivência conosco. Sempre aprendemos com ele a importância de avaliar bem as crises e as dificuldades que se abatiam em nossa vida cotidiana, tanto na organização da vida individual, os cuidados com a saúde, acordar cedo, cuidar do corpo, fazer exercícios, limpar a mente, ter disciplina, chacoalhar o bolor do desânimo e acima de tudo não ligar muito para os achaques dos sentimentos. Não virar sentimental. Na convivência comunitária, nos estudos e na busca espiritual, as dificuldades representavam um trampolim para uma boa massagem da convivência e assim crescer. Temas como a limitação humana, finitude e pobreza nos eram sempre familiares e muito sadios, estimulantes. O texto acima, servindo-se dessa inspiração do Fr. Harada, e das reflexões e estudos de Rombach, segue o mesmo caminho. Aborda-se a situação-limite humana como agulhão de passagem e oportunidade de transparência e transição para situações mais amplas e ou mais profundas. Vida humana é uma constelação de situações mais próximas e mais distantes, íntimas e mais profundas até “perder-se” no abismo do vazio exterior e interior, donde vem a força de sentido, transformação e crescimento. Mas em cada passagem de situação para outra, por ínfima que seja, se dá essa experiência do vazio, do desconhecido, do abismo, e a alegria, luz e leveza da ressurreição da passagem. Onde em pequenos goles é possível experimentar e co-criar um mundo novo.

172

REFERÊNCIAS

- ECKHART, Mestre. *Sermões alemães*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HARADA, Frei Hermógenes. *O caminho das virtudes. Estudos e reflexões*. Florianópolis: Premier, 2004.
- _____. *Coisas, novas e velhas*. À margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: Edusf, 2006a.
- _____. *Em comentando I Fioretti. Reflexões franciscanas intempestivas*. 2ª ed. Bragança Paulista: Edusf, 2006b.
- _____. *Fragmentos de pensamento Humano-franciscano – I fioretti de Fr. Hermógenes Harada*. Curitiba: Ed. Bom Jesus, 2016.
- _____. *Da fidelidade do pensamento. Fragmentos de um diário*. Porto Alegre: Evangraf, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- ROMBACH, Heinrich. *Strukturontologie – Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg/München, Karl Alber, 1971.
- _____. *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Freiburg im Br.: Rombach Verlag, 1980a.
- _____. *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. Freiburg/München, Karl, Alber, 1980b.
- _____. *Der Ursprung. Philosophie der Konkretität von Mensch und Natur*. Freiburg im Br.: Rombach Verlag, 1982.

____. *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*. Freiburg/München, Karl Alber, 1987.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 10 de fevereiro de 2021

A respeito da “marginalidade” da meditação de sentido (*Besinnung*) ou da in-utilidade da ciência para a vida

About the “marginality” of the meditation of meaning
(*Besinnung*) or about the in-utility of the science for life

Prof. Dr. Leonardo Mees

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF-GV¹

RESUMO

Vivemos sob o domínio da “objetivação”, mas este esquema reducionista dificulta o acesso a realidades espirituais. Hermógenes Harada foi um pensador “marginal” na torrente do niilismo ocidental, nesta situação tornou-se um sábio guerreiro no confronto intelectual com os “idiotas da objetividade”. Este artigo continua este confronto, pensando a origem histórico-filosófica da objetivação e, com ajuda de Nietzsche, reportará esta origem ao surgimento da filosofia socrática, que não apenas queria conhecer, mas principalmente “corrigir a vida”, com a crença na existência de um mundo metafísico. Os “conceitos metafísicos” constituem a base das “ciências úteis”, aquelas ciências que, corrigindo a vida, pretendem “salvar-nos” dos perigos, do sofrimento e da morte, neste mundo aparente, agitado e inseguro. A confiança excessiva depositada nas “ciências úteis” à “correção da vida” tem como consequência uma doença na cultura ocidental: todos os valores superiores se desvalorizaram, o niilismo bate à nossa porta. Como se “curar” desta doença? Nietzsche encontrou na “meditação de sentido” (*Besinnung*) uma forma de convalescença do niilismo: “na marginalidade” da torrente do niilismo meditar o sentido (*besinnen*) das experiências históricas. “Na marginalidade” da meditação de sentido é possível “valorar” (perspectivar) a “in-utilidade” da ciência para a vida.

PALAVRAS-CHAVE

Metafísica; Ciência; Utilidade

ABSTRACT

We live under the “objectification” domain, but this reductionist scheme makes it difficult to access spiritual realities. Hermógenes Harada was a “marginal” thinker in the torrent of Western nihilism, in this situation he became a wise warrior in the intellectual confrontation with the “idiots of objectivi-

¹ E-mail: leonardo.mees@ufjf.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7767-5247>

ty". This article continues this confrontation, thinking about the historical-philosophical origin of objectification and, with Nietzsche's help, will report this origin to the emergence of Socratic philosophy, which not only wanted to know, but mainly "to correct life". "Metaphysical concepts" form the basis of "useful sciences", those sciences that, correcting life, intend to "save us" from dangers, suffering and death. The excessive trust in the "useful sciences" for the "correction of life" has the consequence of a disease in Western culture: all highest values have been devalued, nihilism knocks at our door. How to "cure" yourself of this disease? Nietzsche found in the "meditation of meaning" (*Besinnung*) a form of convalescence of nihilism: "in the marginality" of the torrent of nihilism to feel the sense/meaning (*besinnen*) of historical experiences. "In the marginality" of the meditation of meaning it is possible to "value" (to perspective) the "in-utility" of science for life.

KEYWORDS

Metaphysics; Science; Utility

INTRODUÇÃO

*Multi nescientes natare intraverunt in aquas,
ut adiuvarent pereuntes in eis,
et cum pereuntibus perierunt;
prius eram unum dannum,
postea fuerunt duo.
(Aegidius Assisiensis)*

Logo que fui contatado para fazer parte deste estudo comemorativo do pensamento filosófico de Frei Hermógenes (Dai) Harada (1928-2009), de pronto, respondi que participaria com imensa gratidão ao convite e muito mais ainda ao homenageado. Imediatamente também já aponte o tema de minha contribuição: a ciência útil e inútil. Isso na verdade, por dois motivos: primeiro porque ele foi, em 1989, o orientador de meu TCC na graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia São Boaventura, no qual tentei esboçar, ainda que com muita insegurança na leitura e interpretação dos textos em alemão, a compreensão heideggeriana do "conceito existencial de ciência" e segundo porque sempre fiquei intrigado com os textos de Frei Egídio, em especial pelo "*De scientia utile et inutile et de praedicatoribus verbi Dei*" (1939, p. 55-59), que também conheci no grupo de estudos hermenêuticos dos textos franciscanos, rigorosamente preparados e orientados também por Frei Hermógenes. Resumindo: para mim, a principal provocação filosófica de Frei Hermógenes consiste em pensar "com radicalidade" as diversas implicações históricas da significação e contribuição da "ciência" para o próprio existir espiritual do homem. O pensamento radical é aquele que desce à raiz, penetra e funda-se no chão, no solo de alimentação e sustentação da própria existência. Recobrir a raiz histórica da ciência talvez só seja ainda possível, na atualidade, de forma "marginal". Na "marginalidade" da mobilização delirante dos empreendimentos de "objetivação" da ciência e da técnica modernas, talvez seja possível descobrir a vantagem de ficar à margem meditando o sentido

(*besinnen*) da utilidade e inutilidade da ciência para a vida. Neste artigo tentamos acompanhar o confronto “marginal” de Frei Hermógenes com os “idiotas da objetividade” (tópico 1). A objetivação mobiliza as tecnociências, que se apresentam como “ciências úteis” para, com seus sistemas de controle, salvar o homem dos perigos deste mundo: doenças, epidemias, catástrofes, inseguranças, etc. (tópico 2). Com ajuda das considerações histórico-filosóficas e genealógicas de Nietzsche, pretendemos reportar a origem da promessa de “salvação da vida” das tecnociências ao surgimento da filosofia socrática no Ocidente, que não apenas queria conhecer, mas principalmente “corrigir a vida”, com a crença na existência de um mundo metafísico (tópico 3). Os “conceitos metafísicos” constituem a base das “ciências úteis”, das tecnociências, que corrigindo a vida, pretendem “salvar-nos” dos perigos, do sofrimento e da morte, neste mundo aparente, agitado e inseguro. A confiança excessiva depositada nas “ciências úteis” à “correção da vida” tem como consequência uma doença na cultura ocidental: todos os valores superiores se desvalorizaram, o niilismo bate à nossa porta (tópico 4). Como se “curar” desta doença? Nietzsche encontrou na “meditação de sentido” (*Besinnung*) uma forma de cura do niilismo: ficar “junto à margem” (*be-*), “na marginalidade” da torrente do niilismo, sentindo o sentido (*sinnen*) das experiências históricas (tópico 5). Na “marginalidade” da meditação de sentido é possível “valorar”, perspectivar as condições de conservação e intensificação da vida, ou seja, a “in-utilidade”, a utilidade e inutilidade da ciência para a vida.

1 CONFRONTO COM OS “IDIOTAS DA OBJETIVIDADE”

A obra de Frei Hermógenes, tanto a publicada como aquela que ainda se encontra em várias apostilas “mimeografadas” e destinadas originariamente à formação dos frades e dos futuros padres franciscanos, está comprometida com o rigor científico, com a “honestidade intelectual” (*Redlichkeit*) de leitura e interpretação da experiência religiosa franciscana. Podemos dizer que a maioria dos seus escritos consiste, como ele costumava dizer, em “comentários” (*cum-mentis*) fenomenológico-hermenêuticos do sentido da espiritualidade franciscana, empenhos concretos, e cada vez bem situados espaço e temporalmente, de superação dos preconceitos históricos que nos distanciam primeiramente do vigor de qualquer tipo de experiência “espiritual” originária e consequentemente da possibilidade de viver e reviver o modo de vida evangélico franciscano. Ele sempre dizia que a maior dificuldade que nós temos hoje para compreender qualquer tipo de texto “espiritual”, seja bíblico, religioso, filosófico, artístico, etc., elaborado em qualquer momento histórico seja contemporâneo, moderno, medieval ou antigo, não consiste em nossa “falta de conhecimentos”, ou seja, não deixamos de compreender as obras espirituais porque sabemos pouco, porque “somos burros!”, porém, porque “sabemos demais”, porque estamos “muito cheios de tudo”. Numa apostila mimeografada sobre o modo de estudar os textos da espiritualidade, de 1972, encontramos explicitamente uma descrição desta situação hermenêutica prévia de acesso a todo estudo “espiritual”.

Iniciar um estudo não é pois fácil. Não é fácil, não porque sabemos pouco, mas porque sabemos demais. O quer dizer isso? Isto quer dizer: nós, ao abordamos uma realidade, estamos já ocupados de antemão, i.é, pré-ocupados com objetivos bem determinados. Não temos assim a limpidez do espelho que consegue re-fletir a presença das coisas de tal maneira que deixa ser a realidade ela mesma. Por estarmos ocupados com muito saber preestabelecido, interferimos com a nossa ob-jecção na revelação da realidade, distorcendo de antemão a sua manifestação. Há diversas distorções. Pessoais e coletivas. Mas, há uma distorção fundamental tão arraigada no nosso modo de ser moderno que dificilmente dela nos damos conta. É a objetividade. A dominação da objetividade é tal que ela se constitui hoje o valor supremo do saber e da verdade. O que mais impede iniciarmos na espiritualidade é a objetividade. (HARADA, 1972, p. 3)

Frei Hermógenes tinha uma preocupação tremenda (de fazer tremer) diante desta distorção fundamental da objetividade, tão arraigada em nosso modo de ser moderno e sempre dominante em nossas conversas, como se sempre já detivesse a verdade sobre qualquer tema... Tenho a tentação de dizer, de forma generalizante e, sem dúvida, também simplista, que a “chave de leitura” para compreender o empenho fenomenológico-hermenêutico dos textos filosóficos de Frei Hermógenes é o conceito de “objetividade”. “A dominação da objetividade é tal que ela se constitui hoje o valor supremo do saber e da verdade”. (HARADA, 1972, p. 3) Não percebemos o domínio da objetividade porque ela está embutida em tudo que é “óbvio ululante”, em tudo que dizemos ser enfaticamente “fato!” ou “fake!”, tudo quer nos convencer que não há mais dúvida ou questionamento sobre isso ou aquilo. Vamos tentar exemplificar. Quando Nelson Rodrigues, p. ex., considerava Garrincha “a maior figura do futebol brasileiro desde Pedro Álvares Cabral”, (RODRIGUES, 1993, p. 103) os “idiotas da objetividade” logo diziam que se tratava de uma consideração “subjetiva”, que carecia de “objetividade” e comprovação quantitativa. A afirmação poderia ser “objetiva”, se, p. ex., Garrincha fosse mais alto que o goleiro dinamarquês Simon Kristian Bloch (com 2,10 m de altura), se tivesse jogado mais partidas pelo Botafogo que o Rogério Ceni pelo São Paulo (1.237 partidas), se tivesse feito mais gols que Pelé (1.284 gols), etc. Objetividade se tornou sinônimo de valoração quantitativa, de matemática, de exatidão, de verdade numérica. “Quando eu dizia que Garrincha era varado de luz como um santo de vitral, os idiotas da objetividade torciam o nariz”. (RODRIGUES, 1993, p. 103) Os “idiotas da objetividade” não levavam em consideração que o autor deste comentário era um cronista de futebol, que por anos acompanhava presencialmente e descrevia os próprios “fatos” futebolísticos. Sua longa experiência profissional lhe conferiu uma capacidade “objetiva”, toda própria, para analisar os “fatos”, os fenômenos futebolísticos. Segundo Nelson Rodrigues, havia também na sua época uma “onda nos jornais”, por parte da figura dos novos *copy desk*, de exigir que os redatores das matérias primassem pela descrição “objetiva”, enxuta, fotográfica. Para ele, esta pretensa objetividade das matérias jornalistas não permitia que os próprios fatos aparecessem como são, ficavam assim aviltados,

desvirtuados, impotentes, perdendo o efeito patético, que até uma simples fotografia seria mais capaz de despertar. “E assim o patético da fotografia não existe no texto. Uma objetividade idiota arranca do fato as suas entranhas ou, se preferirem outra imagem, castra todas as potencialidades do fato”. (RODRIGUES, 1993a, p. 181) Nelson Rodrigues exemplifica mostrando que até mesmo as mais terríveis catástrofes, como o “fuzilamento de um menino”, são descritas com um “tom impessoal, sumário, desumano”, que na sua compreensão, “seria apropriado para noticiar um atropelamento de cachorro”. (RODRIGUES, 1993a, p. 181) A “objetividade” opera uma castração nos próprios fatos, extrai sua força patética e persuasiva, por meio de homogeneização, padronização, rotulação, igualação, numeração... Os “fatos” são castrados quando as pretensas informações “objetivas” são julgadas como mais “verdadeiras” que as “subjetivas”. Tornou-se óbvio e inquestionável, então, afirmar que a “objetividade” encontra-se fora dos indivíduos, nos fatos dados diante de todos nós, mensuráveis e calculáveis quantitativamente e que a “subjetividade” encontra-se dentro dos indivíduos, como uma opinião pessoal, um valor qualitativo representado, projetado e atribuível às coisas também internas como às externas. O grande perigo desta castração, operada pelo esquema da objetivação, está em achar que tudo que é “espiritual” (religião, arte, pensamento, literatura, interpretação, etc.) é subjetivo e, portanto, é “relativo”, depende de um ponto de vista interno, de uma perspectiva e que, portanto, não possui “objetividade”, mensurabilidade matemática, imparcialidade, neutralidade. Deste modo, todos os fenômenos “espirituais” tornam-se impotentes, ficam castrados em sua fecundidade transformadora, como se neles não houvesse “objetividade”, certeza, evidência, verdade. Os textos e o próprio Frei Hermógenes travam um combate incessante na luta especialmente contra este preconceito da “objetivação”, que ofusca o dimensionamento de cada fenômeno nele mesmo. “Assim, o nosso olhar se atrofia cada vez mais, tornando-se insensível à novidade e à nascividade da dimensão que na sua originalidade, no seu vigor e na sua grandeza, está por assim dizer aquém do nosso medir e calcular”. (HARADA, 1972, p. 7) A obra do Harada é rica em referências histórico-filosóficas a respeito do processo de incorporação da objetivação ao nosso cotidiano. Suas descrições fenomenológicas deste fenômeno da “objetivação”, presentes na vida cotidiana, sempre nos faziam “ver” o quanto “sabemos demais” e como ficamos assim reféns dos preconceitos históricos, incapazes de acolher, com menoridade e pobreza de espírito, a riqueza dadivosa, despretensiosa e silente do desabrochar de cada fenômeno. A fenomenologia pretende nos alertar a respeito destes juízos fáceis e precipitados, instalados em nossa atitude natural, des preocupada com o processo de evidenciação da verdade nascente dos conhecimentos. O melhor caminho para o ajuizamento, p. ex., acerca da afirmação acerca da “maior figura do futebol brasileiro”, continua sendo o “retorno aos fenômenos eles mesmos” das crônicas de futebol de Nelson Rodrigues. Somente quem “nada nas águas” das crônicas de futebol “sabe” discernir quem sabe “operar” bem ou mal um ofício. “Tanta sapiência tem o homem, quanto é operado de bem, não mais”. (AEGIDIUS, 1939, p. 56)

2 CIÊNCIA ÚTIL: A TECNOCIÊNCIA QUE “SALVA VIDAS”

Frei Egídio, — simples e iletrado frade hortelão, terceiro companheiro de São Francisco, logo no início da Ordem, em sua sapiência, cultivada na terra da experiência franciscana originária, — apresenta, no texto referido sobre “a ciência útil e inútil”, copilado por seus confrades, uma imagem assustadora de um afogamento. Diz ele, numa tradução mais literal:

Muitos que não sabiam nadar entraram na água, para ajudar aqueles que pereciam nela, mas pereceram junto com os que estavam perecendo; primeiro era apenas um dano, posteriormente foram dois. (A-EGIDIUS, 1939, p. 56)

Esta imagem, que descreve a situação de alguém se afogando em um rio caudaloso ou em uma torrente de enxurrada, como ultimamente temos visto muito acontecer em nossas cidades planificadas por cimento e asfalto, nos deixa, imediatamente atônitos com o desespero, comovidos por compaixão e, em seguida, preocupados com a solução da situação: o que fazer? A situação exige ação! Mas, o que fazer se não sabemos nadar? O envolvimento muitas vezes não permite nem tomar pé da profundidade e da periculosidade da torrente: “não há tempo a perder!” E assim, de repente, já são dois que estão se afogando, em seguida três, quatro, cinco..., todos estão se afogando! Que tipo de “ciência” pode estar mais bem preparada para “salvar” alguém? Que tipo de “ciência” é realmente “útil” para “salvar” a vida humana neste mundo perigoso?

Nossa leitura hoje em dia deste tipo de “ciência” prévia, que Frei Egídio parece requerer para aquele que quer ser “útil” e “salvar” alguém, reconhece imediatamente aqui o perfil da objetivação tecnocientífica da realidade: antes da ação o sujeito precisa planejar e projetar todas as condições metodológicas e os recursos técnicos necessários. Nossa resposta contemporânea a essa requisição medieval de Frei Egídio decorre igualmente de nosso “mundo objetivo”, da atitude usual de objetividade e, por isso, trata-se de uma resposta muito evidente e óbvia para todos nós. Essa resposta ficou ainda mais translúcida agora durante esta situação desesperadora que vivemos no mundo inteiro, por conta da pandemia do coronavírus (SARS-Cov-2) e da doença respiratória da COVID-19. As ciências biomédicas, em especial, a epidemiologia e a infectologia, são consideradas, no momento, as “ciências úteis” para prevenir e para controlar a propagação da epidemia. Mas, no momento das crises respiratórias da COVID-19, só quem pode salvar, quem sabe nadar profissionalmente neste rio, são os pneumologistas, os terapeutas respiratórios, ou todos os médicos e enfermeiros plantonistas que “sabem” como realizar a entubação do paciente, introduzir um “ventilador pulmonar”. Na verdade, os profissionais da saúde são os agenciadores e aplicadores dos “recursos técnicos”, aqueles que sabem fazer “funcionar” os aparelhos e os equipamentos hospitalares e, desta forma, podem salvar ou prolongar vidas. Nesta pandemia se evidenciou que a vida humana se encontra dependente da disponibilidade de recursos técnicos, depende de “respiradores artificiais”. A indús-

tria tecnológica de equipamentos hospitalares e a economia dos diversos países no mundo inteiro estão mobilizados para que não faltem estes aparelhos. Todavia, por conta da desigualdade social no mundo e da péssima gestão dos recursos públicos para a saúde, em especial nos países mais pobres, muitos seres humanos morrem por COVID-19, por total indisponibilidade de respiradores e de equipamentos hospitalares emergenciais. Ou seja, todos nós morreremos hoje por falta de “recursos técnicos” ou por ineficiência técnico-administrativa de nossos governantes. A morte tornou-se uma questão de “falha técnica”, um problema técnico para o qual se requer soluções técnicas. A visão técnica ainda é mais abrangente: se tudo fosse controlado por tecnociências o mundo seria melhor: mais racional, sem sofrimentos e morte. Sim, inclusive a morte está no campo dos “problemas e soluções técnicas”. As tecnociências ainda resolverão este problema. A “razão última” pela morte não será mais a “vontade divina”, nem os deuses serão mais “culpados” pelos males que se acometem sobre os seres humanos. A culpa se encontra, cada vez mais, — calcula o homem das tecnociências — em alguma falha técnica de gerenciamento dos sistemas de controle da vida.

Frei Egídio poderia retrucar, dizendo que não era bem disto que ele estava falando, que estava sim usando uma metáfora, não estava se referindo a esta salvação físico-biológica do corpo humano, por meio de ferramentas e instrumentos, mas que estava preocupado com a “salvação da alma”, com a “vida eterna”, com “felicidade plena” de cada um. Nossas tecnociências lhes responderiam dizendo que também há soluções para estes problemas “subjetivos” e “intersubjetivos”. No aspecto teórico, p. ex., não faltam ciências teológicas para prover a prosperidade de todos os fiéis, não faltam ciências sociais para reverter a desigualdade econômica, ciências administrativas para gerenciamento dos empreendimentos públicas e privados, ciências jurídicas para garantir os direitos de cada um, ciências psicológicas para prover a adequação comportamental do indivíduo, etc. E no aspecto prático, há uma imensa quantidade de técnicas de pastoral, de gerenciamento, de processo, de motivação, de autoajuda, de Programação Neuro-Linguística (PNL), de meditação transcendental, de coaching, etc.. Nossas ciências e técnicas têm como meta, como objetivo a ser alcançado a “melhoria das condições de vida”, de maneira que o homem seja “feliz” sobre esta terra, cheia de inseguranças, perigos e sofrimentos. Ciência e técnica são “úteis” à medida que atingem seus objetivos: “corrigir tudo aquilo que está errado na vida”.

Todavia, por que os sistemas científicos e técnicos não atingem o seu objetivo de “correção da vida”? Por que não se atinge este objetivo, este ideal? Seria deficiência do “material humano”, da moral dos indivíduos, uma inadequação dos sistemas, que nunca atingem o todo? Por que, p. ex., o sistema de saúde, ao invés de curar o homem, o torna cada vez mais vulnerável, na medida que seus antídotos e antibióticos perdem eficácia e surgem parasitas, bactérias e vírus cada vez mais fortes e resistentes? “A medicina talvez torne o homem mais saudável em algumas situações específicas, porém, ele se torna cada vez mais doente em relação ao todo, de maneira que antigamente o homem tinha uma relação mais saudável com a doença”. (ROMBACH, 1993, p. 77) Desde quando estamos ficando mais vulneráveis e nossa “cura”

produz ainda novas doenças? Não precisaríamos descobrir qual o defeito e produzir um sistema mais amplo, mais poderoso, que controle todos os de sistemas subordinados? E, se este novo sistema de controle “quebrar”, não precisaríamos de um sistema com uma retroalimentação muito mais eficiente, um “sistema inteligente”, que seja capaz de se recriar, aprender com seus erros e assim afastar, em definitivo, todo perigo, toda insegurança, todo sofrimento, toda morte de dentro da vida? Um sistema que nos permita viver “fora” deste mundo de dor e sofrimento e “salvos dentro” de uma redoma programada, repleta de tudo que julgamos “fazer-nos felizes”. De onde vem esta “vontade” de “correção” presente hoje em nossas ciências e técnicas sistêmicas? Em que momento da vida que normalmente passamos a desejar viver em “outro mundo”, quando que passamos a entender que a utilidade da ciência e da técnica consiste na programação de sistemas de correção e controle da vida? Vamos deixar, por enquanto, Frei Egídio quieto e estupefato com nossos problemas tecnocientíficos, lá na horta dele, enquanto tentamos, com ajuda de Nietzsche, encontrar uma orientação histórico-filosófica e genealógica para o momento original, dentro da própria vida, deste tipo de ciência e técnica que quer “melhorar” o mundo, “corrigir a vida”, com as ideias de um “outro mundo”.

3 GENEALOGIA DA “CIÊNCIA ÚTIL” À CORREÇÃO DA VIDA

Em sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia no espírito da música*, de dezembro de 1871, Friedrich Nietzsche (1844-1900), queria explicar filologicamente a origem da tragédia no mundo grego, porém, foi muito além disso, apresentando teses filosóficas tanto para a interpretação da origem da tragédia, com a inclusão de uma divindade (Dionísio), que estava sendo esquecida pelos filólogos clássicos, ocupados em encontrar formas apolíneas na literatura, como também para o surgimento da própria filosofia clássica com Sócrates. Posteriormente, em *Ecce Homo*, ele reconheceria as duas principais contribuições deste livro:

As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisiaco* nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. “Racionalidade” contra instinto. A “racionalidade” a todo preço como força perigosa, solapadora da vida! (NIETZSCHE, 2004, p. 62)

Diferente dos pré-socráticos, em especial de Heráclito, que ainda enxergava o “jogo trágico” onde “todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários” (2018, p. 30), Sócrates é interpretado por Nietzsche como o ponto de inflexão para uma virada na compreensão tanto da filosofia como também da arte grega. Numa nova edição desta obra, em 1886, Nietzsche insere uma espécie de prefácio ou introdução à obra, fazendo um “ensaio de autocrítica” e mudando ainda o título da obra para “*O nascimento da Tragédia. Ou Helenismo e Pessimismo*”. Neste texto agora intro-

dutoário, Nietzsche enfatiza ainda mais sua tese a respeito da influência de Sócrates na destruição da tragédia, vendo no “socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos” (p. 14), sendo toda “ciência” socrática uma “escapatória do pessimismo” trágico.

O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo* problema: hoje eu diria foi o *problema da ciência* mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. (p. 15)

Pela primeira vez, na história da filosofia, alguém ousou perguntar quais “valores” o socratismo tinha em mente com a destruição da tragédia e a elevação da ciência e da filosofia, como critério de julgamento da boa arte e da vida boa. Segundo Nietzsche, Sócrates “não compreendia a tragédia antiga e por isso não a estimava” (p. 83), não entendia como os artistas trágicos podiam compor suas obras, sendo guiados “apenas “por instinto” (*nur aus Instinct*) e não por um saber conceitual (lógico). E não apenas os artistas trágicos, mas por influência desses, todas as celebridades de Atenas, desde estadistas, oradores e até artesãos, “não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto”. Por toda parte reinavam as ações meramente instintivas, sem método, sem ciência, sem projeto, sem cálculo... “A partir deste único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência” (*das Dasein corrigieren zu müssen*) (p. 85). Sócrates julgou que o pensar, “pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser” e que por isso, está em “em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*” (p. 93). A sublime ilusão de Sócrates, julga Nietzsche, foi “aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites” (p. 93). A ciência socrática, seguindo o fio condutor da causalidade, pretende, a partir de então, não só conhecer “os abismos mais profundos do ser”, “mas inclusive de corrigi-lo”.

Relacionando esta interpretação histórico-filosófica de Nietzsche com aquilo que estávamos falando antes, a respeito da “salvação” da vida humana diante das águas turbulentas da vida, repletas de perigos, doenças, epidemias, sofrimentos e morte, temos a impressão que, em parte temos uma resposta, para aquela indagação sobre a origem da pretensão técnico-científica de “melhorar” e “corrigir” a vida, com sistemas mais seguros e mais estáveis. Desde Sócrates, o único “saber útil” e capaz de “nadar”, com segurança e perícia, nas águas mortais do mundo é a “ciência racional”, a filosofia metafísica, porque é o único saber que não se orienta por imagens ou fábulas, nem se deixa conduzir por instintos, mas pelos “conceitos lógicos”, pela definição das causas, para postular um mundo ideal, das “coisas em si”, perfeito, imaculado, correto, verdadeiro! A verdade, que nos é útil e nos salva, não se encontra neste mundo fenomenal e físico, mas em outro mundo, está além (*metá*) da física, é metafísica, é “em si mesma”. Sócrates e Platão, segundo Nietzsche, são “sintomas de declínio, instrumentos da dissolução grega” (2006, p. 18), revelam um momento de

cansaço com as contradições, enganos e mudanças deste mundo. O mundo sensível, repleto de sensações, impulsos e afetos, que desperta dor e cansaço, deve ser abafado, subjugado pelo pensamento, dominado pela razão, pelos conceitos. Não se sabe o que fazer com tanta falta de sentido. “A necessidade de um mundo metafísico é consequência de não se ter sabido deduzir nenhum sentido, nenhum para quê? a partir do mundo presente” (KSA 12, 9 [73]). A ilusão socrática, de “correção da vida, pelo fio condutor da causalidade”, é interpretada por Nietzsche como o momento genético de condenação do mundo, porque em momentos de sofrimento e cansaço, não se consegue encontrar sentido “neste mundo”. Quando Sócrates passa a postular a existência de um “bem por si mesmo” e um “conhecimento em si”, apartados dos diversos tipos de bens e conhecimentos, como o lugar lógico de toda sentença correta e verdadeira, estabeleceu as condições para que, cada vez mais, na história do Ocidente, desprezásemos o mundo fenomenal e sensível e vivêssemos projetando mundos ideais, sistemas “perfeitos”, livres da dor e da morte. O caminho de acesso ao mundo metafísico passa pela “moral”, pelo “dever ser”, que impõe sobre a multiplicidade a necessidade moral de uma unidade, sobre o dever transitório a necessidade moral de um ser permanente, sobre os efeitos uma causa, uma meta final.

Na verdade, a interpretação, que Nietzsche faz de Sócrates e da filosofia metafísica, está baseada em uma leitura genealógica que o próprio Nietzsche faz da ação humana nos momentos de cansaço, sofrimento e morte, a qual ele também só articulará melhor conceitualmente mais tarde, mas que já aplica neste caso em sua leitura da história da filosofia. O momento oportuno da postulação de um “mundo metafísico” ocorre justamente quando o homem se encontra cansado, esgotado, empobrecido, humilhado, impotente, sofrendo. Foi estudando o modo como pensam e agem os exauridos e esgotados, que Nietzsche percebeu que este estado fisiológico havia se infiltrado na valoração histórico-filosófica da imperfeição moral deste mundo e da perfeição do outro mundo. O esgotamento, segundo Nietzsche, “modifica o aspecto das coisas, o valor das coisas”. (KSA 13, 14[68]) Os esgotados e exauridos não se compreendem como esgotados, ignoram o seu estado e provocam mudanças e equívocos na ordem dos seus instintos. Na fraqueza e debilitação não se segue aquilo que é proveitoso à higiene do indivíduo, o instinto saudável recomenda “não agir” e não se percebe que “tudo o que é feito na fraqueza não dá certo”. Mas, o problema não está na fraqueza e na decadência em si, pois “o fenômeno da *décadence* é tão necessário quanto qualquer ascensão e progresso da vida: não está em nossas mãos suprimi-la”. (KSA 13, 14[75]) O problema reside, segundo Nietzsche, na “condenação da vida”, por parte do fraco e extenuado. Instintivamente a vida lhe sugere não agir, não julgar, não condenar sua própria vida e o mundo, só porque as coisas não estão dando certo. Todavia, ele despreza a si mesmo, seu corpo e seu mundo. Entende a fraqueza como um defeito que “não devia existir” nele e no mundo e, para suprir esta deficiência na ordem do mundo, cria instituições e sistemas que escondam e excluam do mundo a velhice, a doença, os vícios e os erros humanos, a morte dentro da vida.

4 CIÊNCIA ÚTIL: CAUSA DA TORRENTE DO NIILISMO

De acordo com a interpretação de Nietzsche, desde Sócrates estamos sobre uma “valoração” metafísica da existência, sob o domínio da “ciência útil”, por meio da qual os “conceitos metafísicos” são indicadores da “correção” e “verdade” do mundo físico, fenomênico, sensível, afetivo, emotivo, etc. Nesta ordem metafísica, os “conceitos” antecedem nossa relação sensível, perceptível do mundo, porque a intenção fundamental é corrigir (organizar) o mundo caótico, de acordo com um “dever ser”, de acordo com um ideal moral. Há um *a priori* moral dando suporte à percepção do mundo. Mas, e se esta pressuposição metafísica estiver baseada em um preconceito do senso comum e se este preconceito não passar de uma ilusão de ótica? A crença que os conceitos metafísicos não derivem deste “mundo fugaz, enganador e sedutor, desse turbilhão de insânia e cobiça” parte de nosso preconceito comum de achar que existem “valores opostos”: verdade/erro, fenômeno/coisa em si, desinteresse/egoísmo, bem/mal, claro/escuro, rico/pobre, deus/diabo, etc. Esta forma dualista e oposicionista de compreender os valores são “avaliações de fachada, perspectivas provisórias”, talvez vistas de baixo para cima sejam apenas “perspectivas de rã”. (p. 10) Para Nietzsche (2005), julgar o mundo desta forma é vê-lo de forma preconceituosa, a partir de uma crença: “a crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores”. (p. 10) A fundamentação da metafísica nasce desta “perspectiva de rã”, que cinde o devir do mundo em partes opostas e que é óbvia para todos que coacham na mesma lagoa do esgotamento e cansaço. Este preconceito está na base de todos os conceitos metafísicos, porque o homem cansado se esquece de que “todo conceito surge pela igualação do não-igual”, (NIETZSCHE, 2008, p. 35) trata-se na verdade de “uma abstração das diferenças individuais”. (p. 35) Nunca, p. ex., encontramos uma “árvore” na floresta, apenas um pé de cedro, outro de canela, outro de peroba, etc. Os conceitos fornecem uma determinada garantia para a construção dos silogismos, porque há um esquecimento das diferenças existentes concretamente no mundo. Os conceitos encapsulam a realidade, vestem-na com um determinado uniforme, “mumificam” as unidades da multiplicidade complicada em devir. A “força mediadora” da construção metafórica primordial precisa ser esquecida, segundo Nietzsche, para que o mundo se apresente ao homem conceitual “com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência” (2008, p. 41). Todavia, quando as tranquilidades e seguranças conceituais das “ciências úteis” tornam-se caducas ou perdem sua significação, o mundo conceitual como um todo entra em colapso, revela-se como um nada, porque a realidade desigual, múltipla e diversa do mundo não se deixa prender e amarrar em definitivo pela “camisa de força” dos conceitos racionais.

A percepção de uma limitação nos conceitos racionais pode simplesmente incitar a continuação do projeto em busca de conceitos mais abrangentes ou pode, por um instante, ser tomada por um sentimento de desconfiança no próprio projeto. A experiência de frustração (“Não devia ser assim, todos deveriam ter acesso a respiradores!”, “Como pode acontecer isto em plena pandemia?”, “Por que ainda não temos vacinas?”) pode, por um lapso de tempo, despertar um sentimento de que todo o

projeto de “correção” metafísica é irrealizável, nunca atingirá seu objetivo de unidade e ser. Todo projeto ideal pode ser uma ficção! À medida que a confiança nas categorias racionais é abalada pela sempre surpreendente e inusitada realidade do mundo (diferenças sociais, econômicas, culturais, egoísmo, fascismo, etc.), ou melhor, quando o próprio mundo se mostra incontrolável e muito maior do que a medida ideal de igualação conceitual, que quer “corrigi-lo”, pode surgir um sentimento de que todo o empenho e tempo empreendido foi e sempre será em vão, sem sentido, um nada. “Será que ainda tem jeito?” – pensa o otimista desanimado. “Acho que não, foi uma ilusão!” – diz o pessimista, em sua busca desesperada por realismo. Tanto pessimistas como otimistas podem chegar à conclusão a respeito de seus ideais, podem se dar conta das bases de suas visões de mundo. “Resultado: a *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo, – nós medimos o valor do mundo a partir de categorias que se referem a um mundo puramente fictício”. (KSA 13, 11[99])

O niilismo consiste numa experiência histórica de esvaziamento de todos os conceitos racionais, sejam eles produzidos no âmbito da religião, da filosofia, da lógica, da moral, da ciência, etc., por conta da interpretação metafísica do mundo. “Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do ‘suprassensível’ se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido”. (HEIDEGGER, 2007, p. 22) O início histórico-filosófico do niilismo coincide com a “petulância” e “representação ilusória” de Sócrates de querer não só “conhecer o ser em seus abismos profundos, mas também corrigi-lo”. O niilismo é a consequência histórica desta decisão de pautar a existência por conceitos metafísicos, quando a experiência histórica mesmo demonstra que não existe no devir do mundo uma razão última para todo acontecer, uma meta, uma unidade, um ser. “Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizaram”. (KSA 12, 9 [35]) Todos os valores supremos do mundo metafísico se desvalorizaram. “O niilismo europeu. Sua causa: a desvalorização dos valores até aqui”. (KSA 12, 2 [103]). Os valores superiores se desvalorizam porque as coisas aparecem no mundo, cada vez com mais frequência, como sendo “sem sentido”, sem finalidade, unidade e ser. Mas, não deveria ser assim! Não precisaria “existir um sentido” racional em tudo que acontece? Partimos da “convicção de que todo acontecimento é sem sentido e em vão”, (KSA 13, 11[97]) todavia, ao mesmo tempo, julgamos que tudo “deveria ter um sentido”. A forma mais extrema de niilismo se manifesta quando a própria ciência vai evidenciando a relatividade dos conhecimentos, bem como a diversidade de teorias para explicar seus próprios fenômenos. “O fato de não haver nenhuma verdade: o fato de não haver nenhuma constituição absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa em si’ – isso é por si mesmo um niilismo, e, em verdade, o mais extremo”. (KSA 12, 9 [35]) Esta experiência histórica de confrontação entre um mundo metafísico, proposto racional e moralmente como um mundo que “devia ser” atingido pela humanidade, que “já devia” ter sido realizado por séculos de cultura ocidental, e a história efetiva da humanidade de inadaptação às exigências destes ideais, promove o sentimento niilista de desconfiança, de que tudo isso tem sido em vão, de que não chega e nem chegará a lugar algum. Todavia, a locomotiva,

que puxa os vagões de valores metafísicos, não pára em nenhuma estação, segue seu ritmo histórico acelerado e torrencial.

Numa anotação de 1887, Nietzsche descreve esta falta de sentido, decorrente da confiança nas categorias da razão, esta chegada e ascensão histórica do niilismo, servindo-se também da imagem de águas revoltosas e agitadas que se lançam sobre a história europeia e ocidental, uma espécie de tsunami ou, como ele diz, uma torrente [*Strom*] inquieta, violenta e precipitada, que vai se abater sobre toda história futura da cultura europeia.

O que narro é a história dos próximos 200 anos. Descrevo o que está por vir, o que já não pode se dar de outra forma: a ascensão do niilismo. Essa história já pode ser contada agora: pois a necessidade mesma está aqui em obra. Esse futuro fala já em mil sinais, esse destino se anuncia por toda parte; todos os ouvidos já estão aguçados para essa música do futuro. Toda a nossa cultura europeia já se movimenta há muito tempo com uma tensão torturante, que cresce de década a década, como que em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitadamente: como uma torrente, que quer chegar ao fim, que não medita mais, que tem medo de meditar. (KSA 13, 11 [411])

De acordo com essa previsão histórico-filosófica de Nietzsche, até o ano 2.087, o “niilismo estará batendo a nossa porta”, mas não está em nossas mãos o poder de abrir ou não a porta para hospedá-lo, porque “esse hóspede de todos o mais sinistro” (KSA 12, 2 [127]) já mora, há muito tempo, em nossas casas religiosas, filosóficas, morais, cristãs, científicas, culturais, etc. A tensão torturante cresce de década a década e o que a provoca é o conflito entre o que estas casas da cultura europeia e ocidental “deviam ser” e o que, de fato, “são”. A catástrofe se aproxima cada vez mais inquieta e violenta, porque mais e mais se evidencia um descompasso entre a vida vivida e a vida que “devia ser” vivida. A onda do niilismo vai se agigantando, como uma torrente que quer se precipitar sobre as rochas dos ideais morais. O niilismo revela aquilo que sempre houve em toda história da filosofia: a ineficiência dos conceitos metafísicos para “corrigir” a vida. Inclusive as ciências e técnicas modernas se mostram “inúteis” neste empenho, acertam e melhoram algumas situações particulares, mas erram e pioram no todo das relações. A utilidade das tecnociências é também algo ideal, metafísico, moral, ou seja, nunca se atinge, nunca é inteiramente útil para a vida e o viver, ainda que haja sobreposição de infinitos níveis de controle e poder sistêmico. Que ciência então pode ser útil à vida e aos viventes? Há algum tipo de ciência que possa salvar o homem das águas agitadas, da torrente histórica do niilismo? Há alguma maneira “científica” de encontrar sentido na própria vida, sem dependência de conceitos metafísicos? Como superar a torrente do niilismo, que já não só bate à nossa porta, mas já se invade toda nossa história?

5 DA “MARGINALIDADE” DA MEDITAÇÃO DE SENTIDO

Nietzsche afirma, em *Humano, demasiado humano*, que somente um “supremo esforço de reflexão (*Besonnenheit*) é capaz de superar a metafísica” (§ 20), para tanto é preciso “recuar alguns degraus, fazer um movimento para trás”, “compreender a justificação histórica” da metafísica. Somente um grande esforço de reflexão é capaz de reconhecer a amplitude e envolvimento de toda história humana com a metafísica de correção da vida. Se há uma possibilidade e uma ciência útil à “superação da metafísica”, ela não deve ser de “outro mundo”, mas deve ser encontrada no tesouro deste mundo humano, demasiado humano. Para Nietzsche, a experiência de niilismo constitui uma oportunidade histórica para compreender o próprio acontecimento de mundo, de como o tesouro “do” mundo é avaliado como sendo “do” mundo. Quem atribui “valor” ao mundo? De onde advêm os “valores” do mundo?

Tudo que chamamos de “mundo” corresponde ao tesouro (*Schatz*), avaliado (*geschätzt*) e acumulado no curso da história humana (2000, p. 27). Por toda parte e a qualquer tempo sempre já estamos dentro de algum jogo de valoração: tudo que fazemos ou deixamos de fazer decorre de uma avaliação valorativa, de uma interpretação valorativa do mundo. Os valores nunca começam do zero, sempre já pressupõem um grau prévio, uma cunhagem histórica em moedas e bens, em virtudes e vícios, em palavras e expressões, gestos e ações, etc. Da mesma forma, nunca começamos a valorar do zero, já estamos lançados no círculo historicamente constituinte de valores culturais, religiosos, artísticos, intelectuais, científicos, etc. Estamos sempre “vendo” o mundo por uma lente, uma ótica, um ponto de vista. Tudo que aparece no mundo é visto desde uma perspectiva, até mesmo os “valores metafísicos”. O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das condições de conservação e intensificação da vida, em vista das configurações complexas de duração relativa da vida no interior do devir. (KSA 13, 11[73]) A todo instante estamos lidando com “valores” (*Werthe*), que surgiram em diversas situações da história humana, não apenas nos momentos de dor e sofrimento, mas também nos momentos de prazer, alegria, contentamento, festa. Neste sentido, não há como superar o niilismo da metafísica, sem compreender “como e quem” confere “valor” ao mundo. Uma vez que a torrente do niilismo se abate sempre sobre nós, sempre quando pensamos de forma metafísica, então precisamos compreender o acontecimento de valoração de sentido à vida e aos viventes, de um modo não metafísico. Como?

Para começar, pensa Nietzsche, temos que compreender o processo de avaliação e valoração de mundo. O que é o mundo? Quem o valoriza? Quem “vê” valor? Tudo que agora nós chamamos de mundo externo, “que atua como um não-eu”, como “natureza”, na verdade, segundo Nietzsche, representam as “poesias” e as “pinturas” herdadas por nós no curso da história metafórica do homem. Na origem de tudo isto, que nós chamamos de mundo, há uma “majestosa generosidade”, uma vontade de presentear:

Minha tarefa: recobrar (*zurückfordern*) toda beleza e sublimidade que nós emprestamos (*geliehen*) às coisas e às imagens (*Einbildung*), como propriedade e testemunho do homem e como o mais belo adorno, a

mais bela apologia desse. O homem como poeta, como pensador, como deus, como poder, como compaixão. Oh! Além do mais, sua majestosa generosidade, com a qual ele presenteou as coisas para se empobrecer e se sentir miserável! Este é o modo de ser de seu maior “desprendimento de si-mesmo” (*Selbstlosigkeit*): ele se maravilha e reza e não sabe e não quer saber que ele criou isto que ele admira. (KSA 13, 11[87])

Todo esforço de interpretação deste aforismo pode fenecer, se ele for simplesmente considerado como um “fragmento sintomático” da loucura de Nietzsche. Levá-lo a sério o que está em jogo nesta “apologia do homem” significa, no mínimo, um assombro: como somos nós que criamos tudo isto? Quem é este nós? A “majestosa generosidade” humana, que, para esquecer-se de sua origem criativa, presentearia o mundo com nobres adjetivos! Há um assombro ainda maior, quando se entende que o inverso, ou seja, a própria negação desta “majestosa generosidade” humana e o simples menosprezo do papel do homem na valoração do mundo, é incapaz de fundar até mesmo um mundo “teocêntrico” ou “metafísico”, porque simplesmente elimina a possibilidade de “ver” e “reconhecer” os “mais supremos valores” ou, simplesmente, “o valor absoluto”. Por outro lado, a “apologia do homem” parece não consistir, para Nietzsche, na defesa deste ou daquele atributo ou qualidade do animal racional, não se trata de um discurso em prol da relevância da espécie humana no seio da natureza. A apologia nietzschiana do homem visa a pôr em relevo o momento genético da valoração “humana, demasiado humana” de mundo. Nietzsche busca “*zurückfordern*” (pedir de volta, solicitar novamente, recobrar, retomar, requerer) as condições genéticas de mundo. O “sujeito” avaliador não existe antes ou fora da avaliação do valor mundo. O “valor” do mundo depende de avaliação e o avaliador depende da avaliação. A avaliação valorativa (*Wertschätzung*) é o ato genético do valor “do” homem e do valor “do” mundo. Não existe homem nem mundo sem valoração, sem valor. Um exemplo simples disto é o caso do “valor” de uma obra-de-arte. O “valor artístico” não pode ser avaliado fora da “obra”, assim também como o “artista” não pode. Ainda que o mercado financeiro possa “valorar” uma obra-de-arte, esta “valoração financeira” certamente não é a mesma da “valoração artística”. O “valor” se mostra apenas “em” cada valoração. O “valor” é um modo de manifestação conjunta de mundo e homem. A vida do mundo e do homem só se mostram sob modos de valoração.

Na verdade, valor é sempre um modo possível (uma força, interesse, perspectiva) de vida aparecer e, por outro lado, vida é só, necessariamente, aparecer e mostrar-se, ou seja, ela precisa sempre aparecer e mostrar-se sob ou como um modo (= valor), um verbo ou uma possibilidade de ser. (FOGEL, 2010, p. 95)

A vida se mostra sob diversos modos de valor, mas ela mesma não é um valor que possa ser avaliado, não é possível “sair da vida”, entrar em um outro mundo,

um “mundo metafísico” para avaliar a vida. Os juízos de valor são apenas sintomas, partes, recortes, membros (-*tomâ*) que compõe juntas (*syn-*) o todo da vida, mas “o valor da vida não pode ser estimado”. (NIETZSCHE, 2008, p. 18)

O niilismo é um sintoma de uma longa e contínua doença no espírito ocidental. A “causa” do niilismo é a valoração metafísica do mundo. Como superar, como convalescer-se desta doença chamada metafísica? Basta levar ativamente todos ao contágio da mesma doença, sem “isolamento social”, sem máscara no rosto, provocando uma pandemia maior ainda e maior mortandade? Ou simplesmente ficando em casa passivamente e se entregando aos destinos que a doença e a pandemia assumem, obedecendo aos mandos da doença?

Seu máximo de força relativa é alcançado por ele como força violenta da destruição: como *niilismo ativo*. Seu oposto seria o niilismo cansado, que não ataca mais: sua forma mais célebre, o budismo: como *nii-lismo passivo*. (KSA 12, 9 [35])

Nem o niilismo ativo nem o passivo são formas adequadas para superar os sintomas da doença e prover convalescença do corpo todo. Nietzsche mesmo nos anuncia esta possibilidade de convalescença na continuidade daquele fragmento póstumo que citamos acima, onde descreve a torrente futura do niilismo. Esta torrente niilista, no entanto, nunca alcança o seu fim e continuamente cria novos impulsos para seguir sua marcha inquieta porque, segundo Nietzsche, tem receio de pôr-se à margem de seu fluxo desenfreado, tem medo de pôr-se à parte de seu curso histórico e sentir o sentido, de “meditar sentido” (*besinnen*). (KSA 13, 11 [411])

Para poder atravessar, descrever e pensar este movimento de irreflexão torrencial do niilismo, Nietzsche dirige na contramão deste fluxo e, somente indo ao encontro e, ao mesmo tempo, contra este fluxo, somente ouvindo o contramovimento desta torrente de irreflexão histórica, ele encontra uma possibilidade de pensamento, de meditação e ponderação daquilo que se sente e do que se deixa de sentir. Nietzsche afirma a respeito de si, que ficou para trás, “à margem” deste fluxo incontido do niilismo e que não tem feito “outra coisa até aqui senão pensar a destinação de sentido (*sich besinnen*)”. (KSA 13, 11 [411]) Qual é o modo de ser desta “marginalidade”, que medita sentido?

“Estar à margem” é propriamente diverso do “estar em cima do muro”. Pois “estar em cima do muro” significa uma posição, tomada, conscientemente de não se meter na encrenca de um engajamento por uma determinada causa. É, pois, uma neutralidade calculada, uma espécie de não partidarismo para não se comprometer. “À margem de” é diferente. É, de certa forma, parecido com dar apartes, apartear. Aparte é à parte. É o que um ator diz em cena ou numa entrecena como se fosse unicamente para ele. É algo como dizer e pensar algo, “com seus botões”, i. é, de si para si, consigo mesmo. (HARADA, 2003, p. 15)

O que é isto que Nietzsche tem feito nesta sua situação de “marginalidade” na torrente do niilismo? O que significa ficar à margem meditando sentido? No plano meramente vocabular, a palavra *besinnen* significa literalmente intensificar (*be-*) o sentir de sentido (*sinnen*). Esta intensificação de sentir sempre acontece concretamente junto de (*bei*) uma situação, de um lugar, de uma estadia (*bei uns*). O “lugar” de meditar sentido é a própria história da metafísica no Ocidente. Quem está “à margem”, quem está na “marginalidade” da torrente niilista, já se perdeu uma vez em seus labirintos, já experimentou o “em vão”, o “sem sentido”. A nossa palavra portuguesa “meditação” (*meditativo*) remete, em seu radical latino, à ação de cuidar e tratar de um doente (*medeor, -eri*), de medicar (*medico, -are*) e de encontrar o remédio (*remedium*) e não o veneno para determinados males. Neste sentido, “meditar sentido” significa cuidar atentamente da doença do niilismo, medicar a doença causada pela própria falta de meditação de sentido, ou seja, em dose certa a medicação da meditação pode curar. Não havendo este remédio ou sendo ministrado em doses exageradamente ascéticas, pode recrudesce a doença niilista, cujos sintomas são: inquietação, movimentação tensa e torturante, ansiedade por alcançar logo um fim e um ponto catastrófico de autodestruição.

Nietzsche mesmo apresenta (KSA 13, 11 [411]) as “ações ou não-ações” relacionadas com a “meditação de sentido” (*Besinnung*), com a “medicação” da doença do niilismo: 1) por instinto (*aus Instinkt*), ele se torna filósofo e eremita; 2) encontra vantagem na margem (*Abseits*), no fora, no ficar para trás; na paciência, na hesitação; 3) tem um espírito ousado (*Wage*) e experimentador (*Versucher*); 4) que já se perdeu uma vez naquele labirinto do futuro; 5) um espírito de pássaro vidente, que olha para trás, quando narra o futuro. A primeira “ação” ocorre de forma “instintiva”, ou seja, sem método, técnica ou ciência prévia, mas como uma instigação, um estigma (*-sting*) que provoca, estimula, atiza à solidão do pensar (filósofo) e do meditar (eremita). Por instinto foi levado à solidão da meditação de sentido. Esta solidão encontra, em seguida, sua vantagem na “marginalidade” (ficar de lado, fora, para trás) e, sem ressentimento, por ter ficado para trás na “marginalidade”, exercita as virtudes da paciência e da hesitação, dúvida, suspeita (*Verzögerung*). Mas, nesta solidão meditativa de sentido há algo de “pássaro vidente” que, como águia voa sobranceira, ousa e tenta avistar o sentido do próprio tempo (passado e futuro). A meditação de sentido parece apontar para um modo de pressagiar os rumos temporais da própria história, um modo de criar sentido para “todo foi” e “todo será”, a partir da visão do instante (*Augenblick*). Trata-se de uma “monumental automeditação de sentido”, que toma consciência e “pensa retrospectivamente”, seguindo “os pequenos e os grandes caminhos” percorridos tanto pelo “indivíduo como por toda humanidade”. (KSA 12, 9 [60])

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A IN-UTILIDADE DA CIÊNCIA PARA VIDA

Dissemos acima, direta e indiretamente, que a “marginalidade da meditação de sentido” consiste numa forma possível de atravessar, de convalescer da doença histórica do niilismo, que foi provocada pela proposta metafísica de “correção da vida” e aguçada pelas tecnociências contemporâneas. A meditação de sentido só tem sentido porque pensa sentindo e assim encontra sentido. Para Nietzsche, o sentido é sempre um “valor” e valor é “o ponto de vista das condições de conservação e intensificação da vida” (KSA 13, 11[73]). Meditar sentido é uma forma de transvaloração de todos os valores metafísicos vigentes até agora em nossa história, uma forma de perspectivar, na própria história, no tempo, “as condições de conservação e intensificação da vida”. A meditação de sentido perspectiva a utilidade da ciência, desde a perspectiva valorativa de conservação e intensificação da vida. A utilidade da ciência decorre da perspectiva interna (in-) do valor, trata-se assim de uma in-utilidade da ciência para a vida. “Na”, “dentro da” perspectiva de valor da vida que se descobre toda utilidade da ciência, ou seja, trata-se sempre de uma in-utilidade: de dentro da vida se pode “ver” o que é útil e o que é inútil.

Quem não “vê” as condições de conservação e intensificação da vida, não consegue “ver” a in-utilidade das ciências, está sempre aguardando que elas ofereçam verdades absolutas, certezas, garantias. Não consegue nem mesmo entender as coisas cotidianas ou, como dizia frei Hermógenes, “não consegue nem ver pra que serve o atum”. Lembro muito bem deste seu comentário de “sabedoria marginal”, quando, por ocasião de um lanchinho que fazíamos todos, depois de um seminário de leitura de *Ser e Tempo*, ele sentou-se junto à mesa, onde eu e outros colegas estávamos conversando, e comia, com satisfação e contentamento um patê de atum com biscoito cream craker. Um estudante de filosofia, meio dado a sabichão, chegou perto e lhe perguntou, com tom provocativo:

— “Por que os japoneses gostam tanto de atum?”

Frei Hermógenes respondeu:

— “Oras, porque é bom para a inteligência!”

O estudante imediatamente aproximou-se da mesa e disse:

— “Ah, então, passa pra cá, também vou comer!”

Frei Hermógenes prontamente retrucou:

— “Calma lá, só é bom, pra quem tem...”

Assim, aproveitando a “sabedoria marginal” de Frei Hermógenes, também podemos concluir este artigo, aplicando-a ao caso da utilidade e inutilidade da ciência para a vida.

— A ciência é boa, é útil para vida?

— Sim, pra quem tem...

REFERÊNCIAS

AEGIDIUS ASSISIENSIS. *Dicta beati Aegidii Assisiensis*. Quaracchi-Fizenne: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1939.

FOGEL, Gilvan. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.

- HARADA, Hermógenes. *Em comentando I Fioretti*. Reflexões franciscanas intempestivas. Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2003.
- _____. *A espiritualidade franciscana*. Apostila mimeografada, Petrópolis: CEFEPAL, 1972.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. G. Colli e M. Montinari (orgs.), 15 vols., New York/München: Walter de Gruyter, 1999. (KSA)
- _____. *O nascimento da tragédia ou Helinismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. (NT)
- _____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Mara I. M. de Andrade, Lisboa: Edições 70, 2018.
- _____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo: Hedra, 2008.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres I. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Ecce Homo*. Como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ROMBACH, Heinrich. *Strukturanthropologie*. "Der menschliche Mensch". Freiburg/München: Alber Verlag, 1993.
- RODRIGUES, Nelson. *O óbvio ululante*: primeiras confissões crônicas. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *À sombra das chuteiras imortais*: crônicas de futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 1993a.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 8 de fevereiro de 2021

A cristidade num mundo em transformação

La cristità in un mondo in trasformazione

Dr. Sérgio Wrublevski

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ¹

RESUMO

O conceito cristidade foi redescoberto pela fenomenologia da religião na contemporaneidade como tentativa de pensar a essência da fé cristã enquanto essencialização da existência a partir da força crística. Um dos principais empenhos da fenomenologia da religião foi realizar uma epoché fenomenológica com o discurso filosófico voltado para o fenômeno religião para libertá-lo das múltiplas leituras epifenomênicas e assim deixar o fenômeno em questão aparecer em sua melhor significância para a condição histórica humana. A cristidade é antes de tudo fidelidade à inspiração crística a serviço de mundos, no qual o homem terá de partilhar com a consanguinidade de espírito e com a estranheza de mundos: terá de aprender o enraizamento decidido e a indecidibilidade de juízo acerca de mundos estranhos e num sentido total complementares.

192

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Fenomenologia das religiões; Cristidade

RIASSUNTO

Il concetto cristità è stato riscoperto dalla fenomenologia della religione nella contemporaneità come tentativo di pensare l'essenza della fede cristiana, ossia come la realizzazione essenziale dell'esistenza a partire dalla forza cristica. Uno dei principali impegni della fenomenologia della religione è stato realizzare una epoché fenomenológica nel discorso filosofico svolto verso il fenomeno religione per liberarlo dalle letture epifenomeniche e così lasciare il fenomeno apparire nella sua migliore significanza per la condizione storica umana. La cristità è anzitutto fedeltà verso l'ispirazione cristica a servizio dei mondi: ci sarà bisogno di imparare il radicamento deciso e l'indecidibilità di giudizio verso mondi strani e in uno senso totale complementari.

PAROLE CHIAVI

Fenomenologia; Fenomenologia das religiões; Cristidade

INTRODUÇÃO

¹ E-mail: sergiowrublevski@gmail.com

O conceito “Cristidade” foi reproposto na filosofia por Soeren Kierkegaard, e nestes últimos 200 anos foi acolhido por pensadores que buscavam entender o fenômeno “religião” dentro do enraizamento histórico e cultural e do desafio em que a questão religião, religiões e essência cristã se encontram na contemporaneidade. Este conceito (*Christlichkeit*) é uma retomada e ampliação do antigo conceito Cristidade ou essência cristã (*Christianitas*), presente de modo vivo nos tempos da Patrística e da Idade Média, em contraposição ao conceito de cristandade (GEELHAAR, 2015). Enquanto o conceito cristandade como expressão da disposição de construir e fortalecer a unidade de poder da civilização cristã se tornou dominante a partir da Idade Média para a Época moderna, *Christianitas* diz o sentido essencial de ser cristão numa comunidade política sustentada na tarefa de uma unidade realizável a partir da força crística. Mas o que é a força crística?

Nos tempos modernos esta redescoberta do sentido de cristidade em distinção dos conceitos cristianismo – entendido como movimento histórico do espírito cristão – e cristandade – entendida como concreção cultural do cristianismo – se fez necessária para diferenciar uma abordagem filosófica-crítica da essência cristã num diálogo histórico com outras religiões numa diferenciação para com as abordagens modernas marcadas por uma insuficiência na compreensão do fenômeno em questão, justamente por operarem tão somente com os conceitos cristianismo e cristandade. Estes dois últimos conceitos atuam nas áreas de trabalho na filosofia moderna com o nome: ciências da religião e filosofia da religião. No primeiro grupo surgem as tentativas de uma sociologia, uma psicologia, uma história da religião ou das religiões. No segundo grupo surgiram reflexões conhecidas como filosofia racional da religião (religião natural ou racional – Teodicéia – em contraposição à revelação cristã enquanto disciplina teológica, ou como metafísica da religião (muitas vezes na tentativa de circunscrever a “Essência do Cristianismo”), crítica da religião, compreensão acerca da liberdade de religião, fenomenologia da religião, Filosofia da religião enquanto filosofia da filosofia ou mística da filosofia, entre outras abordagens.

O caminho filosófico de investigação encadeado pela retomada da questão sob o conceito “Cristidade”, ao entender a intencionalidade da investigação de modo filosófico-crítico, não podia permanecer refém de uma abordagem tão somente positiva, seja pelo limite da impostação das ciências positivas, seja pelo uso de uma determinada religião circunscrita a uma região, a uma época ou a uma tradição, nem podia permanecer refém do modo moderno ocidental de refletir sobre o fenômeno religião através de um determinado uso não suficientemente crítico da racionalidade. A racionalidade, ao investigar os fatos e significados religiosos de uma religião, pode tornar-se, por uma prepotência a ela inerente, uma “religião”. É o que nos recorda Goethe, quando diz que a racionalidade, ao falar sobre religião, cria sua própria religião. Tanto os significados positivos têm de ser acolhidos e elucidados em toda a sua tessitura cultural, emocional e resgatados em sua valência significativa para um povo numa determinada época, como toda a elucidação fundamental do homem tem

de ser integrada a estes significados factuais e históricos e realizar uma compreensão da existência histórica dos homens no seu todo. Para isto, a consciência sensível emocional, a subjetividade, a determinação, a constituição da consciência, de sua relação com o passado, com valores vigentes na tradição e com sua própria renovação, e tantos outros componentes da psiché humana, deverão conjuntamente ser clarificados numa auto-consciência da identidade humana como tal. Neste contexto todas as religiões e culturas na sua diversidade poderão contribuir para a gestação da identidade humana como tal. Não por último entram necessariamente neste processo de elucidação o sentido último da verdade na dinâmica das diversas culturas, na sua historicidade, na integração e prospecção da unidade e totalidade de seu percurso. A elucidação destes três níveis de interrogação foi a tarefa que vem realizando a fenomenologia nestes últimos 200 anos, quando se volta à questão religiosa.²

1 FENOMENOLOGIA E ESSÊNCIA CRISTÃ

Em todo lugar onde se busca alcançar a evidência de um fenômeno na sua força de elucidação fundamental da condição humana está em jogo a fenomenologia. A fenomenologia da religião, ao elucidar as estruturas religiosas transcendentais presentes em todas as culturas, está buscando clarear a existência humana como tal. Quando ela clareia fenômenos religiosos, ela mostra os elementos constitutivos da estrutura da existência humana na sua integralidade. Com isto a fenomenologia busca tornar mais evidente a compreensão do homem nas diversas teologias e religiões como também a compreensão da dimensão teológica no homem. Se de um lado são as possibilidades significativas que estão sendo investigadas na profundidade das mais diversas religiões, pertence à realização integral da existência humana o cultivo da dimensão de profundidade de sentido, que se manifesta na existência bem realizada de homens religiosos. Assim, como um homem desprovido da dimensão social ou artística é um homem no qual fica visível a carência de um modo de ser integral da condição humana, o mesmo vale para o homem sem a abertura e cultivo do sentido em profundidade de tudo e no mais alto grau, que aqui chamamos, provisoriamente, de dimensão religiosa.

Onde encontramos autêntica fenomenologia da religião? Todos os grandes fundadores de uma tradição religiosa explicitaram propriamente a sua experiência humana fundamental, deixando para a posteridade vestígios desta compreensão da existência articulada a partir dos desafios biográficos, sociais, epocais, nos quais o todo da existência recebia um determinado sentido³. Assim aconteceu por ex., com

² Dentre os inúmeros nomes que desenvolveram uma fenomenologia da religião podem ser destacados: Max Scheler, Martin Heidegger, Martin Buber, Mircea Eliade, Gabriel Marcel, Henri de Lubac, Paul Ricœur, Urs von Balthasar, Eugen Biser, Karl Albert, Heinrich Rombach, Pascal Davi.

³ A doutrina religiosa não expressa em primeiro lugar um sistema de argumentos lógicos e coerentes. A palavra latina *doctrina* recorda ainda na sua proveniência o mundo significativo que se abriu para o fundador de uma determinada tradição religiosa. Na língua grega tem a ver com o mundo que aparece a mim (*dokei moi*).

Jesus de Nazaré, ou com Buda, Zaratustra. Nos tempos modernos a fenomenologia religiosa teve seus grandes impulsos na obra de Pascal, que entendia suas colocações como expressão da “ordem do coração”. Coração significava aqui neste contexto a ordem mais fundamental da existência singular, a partir da qual se tornava possível clarear outras ordens do mundo do espírito de modo a serem verificadas e melhoradas em sua plausibilidade. É da “ordem do coração” que surgia a possibilidade de clarear o que hoje chamaríamos de ciências humanas, (que incluía a própria religião cristã) e que Pascal chamava de Espírito de finura (*finesse*). Também Hegel, Schelling e Kierkegaard usavam a “ordem do coração” para explicitar a relação entre a lei humana e a lei divina⁴, onde a própria filosofia e a arte, em modos diversos, tinham seu sentido último a partir de evidências alcançadas pelo pensamento mas integradas nos motivos mais profundos e significativos que a reflexão das grandes religiões tinha desvelado. Uma experiência da “ordem do coração” movimenta a criatividade fenomenológica que leva Schelling a interpretar o sonho de Jacó na luta com Deus⁵ para explicitar o modo de ser da existência humana na sua luta para entender a dinâmica de transcendência. (SCHELLING, 1976, p. 97)

No século XX a fenomenologia da religião buscou superar tanto a apreensão superficial da consciência moderna sintetizada no modo conhecido como “erudicionismo” como também a consciência presa imediatamente num modo de crença, no qual o discernimento exigido pela fenomenologia não era trabalhado. Em suas análises acerca da estrutura da consciência e da realidade, a fenomenologia buscou desconstruir a compreensão usual, segundo a qual o ato de “pensar”, o ato de “representar” e o ato de “crer” são compreendidos simplesmente como três atos relacionados à mesma coisa, entendida como uma substância previamente dada. É o que aparece na compreensão popular, quando se pergunta: “e se a ciência vier a provar que não existe Deus?” A partir do exercício fenomenológico nesta questão fica evidente serem 3 atos distintos de consciência, cada um sendo uma forma própria de consciência. É o que acontece na “crença”, na “representação” e no “pensar” sobre Deus. Um Deus produzido pela consciência da representação ou do pensamento racionalista não é o Deus da consciência e do ato de fé. É que fé (*faith*), se distingue da crença (*believe*) no sentido de que o significado por ex. de Deus se manifesta como real somente na forma de vida e no seu correspondente ato de fé, e jamais fora desta forma de vida e deste ato de fé. Ou Deus é apreendido pelo ato de fé, manifesto na consciência da fé, ou simplesmente ele permanece um epi-fenômeno, seja por ex. da consciência representativa, racionalista, voluntarista ou esteticista, etc. Deste modo, somente para quem se abre à consciência da fé é dado saber, propriamente, no que ele crê, e somente este sabe também do extravio da própria consciência da fé. Quem somente pensa sobre Deus, representa-o, etc., com este saber, no entanto, não sabe em que consiste a consciência da fé, como forma de vida com seu a priori, seu

⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phaenomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1952, Vozes 9ª edição, 2020 VII A Religião p. 447, A Religião Manifesta p. 490-516; VI O Espírito b – A fé e a pura inteligência p. 356.

⁵ Gênesis 28, 10-22.

próprio real, sua própria experiência e seu próprio saber. A partir desta mesma evidência fenomenológica, Deus não pode ser afirmado e negado pela mesma consciência. Isto nos ensina já o argumento ontológico de S. Anselmo de Aosta. Não se pode “negar” Deus, pois negar é uma forma de consciência que, de forma nenhuma, pode pertencer à forma de vida da fé. É antes o Deus da fé que se manifesta imediatamente, como correlato noemático da experiência noética da fé. É o que tenta expressar o conceito hoje amplamente aceito de “experiência de Deus”: longe de expressar uma apreensão estética-intimista, expressa a co-pertença imediata e constitutiva de noesis e noema na estruturação da consciência da fé. É a palavra “crer” que faz a consciência confundir com um sentido acrescentado a algo, não originário nem fundamental, mas pretensamente apenas mental.

2 CRISTIDADE NA VIDA E OBRA DE HERMÓGENES HARADA

Embora Hermógenes Harada tenha vivido num tempo em que surgiram, especialmente na primeira metade do século XX, diversas tentativas de realizar uma “fenomenologia da religião”, seus exercícios de confronto com as grandes questões da filosofia e da cultura contemporânea nunca se concentraram na tarefa de construir uma fenomenologia da religião, que ele considerava ainda um fenômeno típico da modernidade, e sim num confronto com a radicalidade do questionamento filosófico aberto especialmente pelos fenomenólogos da escola alemã de Freiburg i. Breisgau (especialmente Husserl, Heidegger e Rombach) e isto enraizado na civilização e cultura oriental-japonesa e na cultura judaico-cristã.

Embora o primeiro contato com a filosofia tenha sido através da escolástica tradicional, Hermógenes Harada sempre privilegiou o contato direto com os grandes mestres do pensamento. Foi Heinrich Rombach, discípulo e amigo de Martin Heidegger, o mestre que introduziu Harada nas questões decisivas do pensamento filosófico fenomenológico. Embora o primeiro grande trabalho de Harada tenha sido uma interpretação escrita e apresentada no seminário de filosofia de Rombach sobre o pensamento de Edmund Husserl, foram as questões abordadas por Martin Heidegger que acenderam o interesse de Harada nos múltiplos questionamentos ao longo de sua vida. Entendia cada dia de sua vida com ocasião para, a partir dos mais diversos desafios de sua vida biográfica, exercitar de modo novo, e com uma cada vez inesperada criatividade a única questão, constantemente indagada por Heidegger, nomeada em termos acadêmicos como “questão do Ser em todo o sendo”. Se a reverência pelo pensamento de Heidegger foi em toda a sua vida mantida e exercitada, o modo como realizou este caminho de indagação no ser dos múltiplos fenômenos foi talvez o caminho ensinado pelo mestre Rombach. Este tinha escrito uma das mais respeitadas interpretações do pensamento moderno a partir do final da Idade Média, (ROMBACH, 1966) e soube encorajar seus estudantes para uma interpretação fenomenológica da estruturação fundamental do espírito humano no seu mais alto nível. Como professor universitário exercitou esta interrogação nos fenômenos da arte, da educação, da psicologia e psicanálise, da cultura de outros

povos (chinesa, japonesa, indiana e africana) e da profundidade das interrogações realizadas pelas grandes tradições religiosas.

A fenomenologia da escola do sudoeste da Alemanha realizou na primeira metade do século vinte uma revolução na filosofia, revolução de repercussão mundial, ainda que esta não tenha sido suficientemente estudada e apropriada até os dias atuais. Ela mostrou que a crise da modernidade só poderá ser compreendida na sua proveniência e nos seus desdobramentos e alternativas se for compreendida no contexto de uma defasagem progressiva que a cultura ocidental experimenta desde a morte de Platão no século IV a.C. Com o aristotelismo e a filosofia reduzida a um platonismo se preparam as bases para um expansionismo imperial da cultura gregalatina-europeia, que se consuma no niilismo europeu e na cultura globalizada. Todo este processo histórico de 2.500 anos se consuma na dominação técnico-científica da modernidade e tem em todo o seu percurso a condução de pensamento realizada pela assim chamada Metafísica como pensamento estruturante.

Com o reconhecimento da perda do vigor originário de todo este processo histórico se instaura com evidência de que - no interesse de se preparar um novo porvir - faz-se necessário realizar um salto para dentro da originariedade dos povos indo-europeus, especialmente na realização do povo grego dos séculos VIII-V Ac., originariedade já vivida na sua origem, mas perdida ao longo do percurso histórico. Husserl dizia em 1935 que nós vivemos da genialidade dos séculos VIII-V a.C. Os poetas, como Novalis, Eliot falam de um passo para a frente retornando. Este passo histórico não é continuísmo nem ruptura arbitrária na história e sim uma revolução a partir do acesso à força originária. São poetas e pensadores que, tendo feito a experiência deste acesso à dinâmica de criação da história, acenam para a necessidade de cada homem realizar este salto numa necessidade livre. É com este salto de retorno à originariedade que se dá a redescoberta tanto do sentido originário dos poetas e pensadores gregos como da fundação originária do espírito cristão. Os grandes pensadores iniciais da época cristã como por ex. Justino, Clemente de Alexandria, Agostinho, Boécio, Escoto Eriúgena, entre outros, entenderam que a originariedade da experiência cristã ocidental só seria guardada num confronto de espírito com a gênese desta tradição espiritual do pensar grego. Justino, por ex., fala de Heráclito de Éfeso, Sócrates, como cristãos antes de Cristo⁶. Recordemos apenas

⁶ Justino (100-165 d.Cr.) faz parte de um grupo de pensadores que, embora fossem eco da primeira originariedade da mensagem de Jesus de Nazaré, foram desfigurados pelas múltiplas interpretações do tempo (estoicismo, gnosticismo, etc.) e por interpretações posteriores construídas nos séculos posteriores até o século XVIII-XIX (helenistas, neoplatônicas, etc.). Os principais nomes são: Filon de Alexandria, Justino, Clemente de Alexandria, Dionísio Areopagita, entre outros. Todos eles são herdeiros de uma experiência da verdade que não está determinada por motivos parciais ligados a um determinado tempo ou época, religião ou etnia, mas que tiveram êxito numa busca da verdade vinculada às estruturas temporais/epocais e que atingiram instantes de uma evidência singular e total. Pensadores desta singularidade e plenitude foram reconhecidos neste contexto também para além do contexto do movimento cristão, como é o caso de Filon, mas também | Heráclito de Éfeso, Sócrates, Platão, Pitágoras, Empédocles. Cada um destes pensadores conseguiu com conceitos diversos, realizar uma experiência da verdade na qual podemos distinguir três momentos integrados

alguns acenos desta proximidade do pensamento originário da Grécia, repercutindo na gestação do pensamento originário cristão.

Como Simone Weil conseguiu mostrar, (WEIL, 1953) a *Ilíada* de Homero nos apresenta o homem num direto confronto com uma força que o transforma, o torna uno, mas que pode destruí-lo. Não é somente a força que mata, mas também aquela sob a qual os homens estão suspensos e que pode matá-los de um momento ao outro. Esta força pode tanto estrangular impiedosamente o homem como impiedosamente pode inebriar quem a possua ou creia possuí-la, mas ninguém tem a sua posse definitiva, nem heróis nem deuses. Não há nenhum homem que, a partir de um certo momento, não seja constringido a curvar-se diante desta força. Ela tem um duplo poder de transformar o homem: ela pode paralisá-lo, petrificá-lo, como pode potencializar aquele que aprende a usá-la. Ninguém escapa ao império desta força; nem o forte, que se crê, presunçosamente, senhor dela. Também ele deverá sofrer, ou seja, experimentar a lei, a vigência desta força. Quando obcecados pela posse momentânea desta força, os homens perdem o sentido e se tornam incapazes de justiça e prudência. Decisivo para a meditação homérica e para toda a tradição grega posterior é o conceito de equilíbrio, de integração, medida, limite (*péras*), que usamos em múltiplos modos para a matéria, a técnica, a geometria, mas temos dificuldade em usá-lo em referência ao homem, ao espírito. No entanto, aprendemos insistentemente com os gregos de que todo o abuso insolente desta força, toda a desmedida, toda insolência (*hybris*) será punida fulminantemente. Nesta experiência direta da força divina da natureza, a carência, a insuficiência humana não deixava de ser sentida, mas derivava da cordialidade que se estende sobre todos os homens como o clarão do sol que resplande sobre todos. A carência humana não deixa de ser amarga, mas não se reduz a um simples lamento. Esta subordinação de todos os homens a esta força da necessidade pode ser suportada como um grau de relacionamento criativo (*areté*, virtuosidade). Se ninguém pode subtrair-se a esta força, nenhuma coisa, ninguém pode ser considerado supérfluo. Tudo o que no interior do homem e nos relacionamentos humanos escapa ao império desta força é amado, - amado através da dor - e isto traz a necessidade da experiência do nada como condição de possibilidade da criação humana, seja a de suspender a destruição, seja a de transformar o homem tornando-o ele próprio. Aqui, o nada possibilita que a alma, sob domínio desta força, se desperte pura e intacta, reencontrando-se a si

numa unidade. São eles: 1) abertura para a imensidão da Ilimitude, do divino, sem qualquer substancialização hipostática destas realidades 2) apreendida na relação dialética com o que se deixa cada vez, na limitude, iluminar; 3) ambos os momentos realizam uma integração circular através da criatividade singular e transcendental. Estes três momentos dizem a vigência do Ser relacionado ao não-ser (Nada|) em todo o sendo. O poeta Hölderlin assim sintetiza: “O homem pode experimentar – não unicamente a partir de si mesmo, nem unicamente a partir dos objetos, que o cercam, - que, para além de uma marcha mecanicista, é no mundo um espírito, um deus, mas certamente numa relação mais viva e mais nobre do que a da necessidade, relação na qual o homem está com o que o cerca.” Toda a relação com a gênese do sentido terá de ser poética, do contrário a religião não realiza a justa integração do ser no medium do nada para cada vez ser. Cfr. Hoelderlin, *Aufsaetze uber Religion, Werke und Briefe*, Insel Verlag, 1969, p. 638.

mesma, e isto não através de algum sentimento ambíguo, complicado ou tumultuado, mas através da coragem e do amor, que exige esquecimento de si.

A partir desta leitura podemos compreender que foi esta experiência originária da Grécia que os evangelhos captaram, especialmente quando descrevem a experiência de um ser divino e humano, que busca antes de tudo e unicamente em tudo “o reino e a justiça de nosso Pai celeste”. E o faz captando um espírito divino, unido à carne, tremendo diante do sofrimento e da morte, sentindo-se no fundo de seu abandono, separado dos homens e de Deus. O sentimento da miséria humana dá a ele aquele acento de coragem sem dissimulação ou desprezo, onde nada é desprezado ou colocado acima da condição humana, mas tudo é lugar de transfiguração. Aqui entendemos tanto a idéia grega de imortalidade, como um evento heroico no limite da capacidade humana, mas não produzido pelo homem, como também a ideia cristã de ressurreição da carne entendida como transfiguração do sofrimento numa possibilidade significativa que não despreza nada, mas tudo subsume e incorpora numa nova e positiva possibilidade.

O conhecimento desta força, o reconhecimento do domínio da necessidade é somente possível através da generosidade e humildade, isto é, de um heroísmo disposto a morrer para que a condução divina se dê e traga – obliquamente – um alto sentido de si. Trata-se, portanto, de uma experiência de facticidade guiada pelo tempo da necessidade divina, tempo a ser cuidadosamente acolhido e transfigurado pela condição humana singular. Trata-se de uma radical refutação de qualquer miraculismo ou sobrenaturalismo, bem como uma radical recusa de toda a forma de idolatria. No evangelho, o demônio é considerado o pai da mentira, por se apresentar como quem adora esta força⁷. O reconhecimento do domínio desta força é um conhecimento de algo que foge desta força, mas a entende como um domínio de si, que, no confronto com esta irrupção misteriosa, sustenta o confronto com o que, instantânea e gratuitamente, envia possibilidades e, no todo, se subtrai a ser compreendido panoramicamente. A capacidade de confrontar-se com esta força se apresenta como um exercício de nitidamente sondar e vislumbrar esta força, reconhecendo-a, sem adorá-la, sem pretender encaixá-la em conceitualizações e definições, como na filosofia muitas vezes costuma-se operar. Não é justamente esta a atitude que é destacada no centurião de Cafarnaum⁸, em relação ao qual Jesus fica pasmo de admiração e ao qual atribui uma fé imensamente grande, da qual Israel não sabe dar testemunho? Humildade significa a compreensão de que toda a nossa vida depende do determinismo, da sorte, das circunstâncias. Humildade é aqui a forma criativa do nada se mostrar. Mas faz-se necessário alcançar uma orientação que não nos faça adorar as circunstâncias, nos confundir com a factualidade, deixando entrar cálculos mesquinhos que destroem a orientação salvadora fundamental.

⁷ Jo. 8, 42-44; Mt. 4, 1-10

⁸ Mt. 8, 5-13; Lc. 7,1-10

O reconhecimento radical e lúcido desta força somente se torna evidente se, nas suas imediatas exigências, nos empenhamos em superar o prejuízo consolidado da “mitologia grega”, como se ela fosse uma espécie de religiosidade fantástica, cheia de vitalidade mas no seu conjunto algo vão e infantil em confronto com a religiosidade bíblica séria e severa. Em verdade, os poetas gregos tentam nos passar a profunda consciência da unidade de tudo de tal modo que no destinar-se (*moira*) da necessidade reconhecemos o abrir-se e o retrain-se do divino. É esta experiência da *divinitas* como *absoluta necessitas* que nos abre o conceito de força divina na qual estão inseridos todos os seres, os próprios deuses gregos. Em diferença de uma concepção idolátrica de um Deus determinado e determinante, que divide a realidade em boa e ruim, pensada em vista do homem determinado por fins particulares, os gregos, através de seus pensadores e poetas, nos propõem uma concepção profunda da bondade do todo. Esta compreensão amorosa do todo se estende sobre todos e sobretudo, não sendo mais necessário a pretensão de valorizar o próprio eu. Não adorar a origem de toda a vida, não trocar o necessário pelo bem, significa não adorar algo determinado (experiência do nada) e, junto, dialeticamente, reconhecer no todo o divino, o bem, na sua concretude singular (experiência do ser no sendo). A experiência originária de Parmênides principia chamando atenção para a insuficiência do caminho do Ser como do caminho do não-ser. O primeiro seria protagonizado pela colocação metafísica, privilegiando a pura determinação do Ser e esquecido do Nada. O caminho do não-ser é recusado por Parmênides por confundir-se com a derivação, sem conseguir pensar a gênese positiva de todo caminho significativo. O caminho originário de ser se confronta com o que é a partir do Ser e não-ser, no confronto com a aparência no seu aqui e agora. É neste aqui-agora que se dá o real em pleno equilíbrio, decisão e completude, como instantânea abertura do eterno na circularidade otimal do tempo. O nada é o que possibilita ser e não-ser no aparecer como envio cada vez de um destinar-se divino de tudo. A experiência da verdade grega e da verdade judaico-cristã são duas experiências originárias da verdade que se distinguem e se co-pertencem numa diferenciação que ainda teremos de colocar.

200

O poeta Hölderlin nos recorda de que o Ocidente é a pátria inexorável no espírito para os que nasceram nesta referência. A experiência da verdade que nossa tradição milenar indo-europeia na sua vertente grega nos entregou permanece irrenunciável para todos os homens que nasceram neste destino de ser. Um abandono ou troca de paradigma arbitrários leva os homens desta tradição a um consciente ou inconsciente desenraizamento. Este pode aparecer sob formas mais diversas, tais como desorientação, manipulação, racionalização, etc. Um tal desenraizamento pode resultar em doença física e sua cura será sempre a tarefa de redescobrir o fio condutor de uma experiência da verdade de uma determinada tradição cultural-civilizatória.

O processo civilizatório da humanidade se realizou fundamentalmente em 4 grandes vertentes culturais distintas e inderiváveis: cultura indo-europeia, cultura indo-asiática (budismo, taoismo, xintoísmo, zenbudismo), cultura árabo-muçulmana,

cultura africana. Cada uma delas tem seu acesso à própria experiência da verdade, sem que uma possa ser a medida da verdade da outra. Cada uma destas tradições culturais tem sua originariedade própria, sua desfiguração e suas possibilidades de redescobrir sua identidade no processo histórico como um todo. Cada uma destas vertentes culturais intenciona realizar a plenitude da humanização do homem, mas nenhuma destas culturas dispõe do monopólio da verdade. Por isto, no processo de humanização do homem cada uma destas vertentes, atendo-se à orientação prévia e própria da verdade, necessita aprender com outras culturas a libertar-se de suas próprias unilateralidades e construir os destinos genuínos e integrais da humanidade. Quanto maior o rigor para com a verdade de sua própria identidade numa disposição de aprender com a alteridade das outras culturas, tanto maior é a possibilidade de superar níveis de unilateralidade e realizar de modo mais pleno e integral a humanização do homem. Não seria este o sentido da globalização como uma grande chance de o homem de uma cultura aprender não só a respeitar a alteridade, mas a aprender a ser com a novidade da outra cultura mais integralmente humano?

Ao mesmo tempo mais de um bilhão de homens são herdeiros da tradição religiosa judaico-cristã. Aqui não se trata de fazer proselitismo por alguma confissão religiosa nem de pretender colocar esta ou aquela confissão religiosa como superior às outras. Faz-se necessário aqui distinguir entre as diversas religiões positivas em sua institucionalização histórica e o desafio da verdade colocada por Jesus de Nazaré. Como ficou dito no início, a questão da fé que abre o mundo significativo do discípulo de Jesus Cristo não pode ser colocada como um problema mental de iniciativa do homem. É antes o homem que se descobre como discípulo de Jesus Cristo, e nessa consonância de alma, tocado por um sentido imenso, inesgotável em sua profundidade e, ao mesmo tempo, vinculado a um caminho biográfico singular. A partir da circularidade destes dois momentos tudo pode ser assumido num sentido positivo de tarefa: o mundo da alteridade, do sofrimento da humanidade, o cuidado do mundo da natureza. Hölderlin na juventude fala de um encontro com o tu de Jesus Cristo, encontro este que pode irrigar de sentido toda uma existência em todas as suas vicissitudes e engajamentos, dores e alegrias. O toque inesperado de um encontro não se reduz a um encontro com outros homens, mas pode inesperadamente acontecer como abertura de uma fonte que possibilita múltiplos encontros significativos com homens, coisas, ideais, tarefas. etc. O inesperado do encontro não é, então, uma atividade subjetiva. Quando advém a irrupção desta possibilidade, ela transforma tudo o que o homem pode receber num evento multiforme de significados, mas isto só acontece se não faltar vigor criativo-receptivo da parte do homem para renovar cada vez o instante do encontro. A fenomenologia do encontro pode ser explicitada como uma inspiração do alto, uma iluminação transcendental que se manifesta como pura convocação para a imensidão de sentido

forjado numa encarnação de pura, amorosa e despretensiosa acolhida do real fático⁹. Quem uma vez entendeu a dinâmica do encontro na sua concreção singular, faz com tudo o melhor possível, sem se entender como o autor de tais realizações.

Para tomar os acenos deste caminho de encontro, - usando uma expressão cara a Hermógenes Harada, - com o divino a modo de Jesus Cristo, concluo aqui com a apresentação da atitude de fundo do escritor japonês Shusaku Endo que certamente serviu de inspiração a Harada para a compreender a tarefa da cristidade.

Shusaku Endo (1923-1996) é um escritor japonês que se descobre no século XX como um dos múltiplos herdeiros do cristianismo trazido e anunciado por missionários italianos e portugueses no século XVI no Japão. (ENDO, 1992) Depois deste anúncio ter sido acolhido com grandes disponibilidade e discernimento especialmente por camponeses e pescadores, inicia-se uma grande perseguição contra cristãos movida pelo poder imperial. O escritor tenta recuperar a ambiência típica deste tempo: camponeses são torturados ou martirizados, a menos que publicamente reneguem a adesão ao cristianismo. O gesto que marca a apostasia do cristianismo consistia em pisar publicamente numa figura que mostrava o rosto de Jesus Cristo. Jovens missionários recém-chegados constataam o grande fervor dos cristãos perseguidos, suas famílias são destruídas com enorme sofrimento por manterem fidelidade ao cristianismo numa oposição frontal à cultura e religião do próprio país budista. Um dos grandes missionários que tinha convertido muitos japoneses ao cristianismo, não conseguiu não se escandalizar com tanto sofrimento injusto e abjurou de sua fé cristã. Com o reconhecimento do seu gesto de adesão o poder político lhe concede muitos privilégios materiais. Os poucos cristãos que conseguiram resistir sem se quebrar na opressão injusta, tiveram que renunciar à própria institucionalização do cristianismo para ser simplesmente fermento escondido na massa. Foram viver na periferia, no esquecimento, na rejeição, a modo do Jesus de Nazaré, que experimentou a rejeição nos mais diversos níveis de intensidade. Não repetiam rituais, mas partilhavam o pão entre eles, e transmitiam de geração em geração a fidelidade a este encontro abissal vivido de geração em geração.

A questão da cristidade não significa opor cristianismo contra a cultura e o poder político constituído. Cristidade tem a ver antes de tudo com a tarefa de acolher a fé cristã de tal modo a encontrar um sentido positivo a tudo, até mesmo ao sofrimento, à injustiça e ao silêncio de Deus. Ela entende que o Deus de Jesus Cristo é um Deus que se subtrai a ser compreendido como entidade natural ou pessoa, mas no seu radical retraimento envia um sentido cada vez novo, de inesperada profundidade e gratuidade. O próprio rosto do Cristo terá de ser abandonado, como sugere o artista plástico Joseph Beuys, para que os cristãos não venerem ainda uma imagem (ídolo) em vez da grandeza, amplitude e profundidade de alma que torna

⁹ É neste sentido que a obra considerada por Hermógenes Harada a mais importante que escreveu, é uma fenomenologia das narrativas dos primeiros discípulos de Francisco de Assis, nas quais aparece o poético da experiência da fé cristã vivida como evento significativo a partir de um encontro com a grandeza da mensagem crística. (HARADA, 2000).

possível acolher cada alteridade na sua misteriosa identidade. Cristidade é pois, máximo rigor de seguimento e radical indecidibilidade quanto à alteridade, seja do outro, de outra cultura ou de um mundo religioso. Mas talvez esta fidelidade ajude os povos ocidentais e orientais a não sucumbirem no marasmo (*mud swamp*) e desenraizamento que atinge todos os povos e tradições religiosas. A não aceitar como natural a perda do sentido de Deus, do mal, e do amor, perdas cada vez mais presentes numa sociedade que se concentra antes de tudo em potencializar um alto desenvolvimento tecnológico.

REFERENCES

- ENDO, S. *Silence*. Paris: Denoel, 1992.
- GEELHAAR, T. *Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Späntantike bis zum Mittelalter* (Historische Semantik, Bd. 24). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- HARADA, H. *Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas*. Bragança Paulista / Curitiba: Edusf / Faculdade São Boaventura, 2003.
- HEGEL, G. W. *Phaenomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- HÖLDERLIN, F. *Aufsätze über Religion, Werke und Briefe*. Leipzig: Insel Verlag, 1969.
- ROMBACH, H. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophischen Hintergrund*. Band II. Freiburg; München: Karl Alber, 1966.
- _____. Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler. *Theologie und Philosophie*, 1973, p. 477-493.
- _____. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Band I*. Freiburg / München: Karl Alber, 1981.
- SCHELLING, F. *Die Weltalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- WEIL, S. *La source grecque*. Paris: Gallimard, 1953.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 08 de fevereiro de 2021

Da Pobreza

Of Poverty

Profa. Dra. Glória Maria Ferreira Ribeiro

Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del Rei -
UFSJ¹

RESUMO

O nosso artigo incidirá sobre a experiência da pobreza na vida religiosa visando compreender a relação entre pobreza, escuta e obediência nos escritos do Frei Hermógenes Harada - notadamente, nos livros *em comentando I Fioretti* – reflexões franciscanas intempestivas e *Coisas novas e velhas* – à margem da espiritualidade franciscana.

204

PALAVRAS-CHAVE

Pobreza; Obediência; Escuta; Mundo; Deus

ABSTRACT

Our article focuses on the experience of poverty in the religious life that understands the relationship between poverty, listening and obedience in the writings of the Friar Hermógenes Harada - notably, in the books *In comments I Fioretti* - untimely Franciscan reflections and *Things new and old* - on the margins of Franciscan spirituality.

KEYWORDS

Poverty; Obedience; Listening; World; God

INTRODUÇÃO

São Francisco, nascido Giovanni di Pietro di Bernardone no ano de 1181/1182, em Assis, levou uma vida condizente com a classe social a qual pertencia, até seus vinte anos, aproximadamente. Diferentemente de seu pai, rico comerciante, o jovem preferiu seguir a carreira das armas. Guerreou contra a Pérusia, foi feito prisioneiro,

¹ E-mail: gloriaribeiro@ufs.j.edu.br

depois retornou para casa e adoeceu. A prisão e a doença têm a mesma duração, cada uma lhe impõe um ano de sofrimento. Restabelecido, trabalha com o pai por um breve período e depois retorna para as batalhas. Não sem importância é o encontro de Francisco, em seu retorno, com um cavaleiro vestido em andrajos, pois “nobre de nascimento, mas pobre e mal vestido”. (ASSIS, 1988, p. 465) O jovem, apiedado, oferece-lhe a sua capa para abrigo do pobre cavaleiro “poupando assim, num duplo gesto de caridade, ao cavaleiro a vergonha e ao pobre a miséria”. (ASSIS, 1988, p. 465) No transcurso desse mesmo período, Francisco ouve, durante o sono, o chamado de Deus, mas ainda não o compreende. Pensa que deve novamente servir à guerra e dirige-se para a batalha em Apúlia – pensa que obterá fama e riqueza. Mas, Deus novamente o chama para outro tipo de batalha e o adverte sobre a quem deve, de fato, servir. Assim, o jovem retoma o caminho para a cidade de Assis, mas, já não é o mesmo de antes. Evade-se da vida em sociedade, prefere a solidão entregando-se a um período de profunda meditação, vindo a abraçar a mais radical pobreza e alegria. Despidendo-se de tudo o que pudesse tirar a sua atenção do chamado divino – livra-se dos trajes, da casa, do nome de sua família. São Boaventura, em sua *Legenda Maior* nos diz: “Imbuiu-se então do espírito da pobreza, com um profundo sentimento de humildade e uma atitude de profunda compaixão”. (ASSIS, 1988, p. 467) Ao ler a vida de São Francisco de Assis, o que nos chama atenção é exatamente a experiência da pobreza que marca o seu encontro com Deus. O que nos interessa nesse artigo, melhor seria chamá-lo de ensaio, é justamente a experiência da pobreza na vivência espiritual/religiosa de São Francisco de Assis.

Porém, não se pode reduzir a experiência da pobreza a uma vida de privação, na qual nos vemos destituídos de bens materiais ou, até mesmo espirituais. Essa concepção seria muito rasa em relação à experiência vivida e buscada por São Francisco – embora, para esse, tal experiência, igualmente se concretize na ausência de bens materiais. Mas insistiremos em afirmar: a despeito da pobreza material, o que se impõe a esse servo de Deus é uma experiência radical que, segundo Harada, irmana-se à experiência da liberdade, ou melhor: “A pobreza em São Francisco é uma concepção essencial do que é o homem. (...). Dizemos: a essência do homem é a liberdade. Por trás da questão da pobreza está, pois, a questão acerca da liberdade como o vigor essencial do homem” (2006, p. 210). Mas o que é a existência?

1

Segundo o *Eclesiastes*, tudo que diz respeito à existência humana é ilusório e passageiro:

Vaidades das vaidades - diz Coélet - vaidades das vaidades, tudo é vaidade. Que proveito tira o homem de todo trabalho com que se afadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em

direção ao sul, ao norte, girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr". (1989, p. 1167)

A palavra de Coélet² nos remete para o caráter efêmero da vida. Caráter que o aborrece à medida que anseia por uma razão de ser que a justifique. "Vaidade das vaidades", nos diz ele, com desdém e desprezo. "Vaidades das vaidades": tudo na vida é ilusão e aparência. Nada permanece. Existir é nascer para a possibilidade iminente da morte. Existir é se apropriar dessa possibilidade, fazê-la sua: concretizá-la. E no exercício dessa concretização, o homem tem de extrair do que lhe foi legado pelo passado - que, mais do que uma dimensão temporal abstrata e vazia, se mostra como o que é possível, enquanto se é humano - possibilidade que insiste vigendo em latência na "superfície" concreta do seu cotidiano. Contudo, a morte, enquanto a condição da existência humana, não poderá, de fato, ser plenamente realizada porque isso implicaria na extinção do próprio homem. Estranha condição: lançar-se diariamente ao encontro do seu fim sem, de fato, realizá-lo. Trata-se, portanto, de compreender o homem na sua dimensão essencial, ou, nos diria Heidegger: em sua finitude. Para esse pensador, contingência e pobreza são os estigmas do vivente humano que, cotidianamente tem de realizar as possibilidades de ser que lhe pertencem. Mas, a despeito desse "ter de", o homem, enquanto estiver vivo, não esgotará nunca essas possibilidades, se revelando como um vivente sempre em débito, sempre em falta em relação a si mesmo. Um vivente que tem, assim, como horizonte mais próximo a morte que lhe roça a "pele" dia a dia, que lhe consome o corpo, mas que o mantém estranhamente "vivo" em suas ações cotidianas. Segundo Vattimo "A morte é, pois, possibilidade autêntica e autêntica possibilidade". (VATTIMO, 1996, p. 53) Isso porque a morte é o elemento nuclear do possível; ou seja: à medida em que permanecemos vivos, a morte permanece como o puro possível, como a possibilidade suprema e não realizada. E é esse fenômeno que confere a condição de absoluta pobreza à existência humana, nos mantendo sempre em débito, em falta em relação a nossa própria existência. Há sempre um buraco, um vazio a ser preenchido. Jamais estamos completos, plenos de nós mesmos, mas, estamos sempre "por ser e fazer". Pobre é a existência do homem sobre a terra, nada lhe pertence de fato - tudo declina, para de novo começar. De que adianta o empenho no trabalho, dia após dia, se ao girar a roda do tempo, novamente vazias se encontram as suas mãos? De incerteza e inutilidade são tecidos e entretecidos os seus dias. Afinal, mesmo que o seu trabalho lhe proporcione bens materiais, esses só se descobrem, em seu significado e valor, a partir do modo como o homem com eles se relacionam. E, tal descoberta só se mantém, na tênue teia de relações que se estabelecem a partir do modo como o homem se ocupa com as coisas e com os outros. O próprio homem, enquanto existente, é um ente de relações porque também

² "'Coélet', ou 'Eclesiastes': o homem das assembleias (em hebraico *qahal*, em grego *ekklesia*). De um lado, esse termo significa o Mestre ou Orador, de outro, o representante da assembleia, o público personificado e que, cansado do ensinamento clássico, aproveita o ensejo para fazer uso da palavra." (1989, p. 1167)

ele descobre o significado/sentido da sua existência a medida exata em que se relaciona com o mundo. Tal como a cabra do poema de João Cabral de Melo Neto, o existente humano tem de desentranhar, da sua ocupação diária com o mundo, o sentido para os seus dias.

A vida da cabra não deixa/lazer para ser fina ou lírica/ (tal o urubu, que em doces linhas/voa à procura da carniça). /Vive a cabra contra a pendente, /sem os êxtases das decidas. /Viver para a cabra não é/re-ruminar-se introspectiva. /É, literalmente, cavar/a vida sob a superfície, /que a cabra, proibida de folhas, /tem de desentranhar raízes. /Eis porque é a cabra grosseira, /de mãos ásperas, realista. /Eis porque, mesmo ruminando, /*não é jamais contemplativa*. (NETO, 1994, p. 254)

Não é possível ser contemplativo em sua existência cotidiana, porque o homem se encontra “entranhado” na sua condição de concretizar-se, de realizar essa mesma existência. Não há futuro para as suas ações, se por futuro compreendermos uma expectativa vazia que ainda deverá ser realizada. Entranhado na atualidade da sua existência, concretizando a possibilidade que lhe é legada enquanto vivente humano, só lhe resta abrir-se, projetar-se numa ação que lhe permita viver um dia de cada vez. Tal como a cabra do poeta, o homem, em sua concretude, “não é jamais contemplativo”. Porque tem que continuamente “cavar a vida sob a superfície” do que lhe foi dado, legado. Daí a fala lastimosa de Coélet: “ vaidades das vaidades, tudo é vaidade” (1989, p. 1167). O homem não tira nenhum proveito do seu trabalho sob o sol, tudo se esvai; tudo se perde. E novamente o seu trabalho de encontrar sustento e sentido para a sua vida tem de ser recomeçado. Em função desta constituição vital, toda ação se mostra inútil e todo fazer vão. As ações e os fazeres não possuem necessidade e utilidade para fora deles mesmos. Nada há de necessário ou de certo na existência humana. A única certeza do existente, como vimos, é a morte, fenômeno no qual se torna patente a finitude humana. “Fenômeno que não se reduz a um simples finar” (HEIDEGGER, 1989, p. 21) no qual a criatura deixa de existir de fato. A morte diz, antes, o limite, o limiar no qual a criatura perfaz uma de suas possibilidades (de ser) e, concomitantemente, se lança para uma outra. A morte nos remete, dessa forma, para o fenômeno de diferenciação que constitui cada uma de nossas ações cotidianas. A morte é a própria experiência do cotidiano. Em linhas gerais diremos: a morte é o fim para o qual se projeta o vivente humano. Contudo, por fim não estamos querendo compreender algo como falta ou privação. “Fim tem aqui o sentido disto que os gregos compreendiam por *telos*, finalidade que é quando algo se perfaz na totalidade do seu ser. Fim, finalidade diz plenitude de ser”. (HEIDEGGER, 1978, p. 88) Morte nos remete para o fim, assim compreendido porque é esse fenômeno que expressa o momento em que o homem se realiza na totalidade, de cada possibilidade de seu ser. E porque assim é, a morte, a um só tempo, é a impossibilidade suprema de ser (porque se, de fato realizada,

extingue-se o homem) bem como se mostra como a condição desde a qual se torna possível a o homem vir (de novo) a projetar-se em direção a uma concretização possível (enquanto se mantém na condição de possibilidade não realizada). Ser humano é, portanto, ser na morte e para morte, isto é, um ser temporal. O tempo, eis a canga que o homem traz ao pescoço. Canga que o aprisiona (numa possibilidade) e o liberta (para isto que ele mesmo é). O tempo é, poeticamente falando, a canga que o homem, tal como a cabra “Leva no pescoço uma canga/que a impede de furar as cercas. /Leva os muros do próprio cárcere:/ prisioneira e carcereira. (NETO, 1994, p. 254)

Agir, fazer, cumprir o vir a ser que se é dá-se então como o *lançar-se* (futuro, porvir) na *possibilidade* por fazer, mas que é a que sempre já *está aí* (passado), como o que de repente ou subitamente se abriu e que se faz, se realiza ou se concretiza *aqui e agora* (presente). Vai-se ao ou para o futuro à medida e só à medida que se volta, que se retoma o passado agora e aqui. Sim, assim, o tempo se temporaliza como futuro que vai ao passado em vindo ao presente. (FOGEL, 2016, s\p.)

Esse fenômeno do tempo, do qual o homem se vê prisioneiro, pode ser vislumbrado na relação, descrita no *Prólogo do Eclesiastes*, entre os rios e o mar. Assumiremos, não sem algum risco, que o mar, nesse pequeno texto bíblico, é o princípio do qual tudo devém e para o qual tudo retorna. O mar que permanece sempre o mesmo porque nunca se enche com as águas dos rios que para ele correm – rios, que dizem, de outra forma, o mesmo mar já que é pelo calor da luz do sol, que as águas do mar se transformam em chuva, que entranha na terra, se tornando fonte da qual jorram novamente os rios. Dessa forma, o mar é a coincidência do fim e do começo de todos os rios. Mas qual a essência desse princípio? O que é propriamente estamos entendendo pelo fenômeno do mar?

208

2

O mar é superfície- epifania, irrupção à luz. Somente superfície: escancarado, aberto. Por sob esta superfície não há nada! Mas se assim o é, está-se no direito de perguntar: o que é feito das profundezas do mar? Ou ainda, não seria mais justo dizer que o mar é o profundo - à medida que este é o manancial marinho por excelência? Não é o profundo, o cheio, o pleno, o prenhe? O que é, pois, o profundo?

Quando nos perguntamos o que é o profundo, quase de imediato, respondemos: o profundo é o que está abaixo, o que subjaz à superfície - pois que ele, para ser o que é, necessita de uma superfície atrás da qual possa esconder-se. Dessa forma, tendemos a pensar que o profundo é algo que jaz estanque sob a superfície. Ou seja, tendemos a pensar que o profundo do mar - o manancial marinho - está apartado, a se ocultar sob a superfície; superfície que, no curso desse pensamento, ganha as feições de uma grande camada líquida que se estende por

sobre as profundezas marinhas. Contudo, tal pensamento mostra-se impreciso, pois não existe de um lado a superfície e de outro, o profundo.

Para compreender a nossa negativa, basta imaginar um homem que, animado pela ideia de que o profundo jaz sob a superfície, tenha concebido no íntimo de sua alma, o projeto de ver as profundezas do mar. Com este intento, debruça-se à margem do oceano e, pacientemente, põe-se a tirar com uma panela as águas que se mostram à luz, para ver o que por sob estas águas se oculta. Porém, por mais que retire a superfície e a lance em terra, o seu esforço é inútil; pois o mar continuamente se abre em novas camadas de água, eternamente se abre à claridade. Mesmo que fosse dado a esse homem imaginário o poder de esvaziar o mar, ele jamais conseguiria ver o profundo; esse se mostraria sempre resguardado por nova superfície. Oculto. O nosso homem sucumbiria nessa ânsia infinita e vã, de querer ver o que em si mesmo nunca se mostra; de querer ver o profundo, que está condenado de maneira fatal a converter-se em superfície ao se manifestar.

O nosso homem, imaginário e laborioso, sucumbiria com a sua panela, unicamente por desconhecer a natureza daquilo que procurava ver: o profundo é o latente enquanto tal, que assim se conserva ao manifestar-se como superfície. A superfície mostra-se, então, como a manifestação e o resguardo do profundo que, numa superfluidade emergente, abre-se à luz; é ela também o profundo a se resguardar em si, na pujança desse abrir-se incessante à claridade. Logo, não se pode ver o profundo do mar retirando-lhe as camadas de água salgada, pois que aquele não se oculta atrás da superfície marinha. O profundo se oculta ao se resguardar no vigor da sua própria manifestação, na pujança da sua irrupção à luz, oculta-se como superfície.

Por conseguinte, não existe de um lado a superfície e de outro o profundo. Ao invés da fórmula: “o profundo para ser o que é precisa de uma superfície atrás da qual possa se esconder”, seria mais conveniente dizer, o profundo, sendo o que é, se oculta na sua própria manifestação; se oculta ao se pôr à luz; se oculta expondo-se em superfície. Por isto, quando olhamos o mar, vemos apenas o desmedido espriar-se das águas à luz: superfície. O mar é somente superfície porque essa não é senão o irromper das profundezas marinhas, a superfluidade do profundo: superabundância emergente, que se abre, se presenteia à luz do sol.

O mar compreendido como superfície é abismo. Por este termo queremos compreender o que não tem fundo, o que não possui nada atrás de si. O mar é abismo, abissal à medida que atrás da superfície que o caracteriza não há fundo, mas há sempre, de novo, a dinâmica na qual o profundo se mostra como superfície.

O mar se mostra como uma dinâmica na qual se dá, concomitantemente, um sim e um não, uma mostraçã e uma retração e, que permanece sempre a mesma, à medida que constantemente se diferencia, ao se fazer superfície e, igualmente, ao permitir a existência dos rios que de novo para ele (mar) retornam. Assim faz o mar que se escancarando ao sol, tem as suas águas transformadas em vapor. Essa água vaporizada, metaforizada em chuva, cai sob a terra retornando obediente à fonte da qual nascem os rios que, num ciclo interminável, são impelidos de volta para o mar.

Os rios, de tudo o que existe vivo, / vivem a vida mais definida e clara;/ para os rios, viver vale se definir\ e definir viver com a língua da água. / O rio corre; e assim viver para o rio/ vale não só ser corrido pelo tempo:/o rio o corre; e, pois, que com sua água, viver vale suicidar-se, todo o tempo. (NETO, 1986, p. 28)

Desta forma, o mar nunca se enche porque permanece nos rios, permanece no limite através do qual, retorna a si, retorna ao ilimitado, ao abismo de si mesmo. Ou seja, é na existência, ou se se quer, é na morte (no constante suicídio) dos rios que é dado ao mar permanecer o mesmo.

Harada, ao falar da pobreza³ utiliza-se da relação entre a fonte e o riacho, observa-se a mesma dinâmica na qual está em questão a relação entre diferença e identidade, na qual está em jogo a experiência da pobreza – a qual, para “São Francisco é uma concepção essencial do que é o homem.” (HARADA, 2006, p. 210) Usamos, em nossa análise do prólogo do *Eclesiastes*, a relação entre o mar e os rios, para descrever o que seria a morte e o caráter da finitude humana. Agora, vamos trazer a fala de Harada sobre a pobreza como essa dimensão do próprio, ou seja – não a pobreza como a ausência de bens materiais, tampouco a pobreza como uma virtude puramente espiritual, mas como o que é próprio do humano em sua relação com Deus.

210

A satisfação do próprio, no entanto é dinâmica. É algo como a satisfação do vigor da fonte que inesgotavelmente envia a fluência do riacho, a cada instante novo e originário. No envio da fluência, no entanto, a fonte não deixa de ser ela mesma. A satisfação do próprio é a efluência da identidade na diferença, e a afluência da diferença na identidade. Nesse movimento de efluxo e afluxo, de dar-se e vir a si, podemos distinguir dois movimentos: a) – Um movimento para fora, para a decadência que tende ao fechamento, à delimitação de uma articulação bem concreta e determinada; b) – Simultaneamente um outro movimento para dentro, que procura manter-se sempre aberto à cordialidade do envio, à liberdade, à vivacidade, à novidade, à inesgotabilidade da doação. O movimento a) cria diferenças e concreções. O movimento b) recolhe as diferenças na simplicidade do uno é dá a cada coisa a nitidez, o frescor, a bondade, a consistência, o próprio da sua diferença, o vigor da sua interioridade, conduzindo-a à satisfação de si mesma. (HARADA, 2006, p. 215)

Deus está na superfície do mundo, na pobreza da concreção das nossas ações cotidianas - tal como o mar de Coélet e a fonte de Harada que, inesgotáveis proporcionam o movimento do ir e vir dos rios (e riachos) que correm de volta para o

³ No capítulo V do livro HARADA, H. *Coisas novas e velhas* – à margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 215.

mar de forma a nunca sobrepujá-lo, equivalendo a morte para esse mesmo rio. Deus é o uno indiferenciado que, na gratuidade e inesgotabilidade da sua doação, faz nascer o homem e o mundo. Nesse movimento de nascividade, de diferenciação de si mesmo, no qual concretiza-se o mundo, Deus, ao mesmo tempo, se “recolhe na simplicidade do uno”. Da mesma forma que o mar, ao se abrir e se concretizar como superfície, ele se retrai como profundidade e abismo.

Deus está em cada gesto do cotidiano porque ele é o próprio gestar do humano e de todas as coisas do mundo. Dele tudo é copartícipe. Nos diz Harada (2006):

Isso é criar. Criar nesse sentido é deixar ser a propriedade de cada diferença no seu vigor, e nesse deixar ser, torna-se cada vez mais inspirado, isto é, acolher o modo de ser da cordialidade da vida. Acolher o modo de ser da cordialidade da vida é abrir-se para a inesgotável profundidade da gratuidade da liberdade da doação, é tornar-se cada vez mais como Deus que é mistério da profundidade do amor-doação (p. 216)

Esse “acolher”, do qual nos fala Harada, diz o mesmo fenômeno que Heidegger nomeia de escuta.

3

Por escuta, não estamos nos referindo ao fenômeno circunscrito a um órgão ligado à audição, no interior do qual o som (compreendido desde uma perspectiva meramente mecânica) se originaria do processo de compressão e descompressão do ar que é captado por uma tríade, que formaria o nosso ouvido (ouvido externo, ouvido médio e o ouvido interno). Som que, após ser captado por essa tríade, é apreendido pelas vibrações do tímpano e transmitido através de um trio de pequenos ossos (martelo, bigorna e estribo – quase uma criação de Hefesto!), capazes de ampliar esses sons que, posteriormente, seriam decodificados pelo córtex cerebral. Não se trata de nada disso!

O fenômeno da escuta se impõe como a experiência na qual o homem se mostra como partícipe do mundo junto com os demais existentes que possuem o mesmo modo de ser que o dele. Para Heidegger, o mundo revela as possibilidades já sempre finitas do humano que se concretizam na e como existência. São essas possibilidades, já sempre compartilhadas entre todos os existentes, que permitem que algo assim como o fenômeno da escuta se dê. Tal fenômeno, mais do que apreender sons e ruídos, abre a dimensão da coparticipação dos existentes humanos naquilo que lhes pertence essencialmente. Quando os sinos de São João Del-Rei⁴ tocam insistentemente no alto dos antigos campanários das igrejas barrocas, abre-se para os

⁴Cidade do interior de Minas Gerais conhecida como a cidade onde os “sinos falam” devido à multiplicidade de tipos de batidas, cada uma delas significando uma mensagem, avisos: de vida e morte; do cotidiano da cidade – horário da missa, da Ave-Maria; da chegada de bispos etc.

habitantes da cidade a dimensão da sua própria existência como cidadãos. No toque dos sinos, os habitantes de São João compartilham o nascimento e a morte dos homens; igualmente podem ser chamados para a celebração da vida e da divindade. Ou, ainda, simplesmente compartilham a marcação do transcurso das horas que se esvaem durante o dia. A escuta abre a dimensão de serem copartícipes do mesmo mundo; e, segundo Heidegger, o existente (*Dasein*) “escuta porque compreende” (HEIDEGGER, 1988, p. 222), isto é, o existente humano escuta porque já se encontra sempre em um mundo determinado e que se revela na forma do discurso – que, para Heidegger, se mostra como um modo derivado de linguagem. Contudo, não se trata do discurso falado ou escrito, mas o modo como o mundo, que já se articulou e se concretizou desde esta ou aquela compreensão (do ser), se revelando de imediato aos nossos olhos. Só podemos “ver imediatamente” as coisas que vêm ao encontro dos nossos olhos, porque já sempre nos encontramos numa compreensão compartilhada de mundo que se abre no fenômeno da escuta. Por isso, segundo o autor, “A compreensão não se origina de muitos discursos, nem de muito ouvir por aí. Somente quem já compreendeu é que poderá escutar”. (HEIDEGGER, 1988, p. 223) Nesse sentido, escutar é acolher a diferença, é abrir-se para o mundo na sua concretude opaca e sem fascínio.

Escuta é, também, para Heidegger, já se encontrar acolhido e aberto no silêncio. Esse não significa ausência da fala; ou o simples ato de calar-se, ou à total ausência de sons. O silêncio, para esse autor, nos remete para a dimensão mais própria da linguagem. O silêncio é “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta”. (HEIDEGGER, 2007, p. 123) Esse concentrar e recolher de todo comportamento nos mostra a dimensão na qual todas as ações (desde as quais se descobre o homem em seu ser) se encontram tensionadas, concentradas em si mesmas e, ao mesmo tempo, abertas a tudo o que existe e com que se relaciona. Silêncio é o instante de nascimento da Palavra como ação, instante em que todos os significados (que se descobrem nos nossos comportamentos com as coisas) se recolhem e se concentram. Por isso, nos adverte Harada (2006):

O silêncio, não o encontramos nos objetos, como coisas, nem em nós, no sujeito, como algo em nós ou algo de nós. É que o silêncio nos envolve a nós e as coisas, do mesmo jeito. Não é uma parte de nós ou parte das coisas, pois não somos nós e as coisas que temos o silêncio, mas sim, é o silêncio que nos tem a nós e a todas as coisas. (p.61)

É a experiência da escuta (que permite o ver imediato) que está implícita na experiência de concretude, inerente à vivência religiosa. Mas como esses fenômenos se relacionam? Para responder a essas questões, faz-se necessário elaborar o que se está aqui compreendendo por experiência.

Experiência em grego se refere a um tipo de "saber" ligado à sensação e à recordação tendo por "objeto" o indivíduo concreto, (ARISTÓTELES, 1980, 980b - 981a) encontrando-se numa escala inferior à arte e à ciência porque não trata do necessário e do universal (dos princípios e das causas, nos diria Aristóteles), restringindo-se ao particular e ao contingente. O que se encontra em jogo na experiência é o modo como as sensações que nos afetam, sendo recordadas (e, aqui para nós, isso significa: sendo trazidas à presença na forma de imagens), nos permitem "ver" e reconhecer o que é assim visto, sem o concurso dos procedimentos abstratos. Ortega y Gasset, ao discutir o fenômeno da experiência, que na língua alemã se diz *Erfahrung*, afirma: "*Er-fahren* é viajar: *land fahren*, andar pelas terras. Há que fundar o saber viajando, indo a ver efetivamente as coisas, com 'os olhos da cara', ali onde estão". (1983, p.176, tradução nossa)⁵. Trata-se de se deixar tomar, guiar pela coisa vista, de forma que nela se revele o olho de quem a vê, vindo a se traduzir em uma imagem e não num conceito.

A essência da imagem é: deixar ver alguma coisa. Por outro lado, as reproduções e imitações, são deformações da imagem propriamente dita que, enquanto fisionomia, deixa ver o invisível, dando-lhe assim uma imagem que o faz participar de algo estranho. (HEIDEGGER, 2002, p.177)

A imagem assim compreendida, temos uma relação de ambivalência: a coisa à vista, que se traduz na imagem percebida, nos mantém referidos à nossa existência mais próxima, nos mantém referidos a nós mesmos e aos outros que fazem parte dessa mesma existência. Só podemos ver com "os olhos da cara", porque o que assim é visto se revela e conforma a partir do mundo no qual já sempre estamos lançados. Desse modo, o "ver imediato" torna-se possível através do fenômeno da escuta, no qual está implícita uma compreensão compartilhada do mundo.

Heidegger, em um escrito intitulado *A Essência da Linguagem*, composto por três conferências proferidas durante o ano de 1958, nos fala sobre a noção de experiência ao interpretar um poema de Stefan George. Segundo ele, "fazer uma experiência significa literalmente: *eundo assequi*; no andar, estando a caminho, alcançar alguma coisa, andando, chegar num caminho". (HEIDEGGER, 2003, p. 130) A experiência é o caminhar no qual somos atravessados por aquilo que nos vem ao encontro, por aquilo que vemos com os "olhos da cara". Contudo, séculos de metafísica nos ensinam que não se pode "confiar" nos sentidos e, embora, segundo Aristóteles, a visão seja o sentido privilegiado, o que é visto (com os olhos que a terra há de comer) enquanto se encontra preso às coisas sensíveis, se mantém sob a tutela do provisório, do transitório. Como, então, compreender a importância da experiência? Como o viajante (ou no caso do escrito de Heidegger, o poeta ou o pensador), ao ser transpassado/tomado pelo caminho, pode encontrar a palavra para nomear a sua

⁵ "*Er-fahren* es viajar: *land fahren*, andar por las tierras. Hay que fundar el saber viajando, yendo a ver efetivamente las cosas, com los ojos de la cara, allí donde están". (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.176)

poética e, dessa forma, dimensionar a sua existência histórica? O que se quer aqui compreender por histórico? Harada, em seu Comentário ao *I Fioretti*, aponta o que devemos compreender por histórico, por um ente histórico:

Pois, o histórico se refere ao que de mais próprio temos como existência humana por ela não apenas ocorrer como ente simplesmente dado, portanto como fato, mas como ente, cuja essência é ter que se responsabilizar por e para o seu ser na sua liberdade. Nessa liberdade ele se abre ou se fecha para a tarefa de deixar vir à luz a possibilidade de ser mediador da gênese de um, cada vez, novo sentido do ser que se estrutura como mundo. Se o ser do homem é assim o lugar de decisão, do vir à fala o sentido do ser que cada vez, em cada tempo é o destinar-se da própria realidade humana e da realidade de todas as coisas não-humanas – que estão e podem estar como mundo e sua possibilidade em referência ao homem –, então o processo, o encaminhar-se e o perfazer-se desse ser-homem não pode consistir apenas na sucessão de fatos simplesmente dados, mas implica e está implicado em multifários encontros, cujas realizações, na aventura e ventura da estruturação das épocas, dão a medida do que chamamos valor histórico de um fenômeno humano. (HARADA, 2003, p. 47)

214

O poeta ou pensador, que no caminho se encontram posicionados/situados, na atualidade (no presente) dessa situação, reconhecem o quanto existe de desconhecido ou conhecido, de hospitaleiro ou inóspito na paisagem que diante deles se descortina, em virtude e força do legado (passado) que trazem consigo, vigorando na forma de uma compreensão que previamente lhes permitem “ver” o caminho dessa ou daquela forma. Esse “ver”, trazido pela vigência do passado e redimensionado pela posição/situação presente, na qual se encontram lançados, faz com que cada caminho percorrido se abra sempre para aquilo que ainda está porvir (“futuro”) – para aquilo que pode ser concebido. A perspectiva aberta pela indicação de Heidegger sobre a noção de experiência, vigora desde o acontecimento do tempo compreendido como a unidade das três dimensões temporais, que, ao retornarem umas sobre as outras, permite que o existente se aproprie do acontecimento do mundo (no caso do escrito de Heidegger, da paisagem poética), que, para ele, se descortina. Esse acontecimento/apropriação é a história, tal como Harada compreende. História que se descortina como o próprio exercício da existência humana se fazendo no tempo, o que “implica e está implicado em multifários encontros, cujas realizações, na aventura e ventura da estruturação das épocas” permitindo que uma experiência se dê como um modo de interpretação/apropriação de uma possibilidade humana. Tal interpretação incide, assim, sobre o modo como o homem realiza a sua existência histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão que nos levou a enveredar pelos “caminhos” da experiência, foi a de elaborar como se relacionam os fenômenos da escuta e da vivência religiosa. O primeiro ponto a ser esclarecido é o da relação entre escuta e obediência. Em alemão, obediência se diz *gehören*: ouvir, sendo assim todo obedecer implica em ouvir. Nesse sentido, acolher/escutar nos remete diretamente para o sentido de obedecer. Dentro da vivência religiosa, em nossa compreensão, obedecer é escutar o silêncio do recolhimento do uno, na dispersão multiforme e multifacetada do mundo. Contudo, tal obediência só se torna possível a partir da experiência da espiritualidade. É somente quando o homem pode “ir, viajar, aviar-se (*fahren*) a partir e para dentro do fundo originário (*er=ur*). (HARADA, 2006, p. 71) e, a partir dessa “viagem”, desse “caminho” lhe é dado a possibilidade dessa escuta/obediência. O homem Francisco, nascido Giovanni di Pietro di Bernardone, é atravessado, tomado pela vocação religiosa, porque já se encontra situado em todo um legado da tradição cristã. Nessa situação, de dentro desse legado, abre-se uma perspectiva que lhe permite conceber, de modo próprio, essa tradição transformando-a em uma vivência, em um modo de existência. Mas, ao que São Francisco escuta/obedece nesse modo de existência? Em que consiste a sua “espiritualidade”?

O capítulo XVI do *I Fioretti*, inicia narrando a dúvida que assoma a alma de São Francisco. O servo de Deus é incapaz de decidir se deve “somente entregar-se à oração, ou bem a pregar algumas vezes, e sobre isso deseja muito saber a vontade de Deus”. (ASSIS, 1988, p.1111) Tomado pela dúvida e pela humildade, que o impedia de decidir-se, pede a Frei Masseo que vá até a Frei Silvestre e a Soror Clara e pergunte-lhes o que mais convém. E a resposta obtida pelo irmão de São Francisco é: “Tanto Frei Silvestre e Santa Clara e à irmã, Cristo respondeu e revelou que sua vontade é que vás pelo mundo a pregar, porque Ele não te escolheu para ti somente, mas ainda para a salvação dos outros”. (ASSIS, 1988, p.1111) Ao ouvir tais respostas, São Francisco parte na companhia de dois de seus irmãos e chegando ao Castelo Sarvurniano, faz a sua primeira pregação e sai imbuído da vontade de “criar a Ordem Terceira para a universal salvação de todos”. (ASSIS, 1988, p.1112) Seguindo o seu caminho, ele avista uma árvore com uma multidão de passarinhos, maravilhado pede aos irmãos que lhe acompanham, que o deixem só, para que ele assim possa pregar para as irmãs aves. Talvez seja essa a marca da espiritualidade de São Francisco e o sentido maior da sua escuta/obediência. Ele pode tanto pregar a palavra de Deus aos homens, como aos passarinhos, porque tanto viventes humanos quanto os pássaros (e todos os viventes que se encontram sobre a terra), todos são coparticipes do uno. Todos pertencem à mesma experiência de espiritualidade. Por isso:

Antes de nos comunicarmos, já estamos “comungando”, relacionados, participando da mesma vida. Longe de sermos uns aos outros estranhos, alienígenas, todos nós, todas as coisas, todo o universo, desde as ‘coisas’ mais sublimes até as mais insignificantes, ínfimas, constituímos um mesmo sangue, um mesmo hálito (...) (HARADA, 2003, p. 27)

Esse é também o sentido maior da pobreza na qual São Francisco se vê lançado. Ele não se compreende, enquanto homem, numa condição de superioridade em relação aos demais viventes, mas percebe-se numa consanguinidade com todos os seres vivos: a todos chama irmãos. São Francisco é “pobre em espírito” não apenas porque abre mão dos bens materiais, mas porque sabe (tem a experiência) que o ser que lhe “pertence” é o ser mesmo de Deus (uno) - do mesmo modo que as águas dos rios são as águas transformadas do mar; sabe (tem a experiência) que esse mesmo ser/uno, ao se diferenciar de si mesmo, confere existência a todos os viventes. Esse servo de Deus, concretamente, vivencia a presença dessa unidade, “vê com os olhos da cara” e “pensa com os pés” ao caminhar ao longo da paisagem que a espiritualidade descortina diante dele; e, assim, se abandona ao ilimitado de Deus - esse abandono é o sentido mais radical da pobreza que lhe traz a bem-aventurança: “bem-aventurados os pobres em espírito porque deles é o Reino dos céus”. (MATEUS 5: 3-12) Bem-aventurado porque sabe (experimenta/saboreia) a finitude humana ao mesmo tempo que experimenta a dinâmica na qual Deus, se diferencia de si mesmo, originando assim todos os seres. Bem-aventurados são, portanto, aqueles capazes de compreender a unidade original no espriar-se da diferença.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição Trilíngue. Madrid: Gredos, 1987.
- ASSIS, S. F. *Escritos e Biografias de São Francisco de Assis –Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- FOGEL, G. A. *O Desaprendizado do símbolo*. Revista Tempo Brasileiro, n. 171- out-dez, 2007.
- _____. *O homem, o vivente histórico*. 2016. Texto de Aula, não publicado.
- HARADA, Frei Hermógenes. *Coisas novas e velhas – à margem da espiritualidade franciscana*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. *Em comentando I Fioretti – reflexões franciscanas intempestivas*. Curitiba: EDUSF, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. *A Linguagem*. In: *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *A Essência da Linguagem*. In: *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *O Caminho para a Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Ser e tempo – parte I*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Ser e tempo – parte II*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- NETO, J.C. M. *João Cabral de Melo Neto - Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994
- _____. *Rios de um só dia*. In: *Poesias Completas*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1986, pág. 28.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas – Tomo VIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 08 de fevereiro de 2021

No entremeio de abismos: entre pensamento e fé

In-between chasms: between thought and faith

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – UNB¹

RESUMO

Este artigo procura pensar a filosofia, seu abismo e sua pobreza de espírito, por um lado, e a fé, seu abismo e sua pobreza de espírito, por outro lado. Pensa a ambos à luz da liberdade da verdade do Ser. Pensa o pensar e o crer como modalidades diversas de experiências transcendentais, ontológicas. Em cada uma dessas modalidades está em jogo o relacionamento com o nada. Procura seguir o sentido do fenômeno da fé primordial em sua vigência ontológica, vendo-o se desdobrando na fé abraâmica em geral e, em especial, na fé cristã. Na fé de Jesus Cristo vigente em São Francisco e sua existência vislumbra o mistério da “Senhora Pobreza”. Este foi o tesouro do coração de frei Hermógenes Harada, pensador fenomenólogo e frade franciscano, a quem, aqui, prestamos homenagem.

217

PALAVRAS-CHAVE

Abismo; Filosofia; Fé; Verdade do ser; Nada; Pobreza

ABSTRACT

This article seeks to think about philosophy, its abyss, and its poverty of spirit, on the one hand, and faith, its abyss, and its poverty of spirit, on the other. It meditates on both in the light of the freedom of the truth of Being. It tries to think the meaning of thinking and believing as different modalities of transcendental, ontological experiences. In each of these modalities the relationship with nothingness is at work. It tries to follow the sense of the phenomenon of the primordial faith in its ontological vigor, seeing it unfold in the Abrahamic faith in general and, especially, in the Christian faith. In the faith of Jesus Christ at work in St. Francis and his existence seeks to glimpse the mystery of "Lady Poverty". This was the treasure of the heart of Hermogenes Harada, a phenomenologist and Franciscan friar, to whom here we pay homage.

¹ E-mail: maffernandes69@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>

KEYWORDS

Abyss; Philosophy; Faith; Truth of being; Nothing; Poverty

INTRODUÇÃO

Em “*De estudo, anotações obsoletas*”, o frei Hermógenes Harada sonda as pressuposições de uma “*ratio studiorum*” franciscana. (HARADA, 2009) Esta investigação na direção dos fundamentos dos estudos assumidos segundo a forma de vida dos Irmãos Menores, leva-o a tentar pensar o essencial do estudo, do trabalho acadêmico, da formação intelectual, assim como de três níveis de ciências: as ciências positivas, a filosofia e a teologia. A filosofia é o exercício da questão do sentido do ser. A teologia, por sua vez, é uma ressonância, um desdobramento e uma articulação em termos de ciência (*mathesis universalis*) e de sapiência (saber enquanto sabor) da existência na afeição obediente da fé. Numa interpretação *sui generis* da essência da teologia a partir da palavra-guia “*fides quaerens intellectum*”, Harada evoca e tematiza o relacionamento entre a afeição obediente da fé e a busca questionadora do intelecto como abismo invocando abismo.

Harada esteve entre nós como pensador. Como pensador, ele viveu no entremeio entre estes dois abismos: o da questão do ser, que perfaz a busca do intelecto, do pensamento enquanto filosofia e o da afeição obediente da fé, que origina uma ciência peculiar e uma sapiência toda própria, chamada teologia. Nesse entremeio, ele, por assim dizer, escutou a mútua invocação dos abismos. Insistindo neste entremeio, sempre de novo, foi-lhe sendo dado o “pouco saber” e a “muita jovialidade”, que se oferecem aos mortais como os melhores dons. Nosso propósito, aqui, é aprofundar esta colocação desse japonês, que migrou ao Brasil e que viveu em vários continentes (Ásia, América, Europa, África) e que, pela sua busca intelectual na experiência do pensar filosófico e, ao mesmo tempo, pelo vigor e ternura de sua mística e franciscana fé, deixou que a finitude de sua existência florescesse como obra perfeita da liberdade.

1 A FILOSOFIA: SEU ABISMO E SUA POBREZA DE ESPÍRITO

O que há com a filosofia? O estudo da filosofia é muito peculiar. Para salvaguardar esta peculiaridade, é preciso, sempre de novo, recordar que a filosofia pertence àquelas coisas inúteis, que, nessa mesma inutilidade, isto é, na impossibilidade de serem reduzidas a instrumento para o que quer que seja, se afirmam na sua nobreza e importância. Duas estórias do sábio chinês Chuang-Tzu nos falam da importância do não-útil. Evoquemos, aqui, estas duas estórias, que, na verdade, são dois diálogos entre Hui Tzu e Chuang Tzu.

Hui Tzu disse a Chuang: Tenho uma grande árvore, que se chama “malcheirosa”. Seu tronco tão torto é tão cheio de nós que ninguém pode dele tirar uma só tábua. Os galhos são tão retorcidos que você

não consegue cortá-los de modo a que sejam úteis. Lá está ela à beira da estrada. Carpinteiro nenhum a olhará. Eis o seu ensinamento – grande e inútil.

Respondeu-lhe Chuang Tzu: Já viu o gato do mato agachado, espreitando a sua presa –, pula assim e assim, para cima e para baixo, e por fim cai na armadilha. Mas o iaque, já viu? Poderoso qual trovão mantém-se com a sua força. Grande? Claro que sim, mas não sabe pegar ratos! Assim, a sua árvore inútil. Inútil? Plante-a então no terreno baldio sozinha e caminhe a esmo, em torno dela, descanse à sua sombra; nenhum machado ou decreto proclamará o seu fim. Ninguém jamais a abaterá. Inútil? Que me importa?. (MERTON, 2002, p. 61-62)

A grande e inútil árvore de Hui Tzu é importante, diz Chuang-Tzu. Sua importância não vem de uma utilidade imediata e determinada. Sua importância consiste no que ela é e como ela é, na nobreza e grandeza de seu ser mesmo. Mas esta importância se abre quando o homem deixa de caminhar pelos caminhos já abertos e batidos do que é instrumental, do que é meio para um fim, do que tem um “para quê”. O horizonte de sua importância se abre e deixa aparecer seu sentido, quando o homem se relaciona com ela para além ou para alguém do inter-esse da produção, da sobrevivência, do mérito, do ganho, do lucro. Não se abre nem mesmo se ainda a consideramos como “objeto” de fruição, no horizonte do “agradável”, no interesse do prazer e do lazer e do descanso. A sua importância é tal que a faz estar alguém ou além desses horizontes de sentido e resistir e persistir de modo a se poder dizer: “ninguém jamais a abaterá”. Nem por decreto. Não se proclama o seu fim com o mando do poder ou com o poder do mando, da dominação.

Análoga à árvore grande e inútil de Hui Tzu é a filosofia. “Inútil? Que me importa?”. Entenderíamos mal esta pergunta como se fosse uma reação defensiva, sentida e ressentida, em face ao utilitarismo crasso ou ao pragmatismo tosco de nosso tempo. Essa reação ainda seria negativa: negação da negação. A quem nega a filosofia em seu valor, em sua importância, em sua “utilidade”, se responderia com uma negação da negação, afirmando sua importância em si mesma. O que Chuang Tzu talvez nos induza a ver está em outra dimensão, em outro interesse, em outra perspectiva de sentido. Trata-se de um horizonte não negativo. Não negativo significa: nem negação, nem negação da negação. A grande e inútil e malcheirosa árvore de Hui Tzu – e assim seria a filosofia – é algo assim como a “rosa sem por quê” de Ângelus Silesius, que, em seu “Peregrino Querúbico”, livro I, n. 289, canta:

A rosa é sem por quê
Floresce por florescer
Não olha p’ra seu buquê
Nem pergunta se alguém a vê.
(SILESIUS, 1989, p. 156)

Talvez a pergunta que soa como uma exclamação: “Inútil? Que me importa?” esteja apenas tomando distância de ação e reação, para, na não-ação, que é a ação perfeita, pois consoma a relação de ser com o ser daquilo que está em questão, deixa ser a importância da árvore em seu auto-esquecimento mesmo. A árvore não se sabe como importante. Não olha para si mesma. Não pergunta se alguém a vê. Apenas está ali. Cresce por crescer. Verdece por verdecer. Floresce por florescer. Do seu jeito... Assim, toda retorcida, vil, como as nossas árvores do cerrado. O sentido da árvore se abre para aquele que é capaz de ver a dimensão da gratuidade, do sem por quê. É a dimensão de fundo de tudo aquilo que há... de tudo que está sendo... de tudo o que cresce e condesce por si mesmo e de tudo o que surge por meio do trabalho, da produção humana, do empenho, do mérito humano. Esse fundo se retrai em si mesmo. Vige como abismo da gratuidade. Vige, sem por quê... Vige numa espécie de auto-esquecimento, de inocência... Vige como pura gênese, como fontal nascividade, como serena jovialidade e jovial serenidade. Ora, essa vigência nós chamamos de “mistério do ser”.

O pensar é sempre o pensar do mistério do ser. É “do” em dois sentidos: tanto no sentido de que o pensar é chamado em causa por e provocado a pensar o mistério do ser – em outras palavras: o mistério de ser é o puro fenômeno, que constitui a tarefa, a coisa ela mesma do pensar; quanto no sentido de que o “mistério do ser”, deixa-ser o pensar, tal qual clareira de sua auto-abertura e auto-irrupção, de sua auto-iluminação. E filosofia, filosofar, é aquele estudo, ou seja, aquele empenho de deixar o pensar se consumir na sua pertença e correspondência ao “mistério do ser”, e ao chamado, ao apelo, de sua Linguagem, de seu “lógos”. Todo o saber filosófico consiste só em proteger e resguardar no pensar a verdade (revelação) do mistério do ser. Todo o conhecimento filosófico é só co-nascer com o vigor desse pensar do mistério do ser. “Só” – quer dizer: esse pouco é tudo. Quer dizer também: esse pouco é pouco em “quantidade”, mas é muito, superabundante, superfluo, em sua potencialidade. É como a “semente de mostarda” da parábola evangélica (Mt 13, 31-32): pouco saber, que traz muita jovialidade consigo. Pode, com efeito, fazer muito conosco. De fato, se não podemos fazer nada com a filosofia – eis a sua inutilidade – ela, no entanto, pode fazer muito conosco, isto é, pode fazer conosco aquilo que nos é mais necessário, em sua essencialidade – eis a sua importância. A segunda estória é a seguinte.

Hui-tzu disse a Chuang-tzu: “Você fala do não necessário”. Chuang-tzu falou: “primeiramente carece de alguém reconhecer o não necessário, antes de poder falar com ele do necessário. A terra é larga e grande, e, no entanto, o homem carece, para ficar de pé, só aquela porção de lugar necessária para que ele pise. Caso, porém, imediatamente, ao lado dos pés, surgisse uma fenda que afundasse até o subterrâneo, o lugar sobre o qual ele está ainda lhe seria útil para algo?” Hui-tzu falou: “não lhe seria mais útil para nada”. Falou, então,

Chuang-tzu: “daí resulta com clareza a necessidade do não necessário. (apud HEIDEGGER, 1995, p. 239; Cf. MERTON, 2002, p. 225-226)

Chamamos de pobreza de espírito a receptividade para a riqueza essencial do não necessário, isto é, do desútil. Chuang Tzu é um pensador da pobreza de espírito, isto é, pensa desde ela, nela, em favor dela. Hui Tzu é de opinião que o não imediatamente necessário, o desútil, é sem importância. Chuang Tzu, no entanto, mostra que o não imediatamente necessário, o “inútil” ou desútil, a amplidão do ser, é imprescindível mesmo para que o necessário, isto é, o útil, seja o que ele é, ou seja, algo que serve para outro algo. Chuang Tzu, o pensador chinês, poderia dizer com Hölderlin, o poeta da poesia: “Tudo se concentra para nós no espiritual, nós nos tornamos pobres, para nos tornarmos ricos”. (apud HEIDEGGER, 2013, p. 871) Mas, o que é o espiritual? “Aquilo em que tudo se recolhe e a partir de que tudo o que veio a ser e virá a ser acontece a modo de evento, é ‘o espiritual’”. (HEIDEGGER, 2013, p. 872) O espiritual é o *lógos* do ser, isto é, o lampejo de seu sentido – é o evento, isto é, a originária auto aparição do mistério do ser, que vige em tudo o que se vem a ser e acontece. O espiritual é determinado pelo espírito. Há, para nós, a concentração no espiritual, quando o espírito nos advém e sobrevém, e, assim, nos assalta, e nos toca, isto é, se torna o nosso interesse.

Da experiência do espírito, marcada por tal pobreza, isto é, por tal concentração no espiritual, é que surgiram, nos primórdios da história dos povos do oriente e do ocidente, há cerca de dois milênios e meio, as figuras do sábio (na Índia e na China), do profeta (no crescente fértil, mas sobretudo em Israel) e do pensador (na Grécia). (Cf. ROMBACH, 1977, p. 23-31)

O profeta experimentou o espírito como sopro e fogo sagrado, que sobre ele dispunha, e que o enviava a anunciar uma mensagem, contra a alienação de seu mundo, em favor do vigor divino que salva, provocando rupturas e revoluções na história.

O sábio experimentou o espírito não sobre si, mas em si. Esteve à disposição do espírito na busca da iluminação do olho da contemplação. Não o êxtase e o movimento de irrupção, mas o retorno para a interioridade, a imersão e o repouso, caracterizavam o espiritual nele. Não o anúncio de uma mensagem salvadora, mas a meditação, isto é, a vigência do nada da consciência na consciência, o diálogo que, em perguntas e respostas, apenas acena para o inefável, o recolhimento no luminoso silêncio.

O pensador experimenta o espírito como transcendência do relacionamento com o mistério de ser no exercício do pensar. Nesta transcendência, o ente (o “real”) é ultrapassado, no relacionamento com o ser (a “realidade”), que, como diferença ontológica, nada é de ente. É o evento de gênese, a originária auto aparição da realidade, em que se recolhe e se expande toda a realização do real. É esta transcendência que possibilita ao homem ser um si-mesmo e erguer-se a si mesmo desde si mesmo, na dinâmica da criatividade, que traz em si “o fogo de Prometeu”.

Trata-se de uma experiência de finitude. Finitude humana diz tanto imanência ôntica – precisar do comércio com o ente para ser o que é – quanto transcendência ontológica – precisar da liberdade da abertura e do lume da verdade do ser para ser o que é. No tocante à perspectiva ontológica, a finitude da experiência humana consiste em o homem precisar do ser (da sua abertura, da sua dimensão livre e leve) para ser o que ele é, em ter que se tornar desperto sempre de novo e de maneira nova para a sua simplicidade e riqueza, para sua unicidade e abissalidade. (cf. HEIDEGGER, 2001, p. 201; 1978, p. 198; 2010, p. 84) Finitude e transcendência, portanto, não se opõem e não se excluem. Pelo contrário. O homem é finito na medida em que é transcendente. Por seu turno, finitude e transcendência não excluem a autonomia. Pensar é experiência de finitude e transcendência, sendo experiência de autonomia, uma vez que, nesta experiência, o homem se autodetermina a si mesmo devindo o que ele é, medindo-se com o ente e com o ser.

As três figuras da experiência do espírito, foram primordiais para o princípio do viver dos povos, no oriente e no ocidente. Em virtude de tal primordialidade, elas não pertencem a um passado apenas pretérito, mas sim a um passado recolhido em sua vigência latente, que, sempre de novo, pode propiciar ao homem do presente, solicitado pelo porvir, novas possibilidades de ser homem humano.

Pois bem. A experiência da pobreza do espírito no pensar, na filosofia, é-lhe essencial. O espiritual não diz, aqui, o imaterial, o oposto à matéria. Enquanto meramente negativa, esta determinação do espiritual é insuficiente. Ela permanece dependente daquilo que ela nega. Mas, como alcançar uma concepção não negativa do espiritual? Há, na história do ocidente, um testemunho de tal concepção? Nos primórdios dessa história, o espírito chama-se pneu'ma (pneuma), e o espiritual é o pneumático. Pneu'ma (pneuma) diz sopro, hálito, ar, vento, respiração, vida. Espírito, na experiência pneumática, é “força atuante de iluminação e de sabedoria, em grego, sofiva (*sophía*)”. (HEIDEGGER, 2013, p. 874) Tal força é libertadora. Por isso, o espiritual, como pneumático, se experimenta como caminhada de libertação, desde a, na e para a abertura da verdade do ser. Caminhada, porém, é o fazer-se caminho do caminho no próprio caminhar, ou seja, é abrir-caminho. Nesta caminhada, não basta ao homem o fazer, o querer, o saber. É preciso que ele saiba o não saber, queira o não querer, deixe se fazer o não-fazer. É caminhada para a fonte e desde a fonte da vitalidade, do vigor da vida. A fonte da realidade, porém, se dá e acontece, deixando ser o manancial das realizações do real que dela irrompe, mas ela mesma, em si mesma, se oculta, se retrai. Pensar é seguir o retraimento na doação, entre querer e não querer, saber e não saber, fazer e não fazer. A fonte é “sem por quê” – gratuidade inesgotável. Pensar é tornar-se passagem para o jorrar dessa fonte. É, com outras palavras, ser todo ausculta do vigor do envio no abrir caminho da libertação. Pensar é ser-homem. E a essência do homem é deixar ser a passagem para a irrupção da realidade nas realizações do real. O caminho de todos os caminhos, o *Tao*, o *Lógos* da realidade, só vige doando-se e, ao mesmo tempo, retraindo-se, como o nada do mistério, nos envios das realizações do real. Desprendendo-se de todo o apego às realizações do real, de todo o próprio saber e não saber, querer e não querer, fazer e

não fazer, ter e não ter, o homem se dispõe à cordialidade fontal da vida, com outras palavras, à jovialidade do mistério do ser. O espírito é o sopro da liberdade que tudo liberta e que salva, isto é, resguarda, protege, na sua essência, no seu vigor mais próprio. O espírito rege sem se impor, como suavidade da vida, como o recato do mistério, que se oculta, mas que, neste encobrimento, salva tudo o que vem à luz.

O espírito não é, aqui, portanto, substância, nem sujeito (figuras metafísicas do espírito). Desde a relação sujeito-objeto o homem não experimenta propriamente o espírito enquanto espírito. Permanece preso a seus projetos de tudo sujeitar a seu saber, querer, fazer, ter. A relação sujeito-objeto, na maior parte das vezes, é uma relação pautada pelo necessário, no sentido do útil. Os objetos são aquilo que nós sujeitamos em função de nossos projetos, são aquilo de que nós dispomos deste ou daquele modo, no interesse de nossos objetivos, de nossas metas, de nossos fins, a fim de satisfazer às penúrias que despertam em nós a necessidade (o domínio do útil e agradável, da sobrevivência e da comodidade). A pobreza do espírito é o elevar-se acima deste tipo de relacionamento com as coisas, com as pessoas, sim, com as nossas próprias vivências de querer e não querer, saber e não saber, fazer e não fazer, ter e não ter. É o tomar distância de tudo isso, para mais livremente se comprometer com tudo isso, desde a liberdade da revelação do ser. Pobreza de espírito é permanecer na elevação dessa relação de ser com o mistério de ser. É transcender o ente no relacionamento familiar, confiante, com o ser. A relação com o ser perfaz o homem. Mas, atenção: o ser não é nenhum ente (o real, o que está sendo), nem sequer é a entidade (a realização, a presença constante) do ente (do real); não é o modo de ser que perfaz o ente em seu caráter típico (essência, possibilidade) e nem o fato de o ente ser (existência, efetividade). O ser (a realidade em seu mistério) vige em tudo isso como fonte de tudo isso, como o evento da pura auto aparição da gênese, como *medium* silencioso que tudo media, que tudo permeia, que tudo transcende e que tudo circunda, como o elemento originário do pensar:

Aquilo que, de resto, se dá ao redor de nós, os contra-postos (= os objetos), nós chamamos também de o ente, que é. Mas este “é” no ente não é, ele mesmo, de novo, algo que está sendo, mas aquilo que, por primeira vez, deixa todo ente ser um sendo e que, por isso, cerca e envolve. Nós o chamamos de o Ser. A relação elevada, na qual o homem se finca, é a relação do Ser com o homem, de tal modo que o Ser mesmo é esta relação, que traciona para si a essência do homem enquanto aquela essência que está fincada nessa relação e, ficando firme dentro nela, a custodia e a habita. No aberto desta relação do Ser para com o homem experimentamos “o espírito” – que é o que rege a partir do Ser e, presumivelmente, em favor do Ser. (HEIDEGGER, 2013, p. 877)

A pobreza é o acontecer daquele evento, no qual aparece originariamente a concentração, o recolhimento na relação do Ser com nossa essência. Nesse evento, se

abre aquela esfera da revelação da realidade em gênese, cujo centro está em toda a parte, e cuja periferia está nenhures. A pobreza do espírito põe o homem nesse centro. Por isso, para ele tudo se concentra no espiritual, isto é, na liberdade da verdade do Ser. Ser pobre e ser rico, nesta dimensão de consideração, a do pensamento do Ser, não se define pela posse, pelo ter. Na dimensão do útil e da relação sujeito-objeto, ser pobre é um não ter, precisamente, um carecer do necessário (do imprescindível, do útil, do agradável, do cômodo). Ser rico é um não carecer do necessário. É um ter para além do necessário (ter o imprescindível e o supérfluo, o útil na sua versão “top”, o agradável, o cômodo, em abundância). Mas, nesta dimensão de consideração do útil e da relação sujeito-objeto está em jogo uma pobreza e uma riqueza que não é a do Ser, central. Está em jogo uma pobreza e uma riqueza que é a do ter. Mas, quando se fala de pobreza de espírito visa-se a uma pobreza essencial, que é a pobreza na dimensão da relação Ser-homem. A essência da pobreza, que é a pobreza essencial, repousa, com efeito, em um Ser. Ser pobre de verdade, nesta dimensão originária, quer dizer: ser de tal modo que de nada se carece, a não ser do não-necessário (o desútil, o gratuito do Ser). É um não poder ser sem o não-necessário e a ele pertencer unicamente. O necessário é o que provém do aperto e advém através dele. O aperto oprime, constrange, constringe. O homem é, sempre de novo, pressionado a assegurar sua sobrevivência, a conservar-se em vida, satisfazendo suas precisões. É através do ter que ele providencia tal satisfação. Mas, não raro, ele é tido por este ter (e, do mesmo modo, pelo não-ter), perdendo a liberdade de ser, melhor, do Ser. Ele quer preencher o vazio de ser com a abundância do ter, com a demasia de posses. A ausência da pobreza de espírito leva, assim, a uma situação em que a ganância do lucro seja a regra a ditar todos os julgamentos e todos os comportamentos, aumentando a desigualdade econômico-social, isto é, a abundância excessiva de uns, a riqueza como excesso material, e a miséria extrema de outros, a pobreza como indigência material (o não ter o imprescindível). Neste mundo esquecido da pobreza de espírito, a do Ser, a satisfação, muitas vezes momentânea, das precisões, na forma do consumismo, é o que há de imperioso. A necessidade de sobrevivência, de segurança no e a partir do ter, de produzir e consumir, se torna exclusividade. Esquece-se, assim, o espírito: a liberdade

A liberdade é o vigor de ser do Livre. O livre, por sua vez, é o não danificado pelo uso e abuso, o não-útil. Livre é o que se contém, se detém, se abstém de apropriar para si, em favor de deixar-ser o outro no seu mais próprio. Nos relacionamentos do ter, só se pode dar o que se tem, o que se possui. Mas no relacionamento do Ser, dá-se o que não se tem, o que não se possui, dá-se ao outro o seu poder-ser outro. O Livre é algo como um nada criativo. No âmbito derivado das produções nada provém de nada. Mas no âmbito originário da criação, é do nada que tudo vem a ser. Trata-se de um vazio, de um sem forma, de que emergem as possibilidades de formação de tudo o que se perfaz na determinação de uma forma. A forma não é nenhuma coisa, é uma não coisa, um nada. Mas é justamente o seu nada que condiciona o vir a ser coisa da coisa. A forma libera à coisa o seu poder-ser coisa. É o que lemos no *Tao Te King*:

Trinta raios estão sobre um cubo de roda,
No entanto, ali onde eles não estão
É que se encontra o sentido da roda.
A argila é amassada até virar cálice,
No entanto, ali onde o cálice não está
Está a utilidade do cálice.
Fixamos porta e janela na morada,
No entanto, ali onde não há nada
Está a essência da morada.

Vale, portanto:
Se apreendes alguma coisa em sua utilidade,
Apreenda então: o nada perfaz tudo.
(*apud* ROMBACH, 1988, p. 10)

Esse nada criativo pode ser chamado também de “caos”. “Caos”, aqui, não significa desordem. “Caos” significa, aqui, abertura da liberdade de Ser, que, de sua abissalidade, deixa irromper sempre novas possibilidades de realizações do real, criativamente, inesgotavelmente. Aquilo que é contido e protegido pelo Ser, na medida em que é, é abrigado na sua essência. Ser vige como acontecimento originário desse resguardar. O liberto é o que é deixado repousar em sua essência, o sereno, o jovial. O vigor da liberdade se dá como serenidade jovial e jovialidade serena. A liberdade é o que tem o poder de “dar uma volta” no necessário, de virá-lo, de contorná-lo. A liberdade é o que verte, converte, subverte a dinâmica do que aperta, oprime, constrange e constringe. Neste sentido, a liberdade, a da pobreza de Ser (do desprendimento), é o “único necessário”, é a originária necessidade. Para o pobre no espírito, a possibilidade do ser-livre graças à liberdade da verdade do Ser, é a única necessidade. Não se trata, pois, da necessidade do necessário, do útil. Trata-se, antes, da necessidade do não-necessário, do não-útil.

A pobreza de espírito do pensar é, pois, um não carecer de outra coisa do que da riqueza essencial, da riqueza do Ser. É a riqueza da fonte inesgotável da realidade em gênese, que já sempre, *a priori*, transborda todas as margens das realizações do real. É a riqueza do jorrar do mistério da gratuidade ou da gratuidade do mistério. Pobre é o que, no desprendimento, no abrir caminho para a liberdade se fazer, se expropria de tudo, para ser apropriado por essa riqueza fontal. Pobre é o que se afina com essa riqueza e se torna como ela é: livre-libertador, na serenidade jovial e na jovialidade serena. É o que re-duz todo ter e não ter, todo o fazer e não-fazer, todo o saber e não-saber, todo o querer e não-querer, à fonte do Ser. É aquele em que o esquecimento do espírito, isto é, da cordialidade da vida, da liberdade, está superado.

Heidegger, em 1959, quando celebrava setenta anos em sua cidade natal, Messkirch, acenava para o vínculo que vigora entre agradecer e pensar. Trata-se,

melhor dizendo, de uma identidade. “Pois agradecer (*danken*) e pensar (*denken*) não são apenas a mesma palavra, são também a mesma coisa”. (HEIDEGGER, 1977, p. 50) Agradecer é pensar, no sentido de recordar, de pensar em... a saber, na dádiva e sua doação. Não é, porém, remontar ao passado pretérito (*das Vergangene*). É remontar ao passado vigente, isto é, ao que vige latente na concentração de seu vigor (*das Gewesene*). A dádiva desse passado vigente não coincide apenas com o pensado e o dito de outrora, dos caminhos abertos pela tradição. Mas guarda em si, no não-pensado e no não-dito, outras possibilidades de ser, cujos caminhos ainda estão por se abrir. Estes caminhos, no entanto, só podem ser abertos na medida em que o homem se eleva na relação do Ser com ele mesmo. Na dádiva latente, esquecida, do Ser “ainda lhe estão (ao homem) reservadas e poupadas a plenitude e as profundezas do querer e poder”. (HEIDEGGER, 1977, p. 50) Assim, o agradecer, como pensar, está disponível ao apelo do porvir. Sua memória, enquanto criativa, é uma memória do futuro. Heidegger, então, recorda uma sentença de Nietzsche, segundo a qual “o filósofo é uma planta rara”. É um homem cuja originalidade do pensar consiste não no caráter de novidade, mas no caráter de originalidade. Ele diz:

A originalidade do pensar não está em descobrir os chamados “novos” pensamentos. A originalidade própria do pensar está na força de se acolherem pensamentos já pensados, de se aturar o que se acolhe, e se desenvolver o que se atura no recôndito de sua intimidade. É então que os pensamentos alcançam por si mesmos o nível a que pertencem, o que chamo o “originário”. É então que brota a paixão própria do pensamento, a paixão do “inútil”. É então que cresce a compreensão, de que um pensamento só é verdadeiro pensamento, quando não necessitar ser útil sem nem precisar comparar-se com a utilidade. Só quando uma paixão assim tiver despertado, é que se poderá talvez conseguir por algum tempo ater-se ao caminho e vir a ser o que se chama de precursor. Refiro-me ao pre-cursor, não ao antecessor mas a quem antecipa na antecendência, sem que se note. (HEIDEGGER, 1977, p. 51)

O pobre é o que acolhe e recolhe a riqueza perdurante e duradoura do não necessário, no sentido do não útil. Ele percebe que nada é mais necessário do que o não útil. Inútil é o sentido das coisas. Com ele nada se pode fazer. Ele não serve para nada. Mas, sem ele, o próprio útil se defasa e se degenera. Filosofia é filosofar. E filosofar é gostar de investigar, de perseguir, de co-fazer, de seguir o sentido das coisas. É um deixar-se tracionar pelo relacionamento do Ser com o homem. Harada chamou isso de “medir-se com o ser.

A filosofia é o empenho de assumir explicitamente a transcendência da existência: o medir-se com o ser em sua verdade. Filosofia é, em sua forma e em seu conteúdo, simplesmente, questão do ser. E questão do ser é medir-se com o ser. Questão é o querer de uma busca radical. Nessa busca radical o homem se dispõe a querer o querer do seu querer e, por fim, a querer o não querer. É uma busca por e para ser. Essa busca conduz o homem para o centro da vida. Nesse centro, todas as

perguntas fundamentais do homem se transformam numa única pergunta essencial: a pergunta do sentido do ser. “No centro, todo o nosso ser se transforma numa única pergunta. Todo o nosso ser é pergunta”. O exercício da transcendência da existência na radicalidade do querer desta busca, da pergunta pelo sentido do ser, é a filosofia. É o medir-se com o ser, que Harada descreve assim:

Com outras palavras, a transcendência do querer é a busca do que foi e não foi, do que é e não é, do que será e não será, do que pode e não pode, por e para ser. É a responsabilidade de ser. Essa necessidade de aprofundar cada vez de novo, cada vez melhor e cada vez mais a busca do sentido do ser, radical e totalmente por e para ser, essa responsabilidade de ser é o que a formulação medir-se com quer dizer. Medir-se com o ser, a questão do ser, o querer enquanto o ser da existência, a responsabilidade de ser, a facticidade, a existencialidade, a existência, dizem o mesmo. E perfaz a existência do homem. Por isso não é o homem que se mede com o ser. Antes, é o medir-se com o ser que constitui o que é o homem e todas as suas possibilidades, o que ele é e não é. Isto significa que todo o ser do homem, em seus mínimos detalhes, em suas mínimas concreções, é a responsabilidade de ser. Não é ele a causa, o agente, o sujeito do ser. Nem o ser é a causa, o agente, o sujeito do homem. Não é o homem a medida do ser. Nem é o ser a medida do homem. Pois, nem o homem nem o ser são simplesmente de antemão. Homem, é, porém, na medida em que se mede com a responsabilidade de dever ser a busca e a acolhida do sentido do ser. E o sentido do ser se dá como o ser dos entes na sua totalidade, em se doando como penhor do empenho e como doação da busca e da acolhida. Podemos, pois, dizer que o homem é a abertura da decisão, através da qual se dá a determinação do sentido do ser dos entes na totalidade, inclusive do próprio homem. (HARADA, 1977, p. 39)

227

Na filosofia, isto é, no filosofar, o estar aberto para a abertura do Ser e a exposição a ele, se dá desde o despertar do questionamento explícito pelo sentido do Ser. É o despertar da filosofia. Desperto para o “círculo do desvelamento” (a verdade do Ser), o homem é instado a ser o seu cuidador, o seu guardador, o seu guardião, enfim, o seu pastor. Então, o ente no todo deixa de aparecer como facticidade opaca e surda, para aparecer como facticidade translúcida e ressonante. O ente, de objeto e ocorrência aí, se tornou o “sendo” do ser. Ele sofre uma transformação, que deixa aparecer o sentido do Ser. Este é algo assim como o tinir, o percutir e repercutir do *Lógos*. Nele aparece a vigência da verdade do ser.

De repente, a facticidade das coisas que são diante de mim, a facticidade da existência que sou eu mesmo, a facticidade de tudo quanto pode ser mas não é, de tudo quanto não é e não pode ser,

enfim, os entes na sua totalidade, inclusive a mim mesmo que penso e digo essa totalidade, se acham ali presentes numa presença que não é oposta à ausência, mas sim numa presença que é “algo” como um abrir-se, como um clarear-se do sentido do ser. Essa abertura, essa clareira se chama facticidade e perfaz propriamente o ser da existência. Enquanto ser da existência se chama também existencialidade. (HARADA, 1977, p. 38)

Filosofia não é doutrina. Filosofia é atividade, como dizia Wittgenstein. Melhor dizendo: filosofia é ação, isto é, consumação da referência, da relação, do Ser com o homem. Tudo que na filosofia aparece como doutrina e seus sucedâneos (sistemas, teorias, conhecimentos, informações; mundividências, convicções, ideologias), nas variantes de seus mil e mil “ismos”, encobre a essência da filosofia. As “filosofias” precisam ser, sempre de novo, destruídas. Destruir quer dizer, porém: des-montar, para re-montar às fontes da experiência do pensar, ao seu movimento de busca, ao seu nascedouro, às suas intuições fundantes. Por isso, a formação filosófica não se mede pela quantidade de informações. Ela se mede pela qualidade e essencialidade da inteligência. A inteligência filosófica não é a do cálculo. É a da capacidade de perseguir e seguir o “sentido das coisas”. Essa inteligência não é aquela que se opõe ao espírito no afã da mera sujeição do real na perspectiva, no enfoque, do útil (relação sujeito-objeto). É aquela que se identifica com o espírito, no cuidado, no “pastoreio”, do sentido do Ser. Essa inteligência é, se nos é permitido dizer assim, “inter-legência”, isto é, capacidade de entre-ler, de entre-colher, de re-colher o sentido em seu nascedouro, a cada vez, em cada passo do caminho de busca do pensar. É re-colher e resguardar a verdade do Ser (céu e terra, mortais e divinos). É suportar permanecer na tensão criativa da espera do inesperado. É algo como o estar sempre de novo desperto para uma “memória do futuro”. É a constante abertura para a acolhida do “*medium*” silencioso do mistério de Ser, que, sempre o mesmo, mas nunca igual, permeia todas as possibilidades e realizações do que está sendo, do que vem a ser. É algo como uma acolhida, uma obediência, isto é, uma ausculta para o tinir e retinir do sentido do Ser. Aфинаção. Harmonia como o *Lógos*. A inteligência, assim, é espírito. O estudo, o trabalho intelectual do filósofo é, assim, espiritual. E é como guardião dessa inteligência que é espírito que ele presta o obséquio de ser “servidor da humanidade”. Assim, ensinar filosofia nada tem a ver com doutrinação. É, antes, deixar aprender o aprender a pensar – especialmente através do co-pensar com aqueles que são ditos “os pensadores”, suportando sondar no seu pensado e dito o não pensado e não dito, no caminho para a dimensão da originariedade.

Filosofia é medir-se com o Ser. É filosofar, ou seja, é deixar-ser “a presença e plenitude da totalidade dinâmica da possibilidade da vida, no nosso viver, em sendo, na pregnância da evidência imediata da coisa ela mesma”, deixando aparecer, assim, a cada passo da busca, sempre de novo, o que Husserl chamou de “mundo da vida”, ou melhor, o que Heidegger chamou de “Da-sein”, “o espaço aberto da plenitude da possibilidade, que poderíamos chamar de insondável abismo desvelante das possibilidades do ser”. (HARADA, 2009, p. 78) Filosofia é filosofar. E filosofar é

trabalhar no “movimento de penetração, sondagem e ausculta atenta do sentido do ser, que incessantemente emerge do abismo desvelante da vida”. (HARADA, 2009, p. 79) Filosofar é destruir, isto é, des-montar todo o dado, todo o dito e o feito, para remontar a esse abismo e, assim, liberar a passagem para a gênese criativa do mundo. Filosofia é uma “redução” (*reductio*), isto é, uma re-condução de todo o nosso ser ao abismo desvelante das possibilidades do ser, ao abismo da vida. É um “*Itinerarium mentis in nihilum*”.

Filosofia não tem conteúdo. Melhor: seu único conteúdo é sua forma mesma de investigação, de busca do sentido do Ser. É crescer e con-crescer com a gênese da realidade dando-se e retraindo-se nas realizações do real: “é a dinâmica de precisão e sensibilidade no ler entre linhas, isto é, do intelecto”. (HARADA, 2009, p. 91) É permanecer, sempre de novo, na disposição do não-saber, na espera do inesperado. É, sempre de novo, co-nascer com a nascividade da gênese da realidade. É, a cada vez, abrir-se à imensidão abissal do Ser. É o exercício da pobreza do espírito no cuidado do intelecto:

Na Filosofia, propriamente não se tem conteúdo. Tudo que ali aparece como conteúdos, p. ex., explicações, argumentos, descrições da realidade, termos, conceitos, são materiais do exercício da colocação das questões, que no fundo, são um único empenho e intrépido movimento de, em sondando e auscultando, buscar o sentido do ser, que emerge nas *Lebenswelte*, da imensidão abissal do ser. E o sentido do ser não é nenhum conteúdo determinado, mas sim um desvelar-se do Abismo da serenidade do Nada, que afeiçoa cada vez mais a nossa busca, a 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 dessa 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 de uma recepção atenta, na vulnerabilidade da finitude alegre e grata. (HARADA, 2009, p. 91-92)

No permeio das realizações do real que estão se dando a toda a parte, no permeio das vicissitudes humanas e de suas destinações, ou seja, das produções, das criações, das ações, das lutas, dos amores, das oferendas, das ciências, das mundividências, sim, das “filosofias”, pensador é o homem que procura praticar esta radical disposição de, na pobreza do não-saber, dispor-se ao sentido do Ser. Na produção da técnica e na criação da arte, no êxtase da música e da dança, nas oferendas da religião, nos mitos e nos mistérios, nos ritos e cultos, no cuidado com os mortos, na edificação das cidades, na luta pelo poder da dominação, na liberdade do jogo, na transfiguração de Eros, na autonomia do pensar e em seu questionamento radical, na pesquisa da ciência está sempre atuando a compreensão do ser do ente no todo. O homem está sempre sendo instado a responsabilizar-se pelo sentido do Ser,

isto é, a resguardar a unidade simples de céu e terra, mortais e divinos. Dito de outro modo: o homem, enquanto homem, irrompe no real na medida em que a realidade, enquanto realidade, irrompe no homem. Irrompe: se torna aberta e manifesta, enquanto tal. “Nessa irrupção e por ela os seres florescem naquilo que são e como são. É a irrupção florescente que, à sua maneira, ajuda os seres a virem a si mesmos”. Essa irrupção é experiência (*páthos*: disposição, afinação), compreensão e linguagem (discurso: fala, escuta, silêncio). Filosofia é filosofar. E filosofar é deixar acontecer o evento dessa irrupção. Pensar é auscultar o apelo silencioso do sentido do Ser dando-se por toda a parte e a todo o momento. É auscultar o clamor do abismo do sentido do Ser. Filosofia é a sempre a mesma, mas nunca igual, realização desta ausculta. O que ela tem de perene é, justamente, esta disponibilidade finita de ausculta. Aprender e ensinar a pôr-se nesta ausculta é a profissão do filósofo. É o seu serviço à humanidade. Esta profissão requer uma espécie de “voto de pobreza” que é exercido no trabalho do intelecto. Ser filósofo é ser operário, artesão, nesse trabalho. Filosofia é, para recorrer a Kierkegaard e sua exposição a respeito dos estágios da existência, uma busca ética. Nas palavras de Harada:

(J) Todos os grandes Pensadores na Filosofia entenderam a essência da Filosofia como Questão do sentido do ser.

(K) A Questão do sentido do ser, a disponibilidade atenta da ausculta, na plenitude da espera do inesperado, que constitui a essência da Filosofia, não deve ser confundida com vivência “mística” de “passividade” pietista. Antes, é o movimento intenso de trabalho intelectual, i. é, o empenho máximo de, no permeio da materialidade desta ou daquela vicissitude da existência humana (esta obra, este autor, esta arte, esta questão, etc.), exercitar-se na disponibilidade, que realmente penetre no Abismo de profundidade do sentido do ser. Nesse equívoco de identificar a esperado inesperado com a passividade pietista cai o vitalismo, o espontaneísmo, o espiritualismo, eivados de esteticismo. Essa espera do inesperado, na plena atenção no permeio do trabalho árduo e intenso, é antes um labor operário, corpo a corpo com o sentido da Vida. Exige engajamento de toda a nossa liberdade, de todo o nosso ser humano.

(L) Na linguagem de Kierkegaard a disponibilidade da espera do inesperado é o estágio ético, levado a sua máxima consumação.

Entretanto, o que há com a outra busca, aquela da religiosidade e da religião, melhor dizendo, aquela da fé cristã e de seu desdobramento na teologia? Como nela soa e ressoa o clamor abissal? Tentemos refletir a respeito disso.

2 A FÉ: SEU ABISMO E SUA POBREZA DE ESPÍRITO

Aqui e agora nos toca o desafio de deixar vir à fala, fenomenologicamente, a estruturação interna da experiência fática da existência chamada “fé cristã”. “*Hic Rhodus, hic salta!*”. Na dificuldade de dar este salto, vamos recorrer a uma “indicação

formal” fenomenológica, exposta por Heidegger em sua conferência “Fenomenologia e Teologia”.

Chamamos de “cristã” à fé. O adjetivo “cristã” concerne, mais que ao cristianismo, fenômeno derivado, à “cristicidade”, fenômeno originário.

A essência da fé pode ser delimitada formalmente do seguinte modo: a fé é um modo de existência do ser-aí humano que, segundo sua própria testemunha - pertencente essencialmente a esse modo de existência - não é temporalizado a partir do ser-aí e por seu intermédio, por sua própria decisão, mas a partir daquilo que se revela nesse e com esse modo de existência, a partir daquilo que é crido. O ente que é primariamente revelado para a fé e apenas para ela, o ente que, enquanto revelação, temporaliza pela primeira vez a fé, é para a fé “cristã” o Cristo, o deus crucificado. A relação da fé com a cruz, determinada por Cristo, é uma relação cristã. A crucificação, porém, assim como tudo o que está ligado a ela, aponta para um evento histórico, e, em verdade, esse evento, como tal, é testemunhado na Escritura em sua historicidade específica apenas para a fé. Só se “sabe” deste fato na fé. De acordo com seu caráter específico “de sacrifício”, o que assim se revela possui o seu direcionamento comunicativo determinado na direção do homem individual historicamente existente, a cada vez de maneira fática, seja contemporâneo ou não, ou à reunião desses indivíduos enquanto comunidade. Enquanto revelação, essa comunicação não é uma transmissão de conhecimentos sobre acontecimentos reais, passados ou ainda por vir. Ao contrário, ela transforma os indivíduos em “participante” no evento que é a revelação = o que nela é o próprio revelado. Esse tomar-parte, porém, que não se realiza senão no existir, só se dá como fé e pela fé. Todavia, nesse “tomar-parte” e “ter-parte” no acontecimento da crucifixão, todo o ser-aí se coloca diante de Deus como cristão, isto é, como alguém referido à cruz; e essa existência tocada por essa revelação torna-se manifesta para si mesma em seu esquecimento de Deus. E, assim, segundo seu sentido - eu falo sempre apenas de uma construção ideal da idéia o ser colocado diante de Deus representa uma guinada no posicionamento da existência na e pela misericórdia de Deus apreendida pela fé. A fé, portanto, nunca compreende a si mesma senão crendo. O crente não sabe e jamais sabe algo a respeito de sua existência específica, baseando-se, por exemplo, em uma constatação teórica de vivências internas; ao contrário, ele só pode “crer” nessa possibilidade de existência como uma possibilidade cujo ser-aí que é tocado nada pode a partir de si, na qual o ser-aí se tornou escravo, é trazido para diante de Deus e, com isto, volta a nascer. Por conseguinte, o sentido existencial próprio da fé é: fé = renascimento. E, em verdade, renascimento não no sentido de ser dotado momentaneamente de alguma qualidade, mas renascimento como

modo do existir histórico do ser-aí faticamente crente no interior da história, renascimento que começa como o evento da revelação; na história, à qual, segundo o sentido da revelação, já foi imposto um determinado fim extremo. O evento da revelação, que se transmite à fé e, por conseguinte, acontece na própria credulidade, só se desvela à fé. Lutero diz: “fé é entregar-se-como-cativo às coisas que não vemos” (Erl. Ausg. WW. 46, 287). Só que a fé não é algo por meio do qual - no qual se revela meramente o acontecimento da salvação como um evento, ou seja, ela não é em certa medida um modo de conhecimento diversamente modificado, mas, enquanto apropriação mesma da revelação, a fé constitui concomitantemente o acontecimento cristão, isto é, o modo de existência que determina o ser-aí fáctico em sua cristicidade como uma destinação específica. A fé é um existir credulamente compreensivo no interior da história que se revelou, isto é, que aconteceu com o crucificado. (HEIDEGGER, 2008, p. 63-64)

Não podemos, nos limites desta reflexão, aprofundar este texto. Não vamos falar dele. Mas pretendemos falar desde ele. Vejamos, pois.

Um primeiro prolegômeno desta reflexão: a distinção entre crença e fé. Usualmente, nós confundimos crença e fé. Em nossa consideração, aqui, porém, convém distinguir ambos os fenômenos. Mas crença é fenômeno que se situa no horizonte do conhecimento, do saber. E fé, por sua vez, é fenômeno que se situa no horizonte do ser, do existir. A crença é forma de assentimento que está entre a opinião e a certeza. A opinião é objetivamente e subjetivamente insuficiente. A crença é objetivamente insuficiente, mas, subjetivamente, é dotada de certa evidência (uma certa convicção subjetiva). A certeza, por sua vez, é uma forma de assentimento que é suficiente tanto objetiva quanto subjetivamente (uma convicção subjetiva fundada objetivamente).

Fé não significa, aqui, uma crença religiosa – uma convicção subjetiva, íntima, que, vista desde o ponto de vista do saber e de sua exigência, aparece como objetivamente incerta, acabando por ser algo como uma adesão irracional, refratária à compreensão, inacessível. Saltemos, pois, da dimensão do conhecimento, do saber, para a dimensão do ser, do existir. Se nossa interrogação se volta para o ser, para o existir humano, eis o que se nos apresenta e apresenta, imediatamente: a facticidade. Eu sou... Tu és... Nós somos. Entretanto, de início e na maior parte das vezes, esse fato e sua facticidade se encobre na obviedade do que nos é o mais familiar, corriqueiro, habitual. E o sentido de ser desse “eu sou”, “tu és”, “nós somos”, a existencialidade da existência, a facticidade, se retrai, e nós igualamos esse sentido de ser (existência) com a mera ocorrência, com a factualidade de um mero estar aí, presente ante à mão. Ou então nós representamos esse sentido de ser partindo dessa ocorrência aí e acrescentando a ela algo assim como consciência. Assim, a existencialidade da existência acaba sendo interpretada a partir das vivências da consciência e das suas intensidades. Mas, o que dizer, por exemplo, de alguém em estado “terminal”, apenas “vegetando”, como costumamos dizer, numa cama de UTI, cujo nível de consciência é bem baixo, quase nulo? É verdade, porém, que para

nós, que consideramos uma tal pessoa em uma tal situação, ela não se confunde com um mero objeto, nem como algo como uma pedra, como uma planta, etc. Ali jaz alguém e não algo... um si-mesmo... Esse, o “si-mesmo” não se deixa determinar a partir da consciência, nem do eu... Pelo contrário, é o eu, é a consciência, que se determina a partir do si-mesmo. O “eu sou”, o “tu és”, o “nós somos”, se dá, cada vez, a partir de um já ser si-mesmo... E este já ser si-mesmo se põe no nível mais profundo e elementar da facticidade, que se dissimula em factualidade.

Entretanto, o que estamos querendo dizer com “facticidade” do existir humano? Facticidade: esta presença *a priori*, anterior a toda tomada de consciência, esta vigência da existência, da abertura de ser para o ser de tudo o que é, na qual nós já nos encontramos lançados, saibamos ou não, gostemos ou não. Ora, o saber da facticidade não resulta de nenhuma explicação. É um saber “em sendo”, dado com a e como a experiência mesma de existir. Toda consciência, toda vivência, toda a explicação e sentido produzido e tematizado a partir de e através de explicação já chegam tarde. Experiência é evidência: mas é evidência de um “*full contact*”, isto é, de um contato direto, imediato, corpo a corpo, com a coisa ela mesma, que, aqui, se chama ser, existir. A dimensão *a priori*, elementar, do ser, do existir, é a dimensão de todas as dimensões, é a abertura de todas as aberturas, isto é, de todas as descobertas, de todos os desvendamentos, etc. Esse saber “em sendo”, imediato, da facticidade, é o abrir-se da “clareira do Ser”. Esse modo de ser *ser*, esse sentido de ser, que nós chamamos, aqui, de facticidade, e que tem o caráter de liberdade da verdade, com outras palavras, de franqueamento da abertura da revelação do Ser, é o que chamamos de “clareira do Ser”.

233

1.1 DA FÉ PRIMORDIAL COMO EXPERIÊNCIA ONTOLÓGICA

O espiritual, de que tratamos acima, concerne a essa abertura. Em vez de “o espiritual”, também podíamos nomear esta dimensão chamando-a de “o místico”. A mística é o fato de ser dessa facticidade. Mística é o mistério da experiência de ser, de existir, dando-se na e como facticidade ela mesma. Neste sentido, a vigência da mística é universal, está se dando em todo o lugar e em todo o tempo em todas as vicissitudes do existir humano. Neste sentido, todo o homem, saiba ou não, goste ou não, é místico. A mística constitui a própria condição de seu ser: uma vez que ele está sempre fincado na relação com o mistério da experiência de ser, de viver, de existir. Em vez de “mística” poderíamos chamar também de “fé”. Mas “fé”, aqui, não tem a ver com determinação de uma tradição religiosa. Não se trata de uma fé confessional. Trata-se de uma fé primordial, que coincide com o sentido do Ser, vigente na unidade mística do real, do Todo, melhor, do abismo desvelante das possibilidades de ser. Trata-se de um Todo vazio – mas este vazio é fecundo, pois, é pleno de possibilidades de ser. Trata-se de um Sentido indeterminado, mas que, como origem e princípio, em seu frescor e nascividade, deixa ser as realizações de todo o real.

Fé primordial é, aqui, o fincar pé e ficar de pé na abertura da revelação do mistério do Ser; é o ser abrigado e sustentado na verdade do Ser. A verdade do Ser é o apoio, o abrigo, a morada do homem. É a partir desse apoio que o homem se ergue a si mesmo e se rege no seu vigor de ser próprio. Crer é, neste sentido, a positividade de perdurar, insistir, persistir, perseverar no crescimento e amadurecimento do si-mesmo desde a e na verdade do Ser. Este crer, portanto, não exclui o buscar, o questionar. Pelo contrário. É pelo buscar e questionar que o homem pode se dispor para um relacionamento livre com a verdade do Ser. Essa é a fé primordial que vige no pensar. Heidegger aponta nesta direção ao dizer:

Os perguntadores deste tipo são os originária e propriamente crentes, ou seja, aqueles que, fundamentalmente, tomam a sério a verdade mesma e não somente o verdadeiro; aqueles que põem a decisão se a essência da verdade vige e se esta vigência nos carrega e nos conduz, a nós, os que sabem, os que creem, os que agem, os que criam, em breve, os históricos. (HEIDEGGER, 1994, p. 369)

A fé primordial, portanto, concede ao homem o abrigo, a morada e o apoio para o buscar e questionar, que é próprio do pensar. Pensar é, aqui, sondar o fundo do ente. É medir-se com a abissalidade do Ser. O Ser é o mais confiável. Se nem sempre o homem confia no ente, por este lhe trazer tantas inseguranças e incertezas, do Ser ele se fia. Este lhe parece um fundamento não problemático, seguro, no cotidiano. E, no entanto, para o pensador, que sonda o fundo ou o fundamento do ente, o Ser se lhe doa como abismo (sem-fundo). É dessa fé primordial que surgem, na esfera do “espiritual” (tal como acenado acima) as diversas experiências criadoras de pensamento (de relacionamento com o mistério do Ser): a mística de viver e morrer, o relacionamento com o Alto (a parusia superior do Sagrado em suas hierofanias, teofanias, epifanias), isto é, com o Sublime do mistério do Ser, mais precisamente, com o Sagrado e com o Santo, com os deuses no acontecer de suas doações, como o extraordinário das cintilações do mistério de Ser, e com o Deus em suas teofanias – culminâncias das ontofanias; a arte, a música e a dança, com seus êxtases, o mito com sua linguagem ressonante e a poesia, com sua linguagem cantante; e, enfim, a filosofia, com sua experiência do *Lógos*. Os tempos arcaicos das teogonias testemunham o viger dessa fé primordial. Essa fé primordial é, em sua abertura universal, católica (*katà tòn hólon* – segundo o Todo), isto é, ecumênica: sua envergadura abraça e abrange toda a habitação humana (*oikouménē*) sobre toda a Terra (*katà hòlen tèn gén*). Todos os modos de o homem se relacionar com o Sublime, com o Sagrado, com o Divino, são partícipes dessa fé primordial. O que usualmente chamamos de “crenças religiosas”, em suas tradições nas várias humanidades da terra, são modulações dessa fé primordial, universal, ecumênica. São modos de existir e de se relacionar com o mistério de Ser que perpassa a existência.

Na historicidade destas experiências do Divino, o Deus recebe muitos nomes. Como dizia um fragmento de Heráclito (fr. 67): “O mistério (*ho theòs*): dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, cada vez que entre fumaça recebe um

nome segundo o gosto de cada um, se apresenta diferente”. (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 2017, p. 89) “Trata-se de um texto extraordinário”, diz Paul Ricoeur, “enquanto são os diversos perfumes, talvez dos sacrifícios, que, mediante os seus aromas, coloram o deus de nomes diferentes” (RICOEUR; BLATTCHEN, 2000, p. 15). A experiência humana do mistério do Ser dando-se na sua mais alta parusia, a do Divino, está situada entre o Inominável e a profusão dos Nomes Divinos. (RICOEUR; BLATTCHEN, 2000, p. 13) Para o Inominável acena aquela evocação concedida a Moisés pelo Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, quando este lhe pergunta pelo seu Nome, e este responde: “Eu sou aquele que sou!”. (Ex. 3, 14) Aqui, a redundância do verbo “Ser” acena para o retraimento do Inominável. Nada é dito – se dizer é apresentar algo como uma ocorrência ao alcance da mão. Apenas se acena para o Indizível. Melhor: este Nome diz (mostra) o Indizível (o que se oculta como mistério). Nada é dado a compreender, apenas se acena para o Incompreensível.

Crer é, para o homem, existir em face do mistério de muitos nomes, mas que, em última instância, silencia-se como o Inominável. Crer é ser compreendido pelo mistério Incompreensível. É calar-se, abismar-se, no seu silêncio. O divino se degenera em ídolo, cada vez que o homem perde esta dimensão do silêncio que vige e que reina desde o mais profundo e o mais alto do mistério do Ser. É o que evoca a experiência do “bezerro de ouro” dos hebreus no deserto, cultuado por eles, enquanto Moisés, no alto do Sinai, recebia as instruções do Deus que se anunciou com aquelas palavras: “Eu sou aquele que sou”. O ídolo é o divino sem mistério. O ídolo é o divino manipulável, disponível à mão, o divino prestável, útil, isto é, servível para os interesses e projetos e necessidades humanas. É o pseudo-divino, o anti-divino, enfim. Idolatria é o homem não deixar o divino ser o divino que ele é... capturando-o nas malhas do uso e das representações humanas, nas redes da relação sujeito-objeto. É a pretensão de reduzir o divino a objeto de vivência e de manipulação, sim, de poder, de dominação, de controle. Idolatria, é religião sem o vigor da fé primordial, originária. É religião sem o hermético do divino.

235

1.2 A FÉ PRIMORDIAL COMO FÉ ABRAÂMICA: SEU ABISMO E SUA POBREZA DE ESPÍRITO

A fé primordial, originária, deixa aparecer o mistério do divino como outro, totalmente outro. É o mistério por excelência: o hermético, o fechado em si. Não se pode dizer que ele é isso ou aquilo, senão que ele é ele mesmo. Essa tautologia assinala, porém, a sua fuga no retraimento. Revelando-se, ele se desvela como o que se vela, e diz de si que ele é “Aquele que é”. Ele não é nenhuma possibilidade nossa. É a impossibilidade de todas as nossas possibilidades. Mas esse impossível desde nós mostra-se como o possível desde ele mesmo. Em virtude dessa absoluteza, Nicolau de Cusa preferiu evocar o divino como o “Não-outro”, isto é, o que está inteiramente

solto de toda a relação. Tudo está relacionado com ele, mas ele, não está pendente de nenhuma relação. Rombach, elucidando o sentido desse “non aliud” do Cusano diz:

A determinação *esse* [ser] não se lhe atribui no ressaltar e distinguir (*Abhebung*) contra outro ente, também não simplesmente contra o não ser, mas livre de todo ressaltar e distinção, este ser significa uma determinação pura em sua essencialidade mesma e em plena positividade e inteira determinidade. Deus é aquilo que não mantém sua determinidade não primeiramente através de limites em face a outro, mas se plenifica totalmente a partir de sua própria essência. Portanto, ele não precisa de um outro, sim, em face a este ente não há nada, que seria “outro”, que poderia conter determinações, que não já tivessem alcançado já na essencialidade de Deus sua máxima realidade. Deus é aquilo, que não é limitado por nada e do qual nada de outro poderia se excluir. Por isso ele se dá no nome “não-outro”. (ROMBACH, 1966, p. 152)

Esse Outro que é melhor dito “não-outro” é-nos mais íntimo do que nós a nós mesmos. Por isso, “Não-outro” não indica uma distância inalcançável sem indicar também, dialeticamente, uma proximidade da qual nós não podemos nunca nos distanciar, por ser “*intimius intimeor meo*”, nas palavras de Agostinho (Confissões livro III – 6, 11): “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*” (Tu, porém, eras mais dentro de mim do que o meu mais íntimo e mais elevado em relação a mim do que o que de mim há de mais elevado). (AUGUSTINUS, 1960, p. 114)

Para a fé primordial que se desdobra na fé abraâmica, porém, este Outro que é melhor dito não-outro e que nos é mais íntimo do que o nosso mais íntimo, é um Tu. Ele interpela e é interpelado como um Tu. Todo o universo está incluído na relação Eu-Tu (talvez seria melhor chamar essa relação de Tu a Tu). A fé abraâmica é, por assim dizer, uma relação absoluta com o Tu absoluto. O desapego, a renúncia, nada tem de privação e negação degradantes, dizem, antes um modo de recondução e de inclusão de tudo na relação absoluta com este Tu absoluto, na experiência do encontro com Ele:

Na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo mas sim proporcionar-lhe fundamentação. Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar de Deus, porém, aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d'Ele. “Aqui o mundo, lá Deus” tal é uma linguagem do Isso; assim como “Deus no mundo” é outra linguagem do Isso. Porém, nada abandonar, ao contrário, incluir tudo, o mundo na sua totalidade, no

Tu, atribuir ao mundo o seu direito e sua verdade, não compreender nada fora de Deus mas apreender tudo nele, isso é a relação perfeita.

Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tampouco encontra-se Deus ausentando-se dele: Aquele que, com todo o seu ser, vai de encontro ao seu Tu e lhe oferece todo ser do mundo, encontra-o, Ele que não se pode procurar. Sem dúvida Deus é o "totalmente Outro". Ele é porém o totalmente mesmo, o totalmente presente.

Sem dúvida, ele é o "*mysterium tremendum*" cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu.

Na medida em que tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insolúvel; se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontras o Deus vivo. (BUBER, 2009, p. 89-90)

Enquanto o Outro, o totalmente outro, que é Não-outro, que é totalmente ele mesmo, desde ele mesmo, presença que tudo permeia e abraça, e que habita no mais fundo da alma, no âmago do ser humano, qual centelha (Mestre Eckhart), isto é, vigendo como uma faísca, uma cintilação, que, encontrando no humano a disponibilidade e disposição, tudo ilumina e incendeia, sempre de novo, em repentinos adventos, o Deus da fé é evocado como o inacessível, mas é experimentado como inacessível propriamente não por ser inalcançável, por ser impossível de se atingir, a partir de nossas possibilidades, antes, é experimentado como inacessível propriamente na medida em que vem ao encontro do homem, interpela-o, apresenta-se-lhe como um Tu que o toma também por um tu, entrando em diálogo com ele. Por isso, a fé, como possibilidade de ser, de existir, é a própria revelação desse Deus que fala ao homem. A fé é a fé de Deus ("genitivo subjetivo"!)). É a impossibilidade tornando-se possibilidade. O Deus da fé se revela na fé de Deus, isto é, a fé, enquanto *a priori*, é Deus crendo no homem. É a absoluta positividade de Deus no encontro com o homem. Sem a fé de Deus, revelação do seu mistério enquanto mistério, a fé do homem, isto é, o seu nascer, crescer e consumir na liberdade da verdade de Deus, não se dá. Embora esta revelação apareça como um advento e uma irrupção do totalmente outro na experiência humana, este evento não é "exterior" ao homem, é, antes, uma iluminação interior, que cresce desde o âmago do homem, e que não lhe sobrevém e advém como algo que lhe é estranho, antes, sobrevém e advém como aquilo que lhe é o mais íntimo e o mais familiar, por si. A questão é que o homem, alienado de si mesmo, vivendo no esquecimento de Deus, muitas vezes já se perdeu de si e já se perdeu de Deus, o que a experiência da fé chama de "pecado" (o que nada tem a ver com uma categoria moral). O reino de Deus, a vigência da fé, só pode sobrevir ao homem, por já brotar de dentro dele.

A fé religiosa, no sentido abraâmico, se dá e acontece como uma experiência transcendental. Deus não é nenhum objeto. Na relação sujeito-objeto o homem não

pode encontrar e experimentar Deus. Toda forma de consciência que se move nessa relação, se encontrar algo como Deus, estará lidando com um Isso. O Tu divino se retrai da relação sujeito-objeto (como também o tu humano e todo tu). O encontro com Deus acontece na ruptura da relação sujeito-objeto, eu-isso. Somente quando cai a tela da objetividade é que o Tu irrompe como o totalmente outro, o não-outro, que nos é o mais íntimo. O Deus do encontro, o Tu divino, não é um algo entre outros algos. Ele não é uma parte do mundo, não é fato, não é objeto do mundo. Para o crente, isto é, o que existe na possibilidade do crer, ele é o Único. E este Único é Tudo (*Deus meus et omnia* – Deus meu e tudo!, sentença de Francisco de Assis que se tornou mote dos franciscanos). O crente, como o pensador e o poeta, não é um homem de fatos e de parcialidades e objetividades. Fé é uma experiência transcendental, ontológica, como o pensar e o poetar. Por isso, a respeito do divino a ciência, que é uma experiência que se move na relação derivada sujeito-objeto, nada pode falar, nem afirmar nem negar. (cf. ROMBACH, 2004, p. 148) Experiências transcendentais, ontológicas, são herméticas. A linguagem de crentes, poetas e pensadores, neste sentido, apenas deixa ser a ressonância da experiência com a experiência. Tem o caráter de testemunho, melhor, de testemunho. É martírio (no sentido originário grego de *martyrion*).

A fé vigora sempre de novo como irrupção da experiência do divino, que abre passagem, e inaugura sua própria dimensão. Fenomenologicamente, trata-se de uma “dimensão”, isto é, da dimensão do divino, da “dimensão-Deus”. (ROMBACH, 2004, p. 159) O mundo dos deuses e do Deus dos deuses é o mundo em que os crentes se movem, enquanto crentes. A linguagem do mito se desdobra neste mundo como um infinito narrar. A linguagem da fé abraâmica, por sua vez, se desdobra como narrativa de uma história de salvação.

O Deus uno cristão é, na realidade, uma vida divina desdobrada ou interpretada no infinito relato do evento da salvação, ofertada em inesgotáveis configurações. – Onde Deus é só Deus, ali ele não é. Só onde vive e age, dirige e eleva, que, enquanto princípio de sentido, ele leva à plenitude uma ordenação superabundante, para o interior da qual conduzem incontáveis experiências. Experiências singulares, ou melhor, individuais e indubitáveis. (ROMBACH, 2004, p. 159)

O crer, como o pensar e o poetar, não se move no horizonte de um pensamento objetivo. Aqui trata-se do horizonte do mistério do Ser, onde toda a experiência de verdade é experiência do advento do inesperado. Tanto o crer, como o pensar, como o poetar, vivem da e na espera do inesperado. O crer retoma a experiência da verdade do Ser, porém, em outra modalidade, em outro tom ou entoação, e numa dinâmica de sentido diversa. O crente não vive a vida da fé a partir dele mesmo e em vista dele mesmo. O existente, aqui, é “servo” (não é a partir de si e a partir de si). Melhor, é filho. A existência da fé e na fé tem o sentido de novo nascimento. O crente vive na liberdade dos filhos de Deus. Existir como crente é estar disposto e exposto

ao mistério da fé. O homem precisa aprender a empenhar todo o seu existir na experiência da fé, desde si mesmo, no mais radical desapego. A fé não se dá e acontece sem o desprendimento sempre de novo exercido e exercitado pelo crente, em “temor e tremor”. A fé é o dom de uma conquista. Mas é, ao mesmo tempo, a conquista de um dom. “O homem não escolhe, mas é escolhido pelo mistério de sua fé”. (LEÃO, 2008, p. 222-223)

A vigência dessa fé primordial está acontecendo por toda a parte e a todo o momento no exercício de ser, de existir, do homem. Em sendo, em exercendo a sua existência, o penhor da realização humana, de sua conquista da cordialidade de viver, da serenidade jovial e da jovialidade serena, já lhe foi dado como essa fé primordial. Só a partir da confiabilidade no mistério de Ser, é que o homem pode se empenhar por vir a ser o que ele é. É a partir dessa confiabilidade que ele trabalha, produz, cria, luta, ama, filosofa, conhece, sofre, morre. É essa fé primordial que concede ao homem a possibilidade da espera do inesperado – espera que, de repente, se transforma em esperança.

No mistério de Ser brilha o sublime. Fé, neste sentido primordial, é o recolhimento da existência humana no sublime do mistério de Ser. O sublime da emergência e da subtração do mistério de Ser já está operando em tudo o que o homem faz ou deixa de fazer. Tudo o que o homem faz ou deixa de fazer já é sempre uma correspondência a esse sublime. Esse sublime é anterior a toda sublimação, como a mística é anterior a toda a mistificação. É dádiva e penhor. Todo o mérito, todo empenho humano e sua competência, já o pressupõe. E, no entanto, só a duras penas, numa longa caminhada de libertação, é que o homem conquista um relacionamento livre com esta dádiva. A conquista deste relacionamento livre não se dá sem esforço e sem exercício (ascese). Mas também não se em virtude do esforço e do exercício (ascese).

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 não é esforço de meditação. (LEÃO, 1990, p. 21)

Como seria ler a vocação de Abrão – tornado Abraão, o “pai dos crentes” – à luz dessa fé primordial? Abrão, filho de Térah, de Ur dos Caldeus (de clã arameu?), sob o comando de seu pai, sai de sua terra e vai habitar em Harran, na curva do Eufrates.

Ali ele ouve do Deus desconhecido o chamado para partir para uma terra desconhecida. “Parte da tua terra, da tua família e da casa de teus pais para a terra que eu te mostrarei”. (Gn 12, 1) Nessa saída, nesse êxodo, Abraão se torna um crente, melhor, um vidente, isto é, um homem que vê no visível o invisível e no invisível o visível e que, daí, haure a segurança de seus passos na direção do desconhecido. (cf. Hb 11, 27) Fé é ter-sido-cativado pelo invisível do mistério. Ter-sido-cativado e ter-sido-libertado é o mesmo, aqui, como no amor. É que se trata de Encontro com um Tu absoluto. A fé é sustentação em uma palavra que se lança para o futuro e em favor do futuro – a palavra de uma promessa divina –; ela é um dar prova daquilo que não se vê. (cf. Hb 11, 1)

Deus é o “*éschaton*” – o extremo vindouro, a destinação última e definitiva – do homem. O caráter escatológico, porém, da fé é não negativo, já que o definitivo não nega o provisório, o último não nega o penúltimo; mas, o porvindouro, o adveniente, vige, reina, já agora, no presente, só que sua vigência é a vigência de uma ausência, de um ainda-não. É algo assim como uma gravidez. Na dinâmica sempre libertadora de um constante a-caminho, toda a dor é dor de parto. É por isso que a Epístola aos Hebreus, no Novo Testamento, lê a história de Abraão sob o signo do escatológico. Do mesmo modo aparecem as histórias dos mais antigos patriarcas da humanidade – cujas sagas são narradas no Gênesis –, dos patriarcas de Israel, de Moisés, dos líderes carismáticos dos primórdios (os “juízes”), de Davi e dos profetas. (Hb 11)

A fé requer do homem uma constante vigilância escatológica. Nessa dinâmica escatológica, o homem sempre de novo é posto à prova. Ele pode se ganhar ou se perder. Mas ele só se ganha se ele se perde. Caso ele busque se auto assegurar naquilo que é possibilidade sua, ele se perde. Caso ele se perca disso e se ancore no que o transcende, ele se ganha. Em virtude desta dinâmica escatológica, a fé precisa sempre de novo se expor à possibilidade da não-fé. Uma fé que não é assumida nesta exposição, torna-se mera comodidade. A possibilidade da não-fé não é representada pela dúvida e sim pela infidelidade. No horizonte da fé, a dúvida não é um mero ato de consciência que torna problemática uma opinião, uma convicção. A dúvida é a divisão da alma, é a duplicidade, que denuncia a perda da simplicidade do coração, que, por sua vez, remonta à infidelidade do amor e à incapacidade da espera e da esperança, que se ancoram no radical outro (é indício de impaciência, de desesperança ou de desespero).

A fé é um chamado de ser e para ser, caminhando do conhecido para o desconhecido do mistério. Por isso, ela é carregada de “temor e tremor” (como bem viu Kierkegaard, ou melhor, como bem evidenciou, na forma de uma lírica dialética, Johannes de Silentio). (KIERKEGAARD, 1995, p. 181-297) É uma experiência análoga à confiança, pela qual um ser humano se confia e se entrega a outro humano, num relacionamento de tu a tu, a partir da dádiva de um encontro (tomamos esta palavra com o peso que lhe foi dado por Martin Buber). A fé é uma paixão – algo como um enamoramento (cf. toda a linguagem da mística sponsal na história das religiões abraâmicas). Mas, como toda a paixão, e todo o enamoramento, não é cega, é visionária. Não vê de menos. Vê demais. O saber da fé, a sua vidência, é a iluminação

imediate, que é dada com a própria fé e na própria fé. Por isso, o saber da fé é hermético. Ele se abre desde dentro da própria fé. Aqui todo o saber é sabor de experiência feita. Aqui todo o conhecimento é co-nascimento, melhor, re-nascimento.

Crer é algo assim como o centro de um encontro no in-stante do enamoramento [...]. Em nosso sentido, enamoramento designa aquela realidade que se “constitui” no encontro das pessoas como sua origem, como seu centro: formulamo-lo com as palavras, já muito desgastadas: relação-eu-tu.

Experimentamos por assim dizer um crescimento de ser, e esse novo ser “é” o saber a partir de dentro. “Sabemos” porque “somos”. É nesse sentido que a Sagrada Escritura fala de um “conhecer” no amor esponsal. “Crer” é portanto a evidência originária do ser, é a profundidade originária, a partir donde outros “saberes” haurem suas “evidências”. Nesse sentido, a base originária de toda ciência é “crer”.

(...) A admiração de São Francisco diante do ser, é, portanto, um conhecimento da criança (*Kind*), mas não mais da criança ingênua que não questiona, mas a admiração é o ser-si-mesmo originário como “crer”: é a figura da evidência originária como Ser-aí.

Nesse sentido, essa admiração se encontra além de todo questionar e duvidar: a admiração é a vida originária da criança divina. (HARADA, 2003, p. 138-139)

241

A fé é algo assim como o ocular, a ótica, do encontro. O encontro é abalador. Ele retira do familiar e envia para o desconhecido. Mas é a afeição, dádiva do encontro, que carrega e sustenta o homem no embalo de seu salto, que lhe permite não temer o desconhecido. É que, para o homem que busca segurança no já conhecido, o desconhecido não é somente o ainda não conhecido, é o que se lhe mostra como perturbador. Ser um crente é saltar no abismo do desconhecido, é caminhar esperando contra toda esperança... Mas este salto não é cego... Não é um salto no escuro, como se diz muitas vezes. Pelo contrário, é o salto de uma iluminação. O crente caminha com a evidência da afeição, do amor, que surge como dádiva do encontro com o Tu absoluto (o Radical-Outro, o Não-Outro). Na fala do Deus de Abraão, que se tornou o Deus dos hebreus e o Deus dos cristãos, vibra um envio de ser abissal, um comando inaugural, originário e originante de história. É uma fala que desperta a esperança de um porvir, em que a Terra se torna terra acolhedora e fértil, lugar de vida plena e de criação fecunda. É uma fala que nos torna, sempre de novo, pre-cursos, preparadores para os porvindouros, para a descendência. A espera do inesperado se torna em esperança e essa se torna, no presente, princípio fecundo, fonte de criatividade. Essa esperança leva a assumir, sempre de novo, no presente, o passado mais arcaico. Faz desvendar nesse passado o vigor criativo da criação – e toda criação, enquanto criação, é “*de nihilo*” (desde o Nada).

Deus não cria apenas a partir do nada, no sentido de criar sem recorrer a qualquer matéria. Deus cria a partir do nada de si (do retraimento de seu mistério). E, no entanto, Deus, o radical-outro, que é não-outro (segundo o sentido do Cusano, acima exposto), não recusa, antes acolhe e promove, uma integração com o ser do ente, com o que para nós aparece como real e realidade, a saber, o mundo. À luz da fé primordial, o chamado da fé é um apelo de ser e para ser. Por isso, é no mistério do Ser, que abre o mistério da existência, que vige e vigora o vigor da fé. O envio da fé é um encaminhamento de ser e para ser. Na experiência da fé se dá a sonância e a ressonância do mistério do Ser de um modo bem peculiar. Ser não é nada objetivo, nem subjetivo. Não é predicado de um objeto. Não é atividade de um sujeito. Ser, aqui, não é o modo de ser (essência), nem a efetividade ou atualidade (existência) do ente. Ser não é nenhuma algo que se constata nem é nada que se deixa constatar naquilo que consta, que se apresenta e se apresenta aí, como ocorrência, como dado ante a mão. Ser, assim entendido, não se contrapõe ao devir, nem ao aparecer (aparência), nem ao pensar, nem ao dever. Tudo isso, o devir, o aparecer, o pensar, o dever, já estão sob a égide do Ser e em tudo isso está se dando (e se subtraindo) a vigência do mistério do Ser. Ser, assim entendido, não se contrapõe a não-mais-ser e a não-ainda-ser. (cf. HEIDEGGER, 2001, p. 161) Tanto o não-mais-ser como o ainda-não-ser pertencem ao vigor de ser. Ser vige tanto na realidade, quanto na necessidade, quanto na possibilidade (modalidades). Vige tanto na diferença, quanto na identidade, tanto na multiplicidade quanto na unidade. Ser vige tanto na presença como na ausência. Aliás, escuta melhor o apelo abissal do Ser e a ele melhor responde e corresponde quem consegue perceber a ausência como vigor ainda mais entranhado de ser ser.

Se for assim, então outro seria o sentido da “falta de Deus e do divino” na história dos homens. Essa falta tem o caráter de ausência. O relacionamento entre o homem e o Deus e o divino se dá entre a vigência da presença e a vigência da ausência, entre a proximidade e a distância, entre o abrir-se e o clarear-se e o cerrar-se e adensar-se da clareira do Ser. A vigência do Ser se dá tanto como a patência da presença, quanto como a latência da ausência. Heidegger observou que a experiência do divino, tanto para os hebreus quanto para os gregos, se desdobrou sob a vigência da ausência (latência):

O erro (sic)² de Deus e do Divino é ausência. Mas ausência não é um nada. Ausência é precisamente a vigência apropriadora da plenitude velada do ter-sido e assim do que, reunido no modo do ter-sido, vige e é. Ausência é a vigência do divino para os gregos, para os judeus profetas, para a pregação de Jesus. Esse não-mais é, em si, um ainda-não do advento velado de seu vigor inesgotável. Um vez que ser nunca é apenas o real dado, vigília do ser não pode, de forma alguma, equiparar-se à função de um vigia, que protege tesouros conservados num imóvel contra possíveis assaltantes. A vigília do ser

² “Fehl”. Preferimos traduzir por “falta”.

não está siderada pelo simplesmente dado. No simplesmente dado, quando tomado em si mesmo, nunca se encontra um anúncio do ser. A vigília é uma vigilância, um zelo pelo destino de ser, já sempre resguardado e adiantado, já tendo sido e sendo porvir. É vigilância a partir de um pensamento cuidadoso que sempre se renova, que presta atenção ao aceno em que ser se acena. (HEIDEGGER, 2001, p. 162)

Na vigilância escatológica da fé caminharam os profetas de Israel (do norte e do sul). Os profetas são os sentinelas do porvir. São os guardiães que, na noite do mundo, vivem a vigília do ser, o zelo pelo destino espiritual da Terra. São os prenunciadores do novo *éon*, os precursores da *parusia* do Deus vindouro.

1.3 A FÉ DE JESUS CRISTO NA FÉ DE SÃO FRANCISCO: SEU ABISMO E SUA POBREZA DE ESPÍRITO.

João Batista apareceu no deserto da Judeia testemunhando toda a tensão dessa vigilância escatológica da fé. Nesta mesma atmosfera de espera e de vigilância escatológica foi que apareceu Jesus de Nazaré, o Cristo, com sua pregação do Reino de Deus. O testemunho de Jesus de Nazaré inaugura um novo testamento da fé. Na fé que chamamos de “cristã”, Jesus, o Cristo, é o anunciador (*hermeneús*) do Reino de Deus, a quem ele chama de Pai (*Abba*). Esse “Reino”, porém, ele inaugura e consuma em si mesmo, na sua própria vida e morte, como o Crucificado. Assim, ele se mostrou como a testemunha por excelência do Reino. Ele se evidenciou para os seus discípulos como o “autor (*archegòn*) e consumidor (*teleiotèn*) da fé (*tes písteos*)”. (Hb 12, 2)

A consumação da fé se deu na sua morte de cruz: no máximo da dor e do amor, ele grita: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mc 15, 34). Eis que ele se aniquila participando, como inocente, da negatividade destruidora do mal, que traz consigo a mais dura desolação. Ele desce até ao abismo infernal. E, na plena afeição obediente de um Filho de Deus, diz: “Tudo está consumado. E inclinando a cabeça, entregou o espírito”. (Jo 19, 30) A sua dor de amor foi o recolhimento (*Lógos*) mais profundo nas profundezas abissais da mortalidade e da errância humana. Em seu grito recolheu-se todo o clamor que o humano ergue “*de profundis...*” a Deus, a quem Jesus chamou de Pai... Mas sua entrega foi a consumação da fé, feita oferta de um amor absolutamente gratuito – sem por quê. Essa fé consumada é que faz raiar a aurora do domingo da Páscoa, da ressurreição, acendendo o fogo da jovialidade do espírito na terra dos homens, definitivamente.

A revelação da fé de Cristo, numa tradução hermenêutica do Prólogo de São João, vertida por Emmanuel Carneiro Leão, soa assim:

No princípio era a Linguagem e a Linguagem estava no Mistério e a Linguagem era Mistério. Toda palavra veio a ser língua por ela e sem

ela nenhuma língua se fez língua. O Sim estava nela e o Sim era a língua dos homens. O Sim resplandece no não e nenhum não nega sem o Sim. A jovialidade enviada pelo Mistério fala do Sim de sorte que nela os homens creem no Sim. A jovialidade não é o Sim mas vem na revelação do Sim, como a língua em que os homens se entendem. A Linguagem estava no mundo, nela o mundo chegou a si mesmo mas nela o mundo não se reconheceu. Adveio na língua dos homens e os homens não a entenderam mas aos que a entenderam, deu o vigor do Mistério, deixando falarem as palavras do Sim. E assim a Linguagem se fez língua e atendeu entre as palavras, cheia da jovialidade, da verdade e da revelação do Mistério. (LEÃO, 2008, p. 207)

Na fé de Jesus Cristo – fé consumada na oferenda da cruz – há como que uma niilidade toda própria, que São Francisco de Assis chamava de “*Domina Paupertas*”, “*Madonna Povertà*” (Senhora Pobreza). Trata-se da pobreza de espírito substanciada na humildade e na caridade do Cristo que “aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo por solidarismo com os homens. E, apresentando-se como simples homem, humilhou-se, feito obediente até a morte, até a morte da cruz”. (Fl 2, 7s) “*Kénosis*”, “*exinanitio*” – esvaziamento, despojamento: assim soa a niilidade vigente no mistério de Cristo. O crístico do mistério de Cristo é caracterizado pela identidade dinâmica de Deus e homem (“encarnação”). A arte gótica medieval captou o vigor e a ternura desse mistério nos seus crucificados, nas figuras de Maria com a criança divina-humana, e nas suas “*pietà*”. O absoluto, por e para ser absoluto, não exclui o criatural em sua finitude, em sua vulnerabilidade, em sua fragilidade. O espírito, por e para ser pura positividade, cordialidade, jovialidade de viver, não exclui a matéria, não exclui a carne, assume sobre si e para si o mal, o mistério da iniquidade, a culpa humana até seus grotões mais profundos. Eis, então, que o “Senhor” se torna o “Servo” (servo do servo!), o “Glorioso” mostra sua glória, justamente, como o “Crucificado”, homem das dores, sem beleza, menos que um homem, um verme, alguém consumido pelo seu amor ardente pelos homens; como a “criança” divina-humana, em sua fraqueza, inocência e graciosidade; como o pão eucarístico. “Ó humildade sublime! Ó sublimidade humilde!”, exclama São Francisco na admiração da fé na sua “Carta a toda a Ordem”. (SÃO FRANCISCO DE ASSIS, 2020, p. 101) A divina sublimidade, por assim dizer, se encolheu para dentro do humano, demasiado humano. A transcendência divina se ofereceu na inaparência da transcendência da transcendência, a nobreza divina assumir a vileza da condição humana, terra a terra. “*Nudus Christus in nudo ligno*” (Cristo nu no madeiro nu). Deus se abisma no homem e, ao mesmo tempo, o homem se eleva em Deus. Nisso, São Francisco de Assis via a figura cheia de ternura e vigor da “Senhora Pobreza” (*Madonna Povertà*, *Domina Paupertas*). Na “Introdução dos tradutores” (entre os quais contava também o frei Hermógenes Harada) ao opúsculo “*Sacrum commercium*”, nas “Fontes Franciscanas”, lemos:

A senhora Pobreza é o modo de ser, inaugurado, vivido e consumado na Terra, trazido do Céu por Jesus Cristo, do abismo do Mistério do

Amor, chamado Santíssima Trindade. É a revelação do mais íntimo recolhimento do Deus de Jesus Cristo, Deus que nos amou primeiro; é ternura e vigor do Deus que se tornou um de nós, viveu humilde e pobre, morreu crucificado e deu-se a nós até sua última gota de sangue, para nos testemunhar quão intensa, profunda e misericordiosa é a paixão do seu amor.

Em assumindo, como manifestação da sua benevolência, a nossa carne mortal, em sustentando todas as vicissitudes da nossa finitude, suas necessidades, suas negatividades, Jesus Cristo, Crucificado, pobre e humilde, ensinou-nos que a essência, a mais íntima da sua divindade, não se revela naquelas categorias “meta-físicas”, enumeradas pela filosofia como, por exemplo, onipotência, onisciência, infinitude absoluta, mas, antes, na imensidão, profundidade abissal e disponibilidade livre do Amor-Misericórdia. Amor misericordioso, revelado na Boa-Nova do Evangelho como generosidade silenciosa do pudor do Mistério, do Encontro de Amor, que em se dando sem medidas, humilde e discretamente, com a finura da delicadeza e da sensibilidade do “Amor Feminino”, não se faz senhor, mas servo, ao entregar-se totalmente, dando toda a sua riqueza de graça, faz-se pobre a modo de mendigo, mendigando a nossa livre benevolência para com Ele.

Esse Amor-Misericórdia, revelado em pessoa no modo de ser de Jesus Cristo, pobre e humilde, é o pano de fundo da paisagem rochosa da espiritualidade franciscana. Ela é benigna, silenciosa e imensa, como o Céu e a Terra; ela abraça cuidadosa e benignamente a caminhada da passagem íngreme e estreita, cheia de perigos e aventuras, do Encontro de Amor da nossa finitude mortal com o Amor que nos amou primeiro, Amor Infinito que se faz finito, recolhido, ocultando-se na gruta da senhora Pobreza, como o Natal de um Novo Céu e Nova Terra. (ANÔNIMO, 2020, p. 875-876)

245

O “*nous*” (pensamento) de Cristo – melhor, sua “*sophía*” (sabedoria) – se esconde no mistério deste esvaziamento, deste rebaixamento, da humildade e da caridade da cruz – mistério que para São Francisco emergiu na imagem da “Senhora Pobreza”. Essa “*sophía*” é aquilo a que Paulo se referia quando dizia: “os judeus pedem sinais (*semeia aitousin*), e os gregos procuram a sabedoria (*sophían zetousin*), enquanto nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gregos, mas poder e sabedoria de Deus para os chamados, quer judeus, quer gregos”. (1 Cor. 1, 22-24) Paulo alude à vigência da niilidade no evento da principiação e consumação da fé no evento da cruz de Jesus Cristo com as palavras: “o que não é nada (*tà mè ónta*), Deus escolheu para destruir o que é (*tà ónta*)”. (1 Cor. 1, 28) O vigor ontológico da mensagem do evento Cristo Crucificado se esconde na dinâmica *me-ontológica* da sua encarnação, e de sua consumação na sua paixão e morte de cruz. Nela se doa uma “*sophían en mysterío*” (sabedoria misteriosa), “transcendente”, “hermética”, “abissal”. Trata-se de uma sabedoria pneumática: “a nós, porém, Deus

revelou pelo Espírito. Pois o Espírito esquadrinha tudo, até as profundezas de Deus". (1 Cor. 2, 7.10)

São Francisco quis que o Evangelho fosse sua forma de vida. Com outras palavras: que fosse o vigor estruturante de sua vida, a vida de sua vida. Quis que o seguimento, o discipulado do, a conformidade e a co-nascividade ("imitação") com o mistério do Cristo Crucificado, o Deus menor (o máximo que se fez mínimo), fosse o princípio estruturante de seu ser, de seu viver. Quis ser pequeno, humilde, pobre, no amor ardente por tudo e por todos, como Jesus Cristo, o Deus menor. Entendeu que a identidade do cristão não residia em nenhum poder, mas no não-poder e na ternura da caridade humilde, que não exclui nada nem ninguém – caridade católica, isto é, universal, uma identidade aberta a todas as diferenças e diferenciações. Harada via na paixão de São Francisco pela "Senhora Pobreza", um niilismo *sui generis*:

O nihilismo de Francisco, porém, nada tem a ver com o nihilismo em sentido usual, justo por ser ainda mais radical: sim, poderíamos dizer que o nihilismo de Francisco é ainda mais realista, mais objetivo, mais transparente e desprovido de ilusões: ele não lamenta, não vê as coisas mais escuras, nem sequer chega à ideia de ser pessimista, pois isso tudo é ainda um sintoma de que o nada não é levado a sério, de que o nada é considerado ainda um valor, mesmo que seja um valor negativo: Se o nada é nada, então naturalmente as coisas estão "ruins" para nós.

Mas o característico em Francisco é que nele esse tomar ciência do nada não é um conhecimento no sentido usual. É precisamente e até um tomar ciência no sentido de: ele é nada. Nesse sentido, Francisco é um dos maiores metafísicos do mundo. Nele não há: primeiro eu, depois o objeto e depois conhecimento. Ele é sempre e a cada vez o meio, e só depois "conhece" o objeto. Mas nesse ser-meio, Francisco é sempre radicalmente nada. Ele não tem substância, nenhum peso, nenhum fundamento, nenhuma tradição, nenhum mérito, constantemente, a cada in-stante é vazia e abertamente nada. Esse ser-nada é o mais radical tomar ciência e acolher do ser-criatura: um tomar ciência e acolhimento que nada têm a ver com o nosso querer ou conhecer: as coisas são assim, algo diverso me é simplesmente impossível: nada a não ser o próprio ser-criatura.

Menor, menos, mais baixo que esse nada nada há. Ser mais nada do que esse nada é simplesmente impossível. Isso significa imediatamente: *Minoritas!*. (HARADA, 2014, p. 132)

A niilidade de Francisco de Assis é uma niilidade agradecida, serena, jucunda, jovial. É uma niilidade que, qual abertura da liberdade plena concedida pela pobreza de espírito, deixa-ser tudo no seu vigor de ser mais próprio (*Ereignis!*). Nela, ôntico e ontológico coincidem. Aqui, ser vige, cada vez, como gênese do que está sendo, desde o nada, no nada. Ser é a nascividade se dando desde o nada. O ser-nada do homem acontece, então, como o "aí" (*Da*) do Ser (*Seyn*). A existência humana aparece como a "aberta do Ser". Ser vige, no nada, desde o nada, "como dinâmica nasciva

cordial do surgir, congregar e consumir". (HARADA, 2004, p. 90) Ser vige como a positividade cordial, nascida da Vida. Ser vige como vida que vem à fala ora como o inexorável paredão maciço, ao mesmo tempo estranho, oculto, misterioso fundo, ora como terna, jovial e generosa simplicidade na imensidão, ora como insondável profundidade abissal da facticidade. (HARADA, 2004, p. 91) A niilidade de São Francisco é uma niilidade agradecida com a graça do Ser, da Vida. O Evangelho, como "forma de vida", como "regra" (o que rege, põe de pé, orienta, direciona), é o sentido de Ser que surge desta experiência abissal.

2 À GUIA DE CONCLUSÃO: O ABISMO INVOCA O ABISMO – NA NIILIDADE DE HOJE UMA NOVA VIRADA PARA O DIVINO NAS EXPERIÊNCIAS ONTOLÓGICAS DO PENSAR E DO CRER?

A presença do Deus e do divino não contradiz a ausência, antes, é algo assim como a vigência de uma ausência, uma latência, o velamento originário do mistério. A parusia de Deus brilha na luz noturna do Nada do mistério. Para nós, que vivemos sob o signo da "des-divinação", (HEIDEGGER, 2002, p. 98) isso é decisivo.

Bernard Welte colheu no niilismo de nosso tempo uma virada para uma nova experiência do Divino. Vislumbrou o "olho divino" dando-se sob a forma desconcertante do "Nada", em que se nos abre a dimensão do divino. Teria sido a partir daí que o poeta T. S. Eliot, autor de "Four Quartets", teria dito: "I said to my soul, be still, and let the dark come upon you. Wich shall be the darkness of God" ? (apud WELTE, 1990, p. 47) É também desde aí que o poeta Paul Celan. (apud WELTE, 1990, p. 142) teria escrito o poema: "Mandorla" (auréola)? Esse poema soa assim:

247

In der Mandel – was steht in der Mandel?
Das Nichts.
Es steht das Nichts in der Mandel.
Da steht es und steht.

Im Nichts – wer steht da? Der König.
Da steht der König, der König.
Da steht und steht.

Judenlocke, wirst nicht grau.

Und dein Aug – wohin steht dein Auge?
Dein Aug steht der Mandel entgegen.
Deim Aug, dem Nichts stehts entgegen.
Es steht zum König.
So steht es und Steht.

Menschenlocke, wirst nicht grau.

Leere Mandel, königsblau.

Tentemos uma tradução:

Na auréola – o que está na auréola?

O nada.

O nada está na auréola.

Está aí ele e está.

No nada – quem está aí? O Rei.

Aí está o Rei, o Rei.

Aí está ele e está.

Cachos dos cabelos do judeu, não se encanece.

E teu olho – para onde se volta teu olho?

O teu olho está em face à auréola.

O teu olho, está em face ao nada.

Ele está voltado para o Rei.

Assim está ele e está.

Cachos dos cabelos do homem, não se encanece.

Vazia auréola, azul real.

Para onde, afinal, está voltado o nosso olho? Para a auréola, o brilho do sagrado? Conseguimos, afinal, perceber o brilho do sagrado, resplandecendo na noite do mundo? Está nosso olho voltado para o nada? E, no nada, percebemos o estar do Rei? Estamos face a face com Ele como a um Tu? Nos tornamos pobres o bastante para fincar pé nessa relação originária? Pobres o bastante para sermos ricos com o seu dom, para com sua auto-doação?

Talvez esta reflexão seja algo assim como uma senda perdida. Acabamos no intransitado. Mas, deixemos, por fim, uma palavra que pode servir-nos de aceno para um futuro abrir-caminho no denso cerrado da existência, quer na modalidade do pensamento que se faz filosofia, quer na modalidade da fé que se faz entrega de si ao “Amor não amado”. (S. Francisco de Assis)

Esse aceno concerne ao “pensamento do Ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 205-213). Ele foi anotado por frei Hermógenes Harada, ao presentear o autor que aqui escreve com o seu livro – “Em comentando I Fioretti”. (HARADA, 2003) Para nós, este aceno pode aludir à proximidade entre o pensar (enquanto outro) e a fé – como que deixando-nos pressentir algo daquela sim-patia e sin-tonia que há entre um e outro, na sua oposição mesma, relacionamento que, no entendimento de Harada, deixa-se nomear na expressão do salmo 41/42: “*abyssus abyssum invocat*” (um abismo invoca outro abismo):

Nimm die letzte Glut der Segnung erst vom dunklen Herd des Seyns,
dass sie zünde die Entgegnung: Gottschaft – Menschentum in Eins.
Wirf die Not der kühnen Lichtung zwischen Welt und Erde als

Gesang aller Dinge zur Errichtung frohen Danks an Fug und Rang.
Birg ins Wort die stille Kund eines Sprunges über Gross und Klein,
und verlier's die leeren Funde jähren Scheins im Gang zum Seyn.

Toma o último ardor da bênção só da escura lareira do Ser, que ele acenda a contraposição: deidade – humanidade no Um. Lança a precisão da audaz aberta entre mundo e terra como loa de todas as coisas para a ereção de alegre gratidão no apropriado e na dignidade. Alberga na palavra o silencioso anúncio de um salto por cima de grande e pequeno, e perde os achados vazios do súbito aparecer e brilhar na caminhada para o Ser. (tradução nossa. HEIDEGGER, 1997, p. 4)

REFERÊNCIAS

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ANÔNIMO. *Sacrum Commercium*. In: Fassini, Dorvalino e Oliveira, Aloísio de. *Fontes Franciscanas* (p. 871-906). Santo André-SP: O Mensageiro de Santo Antônio, 2020.
- AUGUSTINUS. *Confessiones / Bekenntnisse*. München: Kösel, 1960.
- BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2009.
- HARADA, H. Da pobreza. In: *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis: Vozes, 1977, p.31-42.
- _____. *Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas*. Bragança Paulista / Curitiba: Edusf / Faculdade São Boaventura, 2003.
- _____. “Heinrich Rombach, memória e gratidão”. Em: *Scintilla - Revista de Filosofia e Mística Medieval*, 2004. n. 2, 67-96.
- _____. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / Edusf/ IFAN / Faculdade de Filosofia São Boaventura, 2009.
- _____. A ideia do franciscanismo. In: *Scintilla - Revista de Filosofia e Mística Medieval*, 2004, n. 2, 107-150.
- HEIDEGGER, M. “Uma palavra de agradecimento”. In: *Revista de Cultura Vozes*, 1977, p. 49-51.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. *Feldweg-Gespräche (GA 77)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Besinnung (GA 66)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. “Posfácio (A coisa)”. In: M. HEIDEGGER, *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001, p.161-164.
- _____. *Seminários de Zollikon*. São Paulo / Petrópolis: EDUC / Vozes, 2001.
- _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Zum Ereignis-Denken (GA 73.1)*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2013.
- KIERKEGAARD, Sören. “Timore e Tremore”. In: S. KIERKEGAARD, *Opere* (pp. 181-297). Casale Monferrato: Piemme, 1995.

LEÃO, Emmanuel Carneiro (1990). "Introdução." Em: S. Agostinho. *A cidade de Deus (Contra os pagãos) Parte I* (pp. 17-21). Petrópolis: Vozes.

_____. *Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008.

MERTON, T. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2002.

RICOEUR, P. &. *L'unico e il singolare*. Sotto il Monte: Servitium Editrice, 2000.

ROMBACH, H. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. Band II. Freiburg / München: Karl Alber, 1966.

_____. *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg: Herder, 1977.

_____. *Strukturontologie: eine phänomenologie der Freiheit*. Freiburg / München: Karl Alber, 1988.

_____. "A fé em Deus e o pensar científico". Em: Scintilla - Revista de Filosofia e Mística Medieval, 2004, n.2, p. 145-163.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS (2020). "Escritos (Cartas)". Em D. F. Fassini, Fontes Franciscanas (pp. 25-161). Santo André-SP: O mensageiro de Santo Antônio.

SILESIUS, A. *Il peregrino cherubico*. Milano: Paoline, 1989.

WELTE, B. *La luce del nulla: sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*. Brescia: Queriniana, 1990.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 08 de fevereiro de 2021

RESENHA



250

FINK, E. *Presentificação e imagem*. Contribuições à fenomenologia da irrealidade. Trad. Anna Luíza Coli. Londrina: Edel, 2019, 118p.

Prof. Dr. Marcus Sacríni
Universidade de São Paulo - USP¹

Fantasiar situações inverossímeis, rememorar episódios longínquos, ter expectativas são experiências corriqueiras e que desde a Antiguidade têm sido tematizadas por filósofos interessados em formular uma concepção global acerca das capacidades subjetivas. Na contemporaneidade, experiências desse tipo receberam amplo destaque na tradição fenomenológica, fundada por Edmund Husserl. Em termos gerais, almeja-se, em tal tradição, descrever as estruturas da subjetividade e clarificar seu papel na constituição de todo sentido de ser. A obra aqui em vista, *Presentificação e imagem*, publicada por Fink em 1930 e que finalmente poderá ser lida em bom português devido ao notável trabalho de Anna Luíza Coli, toma parte

¹ E-mail: sacrinini@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5913-0799>

diretamente no desenvolvimento dessa tradição. Fink preparara esse texto inicialmente como tese de doutorado, orientada pelo próprio Husserl e defendida em 1929. Desde um ano antes, Fink já trabalhava como assistente de Husserl, cargo a que se dedicou até a morte do mestre, em 1938. É claro, assim, que a obra husserliana fornece o principal quadro teórico formador do pensamento do jovem Fink. Nós nos enganaríamos, no entanto, se julgássemos que *Presentificação e imagem* se limita a comentar a conceitualidade já estabelecida por Husserl, tal como propõem os estudantes que diligentemente se dedicam à história da filosofia. Está ali registrado um esforço intelectual vultoso, que não só assume as categorias fenomenológicas propostas por Husserl, mas as problematiza à luz dos temas discutidos. “Nossa análise singular se inscreve no espaço da investigação fenomenológica inaugurada pelas obras fundamentais de Edmund Husserl”², admite Fink de bom grado no § 1 do texto. Todavia, seu opúsculo não é uma exposição do pensamento husserliano, a qual encontraria em tais obras fundamentais mencionadas o tribunal último para resolver os problemas enfrentados. Fink vai fazer valer o “retorno às próprias coisas” preconizado por Husserl na introdução de *Investigações lógicas*³ e propor uma investigação autônoma que não deixará de avançar em relação a posições de Husserl em pontos nevrálgicos da doutrina fenomenológica. Gostaríamos de chamar a atenção dos leitores ao menos para alguns desses pontos discutidos como que nas entrelinhas de *Presentificação e imagem*.

251

Voltemo-nos, de início, para a noção de presentificação (*Vergegenwärtigung*), que tem destaque já no título da obra de Fink. Por meio dessa noção, Husserl aproxima diversos atos de consciência que partilham ao menos de uma característica, a ausência (ou mesmo inexistência, em alguns casos) do polo objetual visado. Na memória, na fantasia, na expectativa, dirigimo-nos para polos objetuais que não se doam atualmente, mas que são *tornados presentes* pelas sínteses constitutivas desses respectivos atos. Assim, as presentificações se distinguem essencialmente dos atos de *presentação* (*Gegenwärtigung*), nos quais os objetos não são apenas visados, mas doados atualmente. A percepção sensível é, nesse caso, o exemplo privilegiado; nela os objetos são postos como efetivamente existentes. Vale notar que *presentação* e *presentificação* são *atos intuitivos*, isto é, que apreendem a manifestação dos aspectos *próprios* dos objetos (e não meramente os visam de forma *vazia*, por meio de significações linguísticas, o que demarca os atos significativos). Contudo, além da intuitividade, a *presentação* se caracteriza pela *originariedade*, quer dizer, pela *doação efetiva* dos seus objetos. Já na *presentificação*, conquanto visemos os objetos por meio de seus aspectos intuíveis, esses últimos não se doam “em pessoa”; os atos *presentificantes* se caracterizam, assim, pela *reprodutividade*⁴.

² FINK, E. *Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*. Londrina: Eduel, 2019, § 1, p.25-6.

³ Cf. HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen II/1*. Hua XIX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, introd. § 2. Fink emprega a expressão em pauta no final do § 1 de seu texto.

⁴ “Presentificação é o contrário do ato originariamente doador, nenhuma representação pode ‘brotar’ dele. Isto é, a fantasia não é uma consciência que possa pôr, como dada ela própria, uma qualquer objetividade ou

Que a presentificação seja reprodutiva, no sentido acima, não significa que seja indireta. Presentificar não se confunde, destarte, com a apreensão de algum objeto intermediário que tornaria possível o acesso às objetividade ausentes ou inexistentes visadas. Em uma palavra, presentificar não é *representar*, isto é, direcionar-se para um objeto “substituto” e só então, com a mediação desse último, alcançar intencionalmente o objeto visado. Cabe, então, discriminar entre as presentificações e as *imagens*, as quais envolvem uma forma de consciência estratificada, baseada em uma doação presentadora de um *suporte* que evoca o figurado *ausente*. Distinguimos, desde então, o segundo termo a compor o título da obra de Fink. Presentificar não é perceber imagens internas que fariam o papel de simulacros dos objetos ausentes ou inexistentes em pauta; por sua vez, ter consciência de imagens não é uma pura presentificação, um ato da imaginação, por assim dizer, mas uma síntese baseada na percepção de algo que atua como suporte para uma figuração.

Husserl se esforça por deslindar presentificação e consciência de imagem em uma longa seção⁵ do famoso curso ministrado em 1904-5, “Partes fundamentais da fenomenologia e teoria do conhecimento” e, mais à frente no mesmo curso, buscou clarificar a temporalidade imanente da consciência⁶, a qual oferece o ponto de vista decisivo para delimitar presentificação e imagem, uma estratégia que será radicalizada por Fink. Acompanhemos mais de perto esse movimento. Husserl acentua que a nossa experiência do tempo é, antes de tudo, *percebida* e não, por exemplo, imaginada⁷. O estar consciente se articula em torno do momento *impressional* do agora, isto é, do momento em que *sentimos como presente aquilo que é vivenciado*. A consciência impressional presente, por sua vez, não é uma espécie de átomo em que se atestam presenças pontuais, mas ela se estende em um contínuo de modificações retencionais e protencionais que constituem a própria duração da experiência. Cada agora impressional não desaparece à medida que novas impressões se impõem vivencialmente; os momentos vividos se modificam em retenções que ainda tomam parte na consciência presente, porém esvaziadas da intuitividade característica de quando exerciam a função de impressão. Nessa sequência ininterrupta de modificações (impressões retidas à medida que novas impressões, há pouco somente protendidas, cumprem o papel de agora) constitui-se

um traço essencial e possível numa objetividade” (HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens* (1893-1917). Hua X. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, § 19, p.45).

⁵ A seção desse curso especificamente voltada aos atos presentificantes e imagéticos é conhecida como *Fantasia e consciência de imagem*. Esse texto foi traduzido para o português por Marcella Marino M. Silva, como dissertação de mestrado defendida no departamento de Filosofia da USP em 2012, e está disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-06112012-104628/publico/2012_MarcellaMarinoMedeirosSilva.pdf

⁶ Essa seção voltada à análise da temporalidade serviu de base para a obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, publicadas originalmente em 1928, e que aqui citamos conforme a referência da coleção Husserliana (cf. nota 3).

⁷ “Consideremos o sentir como a consciência originária do tempo; nela se constitui a unidade imanente cor ou som, a unidade imanente desejo, prazer, etc.” (HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens* (1893-1917), *op. cit.*, ap.III, p.107).

a duração vivencial. Há uma síntese entre o que é *sentido* impressionalmente e, por um lado, o que deixa de ser sentido mas passa a ser retido e, por outro, o que ainda será sentido mas já é protendido como continuidade harmônica do experienciar⁸.

Notemos que nessa descrição, Husserl não está falando dos objetos que se doam conforme sua temporalidade objetual, e sim das próprias *vivências* enquanto configurações extensas do estar consciente. Essa forma geral da temporalização das vivências deve também clarificar a estrutura da presentificação. Afinal, comenta Husserl, “também as presentificações de todo tipo, como escoamento das vivências da formação universal constituinte do tempo, constituem um objeto imanente: ‘um processo de presentificação duradouro que se escoia de tal e tal maneira’”⁹. Cabe, entretanto, investigar quais as particularidades dos atos presentificantes na temporalidade imanente. Como toda vivência constituída no fluxo incessante de modificações temporalizantes, a presentificação também é sentida, também é vivenciada como impressão. Já vimos, a impressão é a consciência imanente de algo que se dá como presente; ela é consciência última, no sentido de que não é consciente em nenhuma outra consciência. Assim, um ato presentificante é vivido de forma *originária* no agora impressional da consciência¹⁰. Todavia, as presentificações possuem a característica de *reproduzir uma impressão*, a qual pode, por exemplo, já ter sido vivida e aparecer, então, como recobrando parte do fluxo impressional originário (quando então vivenciamos uma rememoração) ou pode ser meramente ficcional (quando então vivenciamos uma fantasia). Nos atos de apresentação, aos momentos impressionais correspondem as aparições objetuais presentes, que se doam de modo simultâneo à duração da vivência. Por sua vez, no caso das presentificações, os polos objetuais se doam por meio de uma estratificação intencional; o objeto passado ou fantasiado, por exemplo, aparecem *como se* os estivessemos percebendo agora, mas, na verdade, não há percepção e sim *reprodução* de uma visada apreensiva impressional que *simula* a doação perceptiva. É assim que o polo objetual aparece como rememorado, fantasiado, esperado: a sua doação não é simultânea à impressão originária atual, mas à impressão *reproduzida* no momento atual, em um ato que então *torna presente* uma manifestação de um objeto de fato ausente.

A cada impressão corresponde uma manifestação objetual, e também é assim no caso das impressões reproduzidas. Contudo, o aparecer objetual reproduzido não se sintetiza com a sucessão dos momentos impressionais originários, como dito logo acima. As objetividades presentificadas não se impõem como uma presença sentida que se desdobra continuamente em atestações presentes, mas são estabilizadas conforme se mantenham mais ou menos claros os atos presentificantes. Husserl

⁸ Eis um comentário de Husserl acerca, particularmente, da modificação retencional dos momentos vívidos: “cada agora atual da consciência está sujeito à lei da modificação. Ele se altera em retenção de retenção, e isto constantemente. Resulta, assim, um constante contínuo de retenção, de tal modo que cada ponto posterior é retenção para cada ponto anterior” (*Id.*, § 11, p.29).

⁹ *Id.*, § 23, pp.51-2.

¹⁰ “Há, com certeza, tempo presentificado, mas este reenvia necessariamente ao originariamente dado, não fantasiado, mas sim presentado” (*Id.*, § 19, p.45).

aponta, então, para graus crescentes de separação entre as objetividades presentificadas e as doações objetuais presentadas. Esse ponto é deixado particularmente claro em *Experiência e juízo*, texto organizado por L. Landgrebe e publicado postumamente em 1939. Ali, no § 37, Husserl comenta que o objeto rememorado, conquanto suponha a reprodução de um foco impressional que recobre uma duração já vivida, não está em continuidade harmônica com o que se atesta atualmente¹¹. Por sua vez, no § 39, o autor trata do objeto fantasiado, o qual também pode aparecer com uma extensão temporal intrínseca. O tempo fantasiado, porém, já não tem nenhuma relação de continuidade com o tempo efetivamente sentido¹².

Esboçamos aqui em linhas muito gerais as considerações pelas quais Husserl demarca atos presentantes e presentificantes à luz de sua organização específica na temporalidade imanente¹³. Fink avança nessa estratégia, conforme anunciamos, mas de uma maneira que não deixará incólumes as análises husserlianas sobre a temporalidade. Vamos tentar recuperar ao menos parte do arco reflexivo elaborado por Fink, recorrendo a manuscritos disponibilizados postumamente, para então dimensionar o impacto conceitual de algumas teses formuladas em *Presentificação e imagem* em aparente continuidade com a doutrina husserliana. Publicadas respectivamente em 2006 e 2008, sob a organização cuidadosa de Ronald Bruzina, as obras *Phänomenologische Werkstatt I e II* tornam acessíveis centenas de notas escritas por Fink durante o período de preparação e publicação de *Presentificação e imagem*. Nessas notas, fica claro que Fink critica Husserl por descrever a temporalidade imanente sob o modelo da *percepção*, isto é, da apreensão de uma presença que é atestada e constituída sucessivamente¹⁴. Sob esse modelo, o momento da apresentação impressional é o único centro de temporalização, e as dimensões passada e futura se ordenam como modificações intencionais desse ponto-fonte em que a presença do

254

¹¹ Acerca desse ponto, Husserl dá o seguinte exemplo: “percebo uma mesa diante de mim e ao mesmo tempo me lembro intuitivamente de outra mesa, que estava, antes, neste lugar. Embora eu possa, por assim dizer, ‘colocar’ a mesa rememorada ao lado da mesa percebida, a primeira não está na unidade de uma duração efetiva ao lado da segunda, ela está, de certo modo separada dela” (HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939, § 37, p.184).

¹² Segundo Husserl, as fantasias “se ordenam como vivências tal qual todos os atos [...] – o que quer dizer que a consciência interna constitui conexões intencionais. Mas elas não têm conexão em sua relação objetual nem entre elas nem com as percepções. O centauro que eu fantasio agora e o hipopótamo que eu fantasiei antes, e, além disso, a mesa que eu percebo agora não têm nenhuma conexão um com o outro, isto é, não têm nenhuma posição temporal em relação ao outro” (*Id.*, § 39, pp.195-6).

¹³ Limitamo-nos a retomar parte da doutrina husserliana exposta em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, pois será principalmente a obra criticada por Fink. No entanto, Husserl desenvolveu outras abordagens acerca da temporalidade em *Manuscritos de Bernau* e *Manuscritos C*, as quais, ao menos em parte, enfrentam os problemas reconhecidos por Fink. Nós não avançaremos no detalhamento desses manuscritos aqui.

¹⁴ “A impressão imanente é um apresentar, tal como também o perceber é um apresentar; em um caso temos um apresentar imanente, no outro um apresentar transcendente ‘através’ de aparições” (HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, op. cit. § 43, p.91).

que quer que apareça é confirmada¹⁵. Desse modo, os halos ou horizontes temporais espontaneamente imbricados na impressão e responsáveis pelo caráter durativo da fenomenalização são concebidos como derivados da apreensão perceptiva fundante das modificações temporais. Fink nomeia essa concepção de “horizonte do ‘e assim por diante’, um ‘agregado’ (*Inbegriff*)”¹⁶. Em outras palavras, o horizonte é pensado como extensão indeterminada do mesmo tipo de apreensão vigente na impressão (percepção de uma presença). As dimensões retencional e protencional são reduzidas a variantes ou modificações da apresentação impressional, e a horizontalidade do horizonte é tomada, por conseguinte, como *potencialidade* de estender a apreensão impressional para a totalidade indefinida de objetividades mundanas. Os horizontes seriam tão somente o conjunto de apreensões impressionais objetivantes que não são ainda ou não são mais atuais.

Fink recusa essa maneira de compreender a temporalidade imanente. “Em Husserl, retenção e protensão tem em geral um sentido intencional de ato”¹⁷, avalia o autor. Conquanto não tome explicitamente as retenções e protensões como atos intencionais, Husserl as teria modelado como variantes da apreensão perceptiva fundante do momento impressional, o que comprometeria toda a análise do tempo com um modelo objetivante incapaz de reconhecer a especificidade dos horizontes temporais. Caberia explorar sob outra ótica a noção de horizonte, sem assumir de partida que se resumem a modificações da presença impressional. Em uma nota em que planejava a continuação de seu opúsculo, Fink atribui centralidade ao tema do horizonte: “uma tese fundamental em ‘*Presentificação e imagem II*’ é aquela da *função constitutiva do horizonte enquanto horizonte*”¹⁸. Na sequência, Fink se distancia mais uma vez da concepção husserliana de horizonte:

255

[...] não se trata, como Husserl faz constantemente, de apreender a consciência de horizonte como ‘modificação intencional’ da consciência propriamente objetual, e de querer verificar isso pelo desvelamento dos horizontes. O desvelamento dos horizontes ocorre por consciência de *acesso*, os horizontes são, todavia, consciência de retirada (*Entzugbewußtsein*), ‘retrações’ (*Entziehungen*)¹⁹.

Para tentar capturar esse caráter intrinsecamente “retrativo”, em contraste com a concepção do horizonte como mera potencialidade de apreensões objetivantes, Fink propõe o termo *Entgegenwärtigung*, que traduzimos como *desapresentação*. Aliás, trata-

¹⁵ “Nós ensinamos a necessidade *a priori* da precedência de uma correspondente percepção ou proto-impressão antes da retenção” (HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *op. cit.*, § 13, p.33).

¹⁶ FINK E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2006, p.214.

¹⁷ FINK, 2006, p.316.

¹⁸ FINK, E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2008, p.32.

¹⁹ FINK, 2008, p.32-3.

se da única divergência técnica em relação às escolhas conceituais vigentes na tradução de *Presentificação e imagem*. Ali, deu-se preferência ao termo “despresentificação” para traduzir a noção em vista, o que, a nosso ver, pode gerar confusões. Com “*Entgegenwärtigung*”, Fink almeja consolidar uma nova concepção da temporalização imanente; essa noção busca preservar a horizontalidade das dimensões retencionais e protencionais, sem reduzi-las a meras apreensões objetivantes inatuais²⁰. “Despresentações são prévias a retenções e protenções. Passado e futuro não são segmentos ‘convertíveis’”²¹, afirma o autor. Ora, não é errôneo descrever que um *conteúdo* apreendido impressionalmente seja convertido em conteúdo retido em uma sequência de modificações intencionais; contudo, seria sim errôneo supor que todo o sentido intrínseco do passado e futuro deriva dessa conversão, o que significaria que apenas o presente impressional exerce a função temporalizante. Para Fink, isso não dá conta da especificidade das dimensões temporais. “Nem todo passado é alteração intencional do presente”²², insiste. Com a ideia de despresentação, o autor busca explicitar a dimensionalidade intrínseca aos horizontes temporais, a qual seria irreduzível aos processos intencionais a que o conteúdo temporalizado se submete. Destarte, “despresentação” não é um nome genérico qualquer para subsumir “retenção” e “protenção”, mas sim uma noção que busca estabelecer um contraste fundamental com o momento impressional da consciência, a *presentação*. O que se sugere é que a temporalização não é algo que brota tão somente da apresentação e dali se espalha por modificações intencionais que constituem o passado e o futuro. Essas dimensões intrinsecamente ausentes na impressionabilidade não são constituídas, mas constituintes da temporalização. Dessa maneira, o termo “despresentação” marca melhor o papel fundamental das dimensões de ausência na temporalização, formando uma oposição produtiva com o termo “presentação”. Trata-se de uma nova abordagem do processo espontâneo de temporalização, que nada tem a ver ainda com os atos que podem ser temporalizados nesse processo, tais como as presentificações. Chamar “*Entgegenwärtigung*” de “despresentificação” pode dar a impressão de que de algum modo (ainda que pelo avesso ou pelo negativo) a presentificação compõe a temporalização basilar da experiência, o que não é o caso. Sem dúvida haverá conexões essenciais entre “*Entgegenwärtigung*” e “*Vergegenwärtigung*”, como veremos à frente, mas é importante deixar claro que esses termos descrevem níveis intencionais diferentes.

256

Tentemos entender melhor qual a concepção de temporalização esboçada por Fink. A noção de despresentação busca caracterizar a horizontalidade intrínseca das retenções e protenções. Trata-se, assim, de apontar para o papel constitutivo dessas dimensões de retração enquanto retração, e não porque antes teriam sido dados presentes que se converteram em aspectos ausentes. As dimensões de ausência são estruturalmente instituintes do tempo. Fink deixa bem claro esse ponto: “o fluxo do

²⁰ A noção também se aplica à dimensão co-presentante do presente, como veremos à frente.

²¹ FINK, E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, op. cit., p.220.

²² FINK, E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, op. cit., p.18.

tempo é somente o apresentado, ele ocorre no tempo. O despresentado temporaliza o tempo, as despresentações não estão no tempo”²³. O que se impõe presencialmente (o que é apresentado) vai sofrer as modificações intencionais que o constituem como uma objetividade temporal. Ora, como condição de tais modificações atuam as dimensões despresentantes. Que o presente não sature a consciência, não seja um aparecer estático, mas se configure como uma reposição impressional sempre parcial se deve ao caráter constitutivo das dimensões de ausência; do contrário, o estar consciente seria um acúmulo de dados presentes. O que se mostra deve se despresentar, deixar de figurar como núcleo impressional para que haja fluir temporal; o conteúdo intencional vai se modificando em conteúdo retido e a objetividade em vista mostra-se em uma certa duração porque há despresentação dos dados que se impõem impressionalmente. O conteúdo objetual se modifica a partir da impressão originária, constituindo uma objetividade extensa; mas que a impressão se modifique remete a dimensões de despresentação, as quais permitem que haja temporalização do conteúdo²⁴.

Esse resultado Fink torna explícito em seu opúsculo. No decisivo § 9, o autor comenta que as despresentações “constituem a ‘condição de possibilidade’ de toda objetualidade: constituem os horizontes temporais a partir dos quais o objeto, enquanto identidade permanente, pode se apresentar no fluxo das fases temporais”²⁵. Mas as consideráveis alterações que essa tese impõe à doutrina husserliana não figuram ali de maneira clara. Simplesmente a temporalidade não deve mais ser tomada como uma sequência de modificações espontâneas de impressões atestatórias; as dimensões temporais não são só apresentações modificadas; é preciso considerar apresentação e despresentação como constituintes da dinâmica da temporalização. Nessa nova concepção, altera-se o próprio sentido de manifestação consciente. Para Husserl, apenas a impressão valia como fonte atestadora de aparições objetuais, o que atribuía à temporalização o papel de paulatina *objetivação do ser*. Fink critica duramente essa tese: “é um erro fundamental de Husserl que apenas o presente seja o modo temporal doador de *ser* e que, por consequência, tudo deva ser remetido ao presente”²⁶. Ora, segundo o esquema de Fink, se as despresentações também são constitutivas da temporalização, de algum modo elas também contribuem para o desvelamento do ser. Em particular, Fink acentua uma conexão entre as despresentações e o ser da subjetividade transcendental. Em uma nota, Fink associa a análise das despresentações a um nível

²³ *Id.*, p.87

²⁴ Alexander Schnell comenta de modo elucidativo esse ponto: “Fink concebe esses horizontes como ‘horizontes de retração’, o que significa que na constituição da objetividade não se constitui primeiramente um conteúdo, mas esse só aparece sobre o fundo de uma ‘contenção’ (*détenué – Enthalt*) despresentante. [...] O erro de Husserl consiste, assim, para Fink, no fato de ter tentado apreender as ‘contenções’ a partir dos ‘conteúdos’ (SCHNELL, A. “La phénoménologie du temps d’Eugen Fink”, *Annales de Phénoménologie*, n.7, 2008, p.100 [pp.77-108]).

²⁵ FINK, E. *Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*, op. cit., p.55.

²⁶ FINK, E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, op. cit., p.362-3.

temático que corresponde ao “*horizonte do modo de ser da subjetividade transcendental absoluta*”²⁷. Dessa maneira, o tipo de ser da própria subjetividade reduzida transcendentalmente se deixa revelar não como as formas objetivantes que a partir dela operam, mas como o que condiciona a própria atividade constitutiva. As dimensões de retração despresentantes abrem assim uma via para pensar a subjetividade transcendental de uma maneira que não meramente transpõe para o nível das condições transcendentais os resultados por ela condicionados. Segundo Fink, “um modo de consciência não ôntico antecede todo modo de consciência ôntico”²⁸. Parece, então, que a explicitação do caráter constituinte dos horizontes despresentantes abre a via para problematizar a transcendentalidade como dimensão *meôntica*, tema marcante da obra madura de Fink.

Eis o amplo alcance da reformulação da análise do tempo em termos de núcleos presentantes e despresentantes. O abalo tectônico na ortodoxia husserliana não se deixa perceber na superfície de *Presentificação e imagem* mas, em grande medida, está ali operante. Cabe agora retomar aquela estratégia de clarificar os atos presentificantes por remissão à temporalidade imanente. Anunciamos que Fink refaz esse caminho husserliano; todavia, cumpre destacar que os resultados obtidos, devido à reinterpretação da temporalidade imanente, não irão somente repetir aqueles já alcançados por Husserl. Uma vez que as despresentações condicionam a própria temporalização consciente, é inescapável que elas condicionem os atos presentificantes. Cabe notar, contudo, que Fink não se limita a apontar uma relação genérica entre essas dimensões intencionais. Há, na verdade, *correlações bidirecionais* entre despresentações e presentificações. Fink deixa claro essa inter-relação essencial em uma nota: “despresentação e presentificação são intencionalidades correlativas, elas não podem ser uma sem a outra. A presentificação desvela a despresentação e inversamente a despresentação é condição de possibilidade para toda presentificação”²⁹. Por um lado, é verdade que as despresentações são condição de possibilidade para os atos presentificantes; afinal, é porque o estar consciente não é uma saturação de agoras e sim um escape contínuo do que se apresenta em horizontes esvaziados de intuitividade que é possível *tornar presente* o que justamente se ausenta ou não existe. Por outro lado, cabe acentuar que os atos presentificantes são reveladores das despresentações, que, nelas mesmas, não são *algo* à disposição da consciência, mas a dimensão de retração inerente ao estar consciente. Esse último ponto merece mais detalhamento. As despresentações são o horizonte de retração que fazem com que haja modificação temporal dos conteúdos vividos; entretanto, esse despresentar não é um bloco genérico, e sim modalidades que operam em diferentes direções. Essa riqueza interna às despresentações, nós podemos saber dela pelas presentificações. Os variados tipos de presentificações, isto é, as variadas formas de tornar presente o que se ausenta, explicitam as formas variadas de ausência a que o estar consciente temporalizado está submetido. Mas atenção, não se

²⁷ FINK, E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, op. cit., p.64.

²⁸ *Id.*, p.43.

²⁹ *Id.*, p.35.

quer dizer aqui que as presentificações constituam as dimensões de ausência; como vimos, essa relação de condicionamento ocorre na direção inversa, já que as despresentações tornam possíveis as presentificações; mas são as presentificações que nos dão *acesso* às dimensões de retração pelas quais há dinâmica de temporalização.

Fink dá grande destaque a essa tese em *Presentificação e imagem*. No importante § 24 de seu opúsculo, o autor propõe ampliar a noção de originariedade de maneira a reconhecer que as presentificações explicitam certos polos objetivos “em pessoa”, recusando, assim, a circunscrição da originariedade à percepção, como Husserl propõe em suas *Lições*. As presentificações seriam “consciência originária de acesso aos horizontes temporais”³⁰. As despresentações retiram a intuitividade da impressão, afastam a consciência das presenças atestadas. Essa retração, por sua vez, pode ser revelada em seu movimento retrativo pelas presentificações; é assim que ao recordar, revela-se o *passado* como dimensão do já vivido e esquecido; ao antecipar, revela-se o horizonte de *futuro* como abertura de expectativas ainda não cumpridas, etc³¹. Em suma, as presentificações tornam intuitivas as dimensões de retração temporalizantes. Cabe acentuar, no entanto, que a originariedade da presentificação é apenas aquela do *acesso* a tais dimensões. Aqui é preciso distinguir os atos de consciência que constituem seus polos temáticos conforme formas objetuais variadas e os atos que tão somente dão acesso, mas não reduzem a objeto aquilo que, no fundo, os torna possível.

259

Por meio do arco expositivo acima reconstruído, esperamos ter destacado aos leitores algumas das principais teses contidas em *Presentificação e imagem*. Fink admite o caráter provisório das conclusões extraídas, uma vez que não teria completado a remissão da problemática ao nível da temporalidade fundante³². Entretanto, como vimos, ainda que tal movimento não tenha sido levado a cabo, já há elementos suficientes para considerar a obra tal qual publicada como uma importante contribuição teórica à fenomenologia, inclusive quanto ao tema da temporalização. Façamos, ainda, alguns comentários sobre a edição do livro em língua portuguesa. Há um ótimo prefácio de Hans R. Sepp, que contextualiza o texto de Fink em relação às obras de Husserl e Heidegger e mostra como já nos parágrafos introdutórios de *Presentificação e imagem* estão esboçadas algumas das principais questões que serão desenvolvidas no correr da carreira filosófica do autor. Em seguida, em uma elucidativa “Nota à tradução”, Anna Coli aprofunda a contextualização do texto de Fink, além de comentar sobre algumas importantes

³⁰ FINK, E. *Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*, op. cit., p.89.

³¹ As despresentações não se limitam ao passado e ao futuro. O próprio presente não é concebido por Fink como pura apresentação intuitiva. Nele há latências despresentantes, que podem ser exploradas por presentificações específicas tais como a recordação do presente ou a fantasia. Cf. *Presentificação e imagem*, §§ 19-20.

³² “Nossa explicação analítica perdeu-se propositalmente em uma ingenuidade fenomenológica na medida em que absteve e teve que se abster de chegar à problemática temporal do fluxo transcendental de vivências” (FINK, E. *Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*, op. cit., § 27, p.97).

decisões de seu trabalho, em particular sobre a tradução, a nosso ver bastante satisfatória, do termo “*Erinnerung*” por “recordação”. Vale notar que o texto de Fink é vertido para o português de modo altamente legível, respeitando a complexidade das formulações originais sem deixar de adequá-las para as modalidades sintáticas privilegiadas em nossa língua (não contamos, por exemplo, com algumas formas de atributo participial (*Partizipialattribute*) que permitem economizar orações subordinadas). A tradutora conhece profundamente a obra de Fink, tendo já publicado artigos sobre o autor e mesmo dedicado seu recente doutorado a problemas teóricos enraizados na perspectiva finkeana de fenomenologia. Tudo isso colabora para o bom resultado geral da tradução. Cabe apontar, contudo, pequenos deslizes de revisão, ao menos aqueles que podem mesmo borrar o entendimento de algumas passagens cruciais do texto:

- na p.54, na antepenúltima linha, em vez “despresentificações”, leia-se “presentificações”;
- na p.74, na linha 7, em vez de “transcendentes”, leia-se “transcendentes”;
- na p.89, na linha 16 do § 24, em vez de “presentificações”, leia-se “despresentificações”;
- na p.89, na linha 18 do § 24, em vez de “presentificante”, leia-se “despresentificante”;
- na p.96, na linha 6, em vez de “sono”, leia-se “sonho”;
- na p.109, na linha 5, em vez de “real-transcendental”, leia-se “real-transcendente”.

260

Vale ainda um último comentário sobre escolhas conceituais. “*Präsentation*” e “*Appräsentation*” são traduzidos como “apresentação”, o que não nos parece completamente adequado. Talvez fosse mais simples considerar “*Präsentation*”, em todas as ocorrências, um sinônimo de “*Gegenwärtigung*”, como de fato foi feito na página 74, linha 16, e na página 88, linha 14, por exemplo (ali, o termo original traduzido como “apresentação” é simplesmente “*Präsentation*”). Além disso, por meio do termo “*Appräsentation*”, Fink tem em vista uma dimensão de horizonte que não é intuitivamente plena, como as apresentações, mas que está no meio dessas, por assim dizer. Fink aproxima a “*Appräsentation*” da retenção e da protensão, caracterizando-a como uma modalidade de despresentação³³. Trata-se, em particular, da modalidade de despresentação responsável pelo caráter de horizontalidade intrínseco ao próprio *presente*, que também não se reduz, como comentamos brevemente acima, a uma saturação da consciência por presenças absolutamente plenas³⁴. Para marcar essa função despresentante, talvez o termo “apresentação” seja insuficiente, porque

³³ Cf. FINK, E. *Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*, op. cit., § 9, p.51.

³⁴ “Pertenceria, talvez, ao sentido mais autêntico do apresentar o fato de que ele também tem em si uma horizontalidade em relação à qual ele estabelece uma relação análoga àquela entre a recordação e o passado, entre a recordação antecipativa e o futuro?” (*Id.*, p.74).

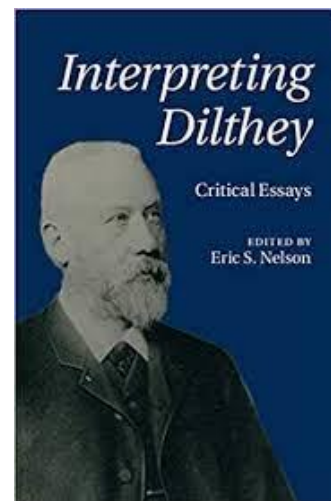
justamente, em português, ele tem o sentido de algo que se mostra diretamente como tal. Uma solução possível seria “co-apresentação”.

Apresentamos essas considerações finais tão somente para instigar os leitores a se engajar em reflexões filosóficas já na compreensão dos principais termos empregados por Fink. Afinal, dadas as pretensões *descritivas* da fenomenologia, muito do seu potencial elucidativo se decide já na arquitetônica conceitual aplicada aos fenômenos. A fenomenologia almeja tornar visíveis estruturas fenomenais, e conta para tanto principalmente com o *rigor conceitual*. Verter essa conceitualidade operante para outro idioma sempre envolve riscos, devido a variados tipos de discrepância entre o arcabouço expressivo das línguas. Contudo, trata-se de um exercício ousado e capaz de instilar um vigor reflexionante renovado na língua que recebe as relações conceituais fixadas originalmente sob outros parâmetros expressivos. Sem dúvida, esse será o duradouro efeito, proporcionado ao público interessado, da tradução desse decisivo opúsculo fenomenológico.

Submetido: 20 de fevereiro 2021

Aceito: 16 de março de 2021

RESEÑA



NELSON, E. S. (Ed.): *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 287 p.

262

Jacinto Páez
Universidad Diego Portales
FernUniversität in Hagen¹

La recepción del pensamiento de Dilthey en español no ha ido a la par de las investigaciones más recientes en lengua alemana o inglesa. A pesar de la relevancia que Ortega y Gasset otorgó a la obra de Dilthey y del notable trabajo de traducción realizado por Eugenio Imaz, todavía no se ha sentido el impacto de la edición definitiva de las obras del filósofo alemán (terminada en el año 2006 con la publicación del tomo xxv, sobre un total de 26). El reciente libro *Interpreting Dilthey: Critical Essays* reúne ensayos sobre los múltiples temas abordados en los escritos de Dilthey, los cuales sirven de puntapié inicial para preguntar si acaso no debería realizarse un esfuerzo de apropiación análogo de su filosofía en nuestra lengua.

¹ E-mail: jacinto.paez@mail.udp.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3623-5517>

La introducción del volumen corre por cuenta de su editor Eric Nelson. La utilidad de esta introducción reside en que permite comprender los lineamientos problemáticos básicos que enfrenta la interpretación de la obra de Dilthey. Tanto el carácter polifacético de Dilthey como la pluralidad de miradas sobre su obra han producido un efecto de confusión respecto a la finalidad de su proyecto filosófico y a sus posiciones en materia de religión, política (un tema relativamente poco estudiado), arte y filosofía. Por otra parte, esta introducción establece el tono general de la compilación en la medida en que, más allá de los imperativos de ofrecer interpretaciones contextuales o actualizadoras, el objetivo del volumen es abordar temáticas menos exploradas en el análisis del pensamiento de Dilthey. Así, es en acuerdo a estos estándares es que el libro debe ser evaluado.

Rudolf Makkreel escribe el primer capítulo del volumen: "Dilthey's Conception of Purposiveness: Its Kantian Basis and Hermeneutical Function". Se trata de un texto altamente recomendable al lector aunque complejo en cuanto a su estructura. Junto con la discusión del concepto diltheyano de finalidad, cuyas bases el autor retrotrae hasta la tercera crítica kantiana, se encuentra la intención más penetrante de explicar, a través del concepto de propósito, los fundamentos de una teoría de los tipos de explicación en las ciencias humanas. Mientras que para Kant el concepto de propósito tiene una función regulativa, suplemento la explicación causal, para Dilthey la explicación reflexiva opera en un orden más profundo que el del plano causal, pues este tipo de explicación es propio del ámbito de la experiencia interna. De este modo, el autor muestra como el concepto de propósito articula múltiples niveles de análisis: el nivel del nexo de vivencias y el nivel del espíritu objetivo; generaciones y épocas; sistemas socio-culturales. Este modelo de comprensión es, para Makkreel, el aporte específico de la teoría hermenéutica de Dilthey a las ciencias humanas.

El segundo capítulo corre a cuenta de Jos de Mul y se titula "Leben erfasst hier Leben. Dilthey as Philosopher of (the) Life (Sciences)". Este capítulo también tiene por tema general la explicación científica, pero persigue una agenda diferente a Makkreel. Frente a la interpretación usual que afirma una dicotomía entre ciencias del espíritu y ciencias naturales, el autor recuerda que en varios de sus textos Dilthey también hace referencia a un tercer tipo de ciencias, las biológicas, en las cuales el objeto presenta una teleología interna que reclama explicaciones funcionales. Por ello, el autor habla de un punto de vista biológico, característico del período medio en la obra de Dilthey (1883-1900). Pero más allá de la reconstrucción de este giro biológico, el aspecto más interesante del artículo es la relación que el autor traza entre éste giro biológico y el movimiento "4E" de ciencias cognitivas, una perspectiva que entiende al conocimiento a partir de las siguientes cuatro coordenadas: "embodied", "embedded", "enacted" y "extended". El aporte que para de Mul puede realizar el estudio de Dilthey a esta perspectiva sobre el conocimiento es la conceptualización de una esfera elevada de la comprensión que Dilthey sintetiza bajo el concepto de espíritu objetivo.

En el tercer capítulo “Dilthey’s Importance for Hermeneutics” Michael Forster toca un tema conocido de la obra de Dilthey. A lo largo de una extensa parte crítica, el autor señala diversos problemas con la lectura diltheyana de Schleiermacher. Dilthey falla entre otras cosas a la hora de evaluar el peso que corresponde al lenguaje, ofreciendo una imagen de la hermenéutica de Schleiermacher que para Forster es erróneamente psicologista. Sin embargo, el autor también sostiene que es necesario volver a evaluar el aporte de Dilthey a la hermenéutica, pues sus posiciones más originales no se vinculan, sorpresivamente, ni con los detalles de su teoría hermenéutica ni con su interpretación de Schleiermacher, sino con su concepción general de la disciplina, así como también de su pionera historia de la hermenéutica. Finalmente, Forster argumenta que el aspecto más importante de la teoría de Dilthey es la transformación de la hermenéutica en una disciplina científica cuyo método propio se articula a través del concepto de comprensión, concepto que, como es sabido, se torna fundamental para el método de las ciencias del espíritu.

El cuarto capítulo se titula “Hermeneutics and Historicity. Dilthey’s Critique of Historical Reason” y fue realizado por Charles Bambach. Según el autor, todo el impulso teórico de Dilthey se encuentra dominado por dos direcciones contrapuestas: una cientificista heredada del positivismo, pero también de la filosofía trascendental kantiana, y otra hermenéutica, proveniente de la escuela histórica alemana. Estas dos tendencias constituyen la paradoja implícita de una crítica de la razón histórica. Bambach ve en la exposición del principio de fenomenalidad y totalidad de la experiencia tanto el índice de una ontología de la vida como una muestra de la permanencia del vocabulario cartesiano en el seno del proyecto de una crítica de la razón histórica. De todos modos, el balance del autor es positivo pues sostiene que, en vistas de la obra manuscrita y las nuevas interpretaciones, la crítica tradicional de Heidegger y Gadamer necesita ser revisada. Así, aunque el autor considera que la aporía interna a la obra de Dilthey sea insoluble, aún considera justificado afirmar que su estudio es indispensable para comprender el verdadero carácter hermenéutico de la experiencia histórica.

En “Dilthey’s Defense of Historicism” Frederick Beiser construye una posible respuesta diltheyana frente a las críticas a la conciencia histórica avanzadas por Schopenhauer y sobre todo por Nietzsche. Para Nietzsche, el espíritu histórico básicamente invierte la relación entre historia y vida. La historia debe servir a la vida, es decir, al interés presente mientras que el historicismo transforma a la historia en un fin en sí mismo. Concedor de esta crítica, Dilthey concede que el problema de la filosofía es el enigma de la vida, pero denuncia al mismo tiempo la carencia de método y espíritu crítico en el rechazo nietzscheano de la conciencia histórica. Dilthey entiende que la única manera de validar principios universales es a través del trabajo histórico. Con esta propuesta, el autor busca no solo determinar los momentos de una polémica implícita sino también clarificar el significado del historicismo de Dilthey, una etiqueta que en sí misma es oscura. El texto cierra con una discusión del concepto de objetividad histórica que está más preocupada por los

déficits de la crítica de Nietzsche que en los elementos que Dilthey podría proveer para su defensa.

El último capítulo orientado hacia los problemas teóricos es el ensayo de Robert Scharff, "More than One 'Kind' of Science? Implications of Dilthey's Hermeneutics for Science Studies". El autor realiza algo que podríamos considerar como una "reapropiación deconstructiva", una intención también presente en el ensayo de Charles Bambach. Scharff intenta apartarse de las lecturas que reducen a Dilthey a un anti-positivista pues las considera poco fructíferas. Desde luego, interpretar a Dilthey en el marco de la polémica contra el positivismo resta interés en su obra en la medida en que tal polémica se muestra perimida. Por el contrario, Scharff intenta argumentar que lo importante respecto a Dilthey no es su punto de vista teórico sino su posicionamiento práctico contra la lógica del espectador. Antes que un análisis textual, el texto intenta esbozar una reflexión original pero en acuerdo con el espíritu de la obra del filósofo alemán.

Para Shaun Gallagher, autor de "Dilthey and Empathy", la concepción de la empatía de Dilthey era extremadamente avanzada para su época, pero, por diferentes motivos, no fue debidamente recepcionada. Específicamente su distinción entre la comprensión elemental y la comprensión empática plena son un aporte original de Dilthey al debate de la empatía de comienzos del siglo veinte. También lo es el recurso al concepto de espíritu objetivo para comprender la posibilidad de la empatía. Por otra parte, lo que hace novedosa a la interpretación de Gallagher es que intenta colocar la discusión de la empatía no en el contexto de la hermenéutica sino en el contexto de la cognición social. Es por este cambio de enfoque que se puede poner en juego la teoría de Dilthey en el contexto de la filosofía de la mente contemporánea. Específicamente, Gallagher considera que Dilthey es un precursor de la teoría de la interacción (que define la empatía de orden superior en términos de prácticas narrativas y de mente socialmente extendida), corriente de la cual Gallagher es un exponente.

Benjamin Crowe escribe "Dilthey's Ethical Theory". Se trata de un tema poco representado en la literatura especializada pero que, a ojos del autor, representa un elemento no menor para la comprensión del proyecto de una crítica de la razón histórica. En primer lugar, Crowe defiende su hipótesis analizando cómo ciertos conceptos claves del proyecto de Dilthey son introducidos, en primera instancia, en breves opúsculos sobre temas éticos. En cuanto al contenido concreto de la ética de Dilthey el autor ofrece una exposición detallada de las "categorías prácticas", las cuales, antes que deducidas a partir de principios a priori, son categorías del mundo moral que solamente pueden ser puestas en descubierto a través de su fuerza operante en la vida histórica.

Nicolas de Warren es el autor de "Dilthey's Dream and the Struggle of Worldviews". Tomando como punto de partida el conocido relato del sueño de Dilthey sobre la escuela de Atenas, símbolo de la armonía entre las visiones filosóficas, de Warren introduce el problema de la concordia y la discordia en las

concepciones del mundo. El texto destaca, más que por su análisis teórico del concepto de concepción del mundo, por el análisis de su rol en las disputas culturales a principios del siglo XX y, sobre todo, en su empleo como vehículo de legitimación de la cultura alemana en los albores de la primera guerra mundial.

Kristin Gjesdal escribe "A Task Most Pressing: Dilthey's Philosophy of the Novel and His Rewriting of Modern Aesthetics". Como su título lo indica, el texto toma como punto de partida el problema de ofrecer una interpretación filosófica de las nuevas formas literarias propias del siglo XIX. Para la autora, esta interpretación es una puerta de acceso para comprender la reflexión de Dilthey sobre la sociedad moderna. Antes que recorrer los carriles de la estética del genio o de la teoría de la imaginación poética el problema de la novela como nueva forma estética requiere una teoría también nueva: un análisis del estilo. Para Gjesdal lo importante, en el caso del análisis diltheyano de la novela, es que, antes que un análisis de un nuevo ideal estético, lo que Dilthey promueve es un modo nuevo de aproximarse a las obras literarias.

La presentación de Gjesdal puede ser contrapuesta con el texto de Paul Guyer "Experience and Metaphysics: The Anti-Hegelian Aesthetics of Dilthey and Santayana", pues Guyer defiende una línea interpretativa que enfatiza la dimensión psicológica de la estética de Dilthey. Esta fundamentación de la estética en la psicología y no en la metafísica es lo que compartirían tanto Dilthey como George Santayana. Para Guyer ambos autores llevan a cabo lo que podría denominarse como fenomenología de la obra de arte en la cual estas obras no operan como signos de un ideal, tal como señalaría la estética de Hegel, sino como portadoras de un significado tanto emocional como cognitivo. De esta manera, antes que un primado de la metafísica, las teorías de Dilthey y de Santayana estarían firmemente ancladas en la experiencia y el placer estéticos.

Lee Braver también realiza un análisis comparativo pero en este caso entre Dilthey y Wittgenstein. Así "Dilthey and Wittgenstein: Understanding Understanding" aborda un concepto ampliamente trabajado en la literatura especializada sobre Dilthey pero desde la perspectiva original de su comparación con el segundo Wittgenstein. El hilo conductor para realizar esta comparación es la concepción holista que ambos defienden. Pero, mientras que el holismo de Dilthey se estructura a partir de su concepto del nexo psíquico, en el caso de Wittgenstein se estructura a partir de su comprensión de los juegos de lenguaje como formas de vida. En la conclusión de su trabajo comparativo Braver afirma su preferencia por la alternativa wittgensteiniana en la medida en que el énfasis en la experiencia interna no parecer ser completamente compatible con la tendencia al holismo propia de la filosofía de Dilthey.

El volumen concluye con un texto de Jean Grondin: "Dilthey's Hermeneutics and Philosophical Hermeneutics". El tema del artículo es la recepción de Dilthey en la filosofía hermenéutica del siglo XX. Hermenéutica que, por otra parte, presenta dos significados diversos: hermenéutica como método de interpretación y la hermenéutica filosófica como filosofía de la comprensión humana y su carácter

histórico. Este segundo significado tiene su punto de partida en la obra de Dilthey pero a la vez involucra una crítica interna y una radicalización de su pensamiento. Así, la hermenéutica de Dilthey se coloca a la sombra de la filosofía de Heidegger y Gadamer. Es por ello que Grondin se concentra en estas dos recepciones polémicas analizándolas en detalle. En el caso de Heidegger, si bien éste admira el intento de Dilthey por captar la vida desde la vida misma, también encuentra una limitación en su perspectiva en el vocabulario objetivante. Gadamer regresa al problema de la comprensión de las humanidades, criticando en Dilthey nuevamente el afán metodológico y la estetización de las categorías históricas.

Como mencioné en el primer párrafo de la presente reseña el volumen editado por Nelson puede servir muy bien como modelo para futuros estudios de Dilthey en nuestros propios contextos. Si bien los textos que conforman el volumen no se desentienden del análisis concreto de la obra de Dilthey, estos mismos textos muestran el afán de los autores por situar a Dilthey en diálogos novedosos e incluso impensados. Aunque los resultados no tengan siempre el nivel de consistencia, el volumen está atravesado por una intención común de mostrar el carácter todavía productivo de la obra de Dilthey. En este sentido, los textos también reflejan las preocupaciones actuales de la filosofía en lengua inglesa. Por otra parte, frente a la imagen más difundida de Dilthey como fundamentador de las ciencias del espíritu el libro editado por Nelson presenta a un Dilthey involucrado con un abanico de problemas propios de la biología, la estética o la ética. Por estos motivos, la lectura del libro será útil tanto a quienes quieran profundizar su conocimiento del filósofo alemán como también a quienes busquen modelos historiográficos para expresar la productividad de la tradición filosófica aún en nuevos contextos *problemáticos*.

267

Submetido: 19 de dezembro 2020

Aceito: 19 de janeiro de 2021