

**A POBREZA DO ESPÍRITO E O PENSAMENTO DA SERENIDADE<sup>1</sup>**

[POVERTY OF SPIRIT AND THE THOUGHT OF SERENITY]

**Marcos Aurélio Fernandes***[framarcosaurelio@hotmail.com](mailto:framarcosaurelio@hotmail.com)*

*Possui graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco (1991), mestrado em Filosofia - Pontifício Ateneu Antonianum (2000) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum (2003). É professor adjunto da Universidade de Brasília. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Fenomenologia e Hermenêutica, Filosofia Medieval, Filosofia da Religião e Filosofia da Educação.*

**DOI: [10.25244/tf.v14i1.3461](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3461)**

Recebido em: 23 de setembro de 2021. Aprovado em: 25 de setembro de 2021

---

<sup>1</sup> O texto originalmente foi proferido como Aula Magna de abertura do semestre, 2021.1, do Departamento de Filosofia da UERN, Campus Caicó, em 27 de julho de 2021. Para fins desta publicação o autor reelaborou o texto, ampliando-o. (Nota do Editor)



DOI: 10.25244/uf.v14i1.3461

**A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade**

FERNANDES, Marcos Aurélio

**Resumo:** Partindo de uma meditação a respeito da interpretação feita por Heidegger de uma sentença de Hölderlin, esta reflexão procura sondar o sentido da “pobreza do espírito” como experiência do e no pensamento, precisamente, de um pensamento que não é ciência nem consciência, mas pensamento do sentido que acolhe a serenidade do Ser, de sua abertura.

**Palavras-chave:** Pobreza. Espírito. Pensamento. Serenidade.

**Abstract:** Starting from a meditation on Heidegger's interpretation of a Hölderlin sentence, this reflection seeks to probe the meaning of the "poverty of the spirit" as an experience of and in thought, precisely, of a thought that is neither science nor consciousness, but thought of the sense that welcomes the serenity of the Being, of its openness.

**Keywords:** Poverty. Spirit. Thought. Serenity.

## 1 A POBREZA COMO TOM FUNDAMENTAL DA EXISTÊNCIA

Nossa proposta inicial e, ao mesmo tempo, nosso horizonte de reflexão é: a pobreza no espírito é o tom fundamental do pensar do Ser (HEIDEGGER, 2013, p. 883).

Tom é determinação de uma afinação. O “tom fundamental” é o modo determinante de uma melodia, é tônica, é tonância, é tonalidade. Pensamos, aqui, na “*Stimmung*”, tematizada por Heidegger, desde o § 29 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993, p. 139-140). É algo como entoação. Entoação, por sua vez, é sonância e ressonância, percussão e repercussão da experiência. Experiência, porém, não é, em primeiro lugar, algo que nós fazemos ou sofremos. Experiência é, antes, o que e como nós mesmos somos, no mais imediato. “*Stimmung*” diz, pois, algo como o vigor de ser que tonifica o corpo da existência. É a tônica, a tonância e a tonalidade do viver humano. Tudo o que o homem é e não é, tudo que o homem tem e não tem, portanto o homem e o seu universo, está tomado, a cada vez, em cada situação, no modo como ele se encontra no todo da vida, pela força da entoação. Toda a paisagem do seu viver recebe dela a sua tonalidade, o seu colorido de fundo, o seu matiz. O que, como tônica, entoa a existência humana no seu todo, isto é, em sua amplitude, profundidade e originariedade, é o que nós chamamos de “tom fundamental”.

Quando nós falamos de “tom”, no nosso uso linguístico cotidiano, somos enviados pela palavra em vários sentidos de compreensão. De início e talvez na maior parte das vezes, estes sentidos têm a ver com a experiência do som. Falamos de tom agudo e de tom grave para as alturas do som. Referimo-nos ao tom suave de uma voz ou ao tom áspero de uma fala. O tom, aqui, tem a ver com a qualidade sonora ou com a inflexão da voz. Usamos a palavra “tom” para nos referir também ao modo se expressar de alguém. Por extensão, também a usamos para evocar um certo caráter ou estilo. Escapando do âmbito semântico relacionado com o som e indo para o âmbito semântico relacionado com a cor, nós falamos de “tom” querendo dizer e fazer entender uma cor, uma coloração ou um colorido de fundo, um matiz, uma tonalidade. Assim, a significação de tom nos leva a pensar em algo como nuance. Na arte da música, por sua vez, a palavra “tom” tem significados bem precisos. Por falta de conhecimento técnico, não podemos, aqui, expor estas significações. Mas, mesmo para um leigo, dá para ver que tem a ver com a determinação do som numa escala de entoação. O tom fundamental nos é dado por aquilo que é tônico. Tom tem a ver, pois, não só com tonância e tonalidade, mas também tem a ver com tônica. Uma escala de entoações se constrói a partir do que é mais forte ou a que se dá maior realce. Tom tem a ver, por fim, pois, com tonicidade, isto é, com força, vigor. O tom surge de um tonificar, de uma força, de um vigor. Tom tem a ver com a tensão. O verbo latino “*tonare*” quer dizer trovejar; daí, ribombar. Vergílio usava este verbo também no sentido de invocar com voz forte. A língua grega, por sua vez, traz o nome τόνος (*tónos*) e o verbo τείνω (*teíno*). Τόμος (*tónos*) dizia aquilo que tende ou se tende; daí, a corda, os nervos, os tendões. Queria dizer, pois, tensão, tração, esforço, força, energia, vigor; por fim, o teor, a postura, de algo ou de alguém, isto é, como alguém se contém e se sustenta, como ele se comporta.

Há um texto zen que evoca a importância decisiva da entoação no viver humano. Trata-se, na verdade, de um diálogo entre um discípulo e o mestre Ho-shan Wu-yin (HARADA, 2021, p. 54):

Disse Ho-schan (891-960 d.C.):

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3461

**A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade**

FERNANDES, Marcos Aurélio

Quem, em via, aprende, chama-se o ouvinte. Quem, em via, aprendeu chama-se o próximo. Quem é, em via, além da perfeição do ouvinte e do próximo é transcendente.

Um monge lhe perguntou: \_ O que significa ‘transcendente’?

Disse Ho-schan: \_ Toque de tambor.

Replicou-lhe o monge: \_ Não perguntei pelo sentido da frase: ‘Lá, onde está Espírito, ali está Budha’, mas sim, o que e-voca: ‘Nada de Espírito, nada de Budha’!

Disse Ho-schan: \_ Toque de tambor.

O monge perguntou por fim: \_ Se me vem ao encontro alguém ereto como rocha, como abordá-lo?

Disse Ho-schan: \_ Toque de tambor.

O ouvinte e aprendiz se aproxima, pelo ouvir e aprender, da palavra e da doação do Ser. Tendo caminhado bastante e bem na via da audição e da aprendizagem ele entra em contato com tal palavra e tal doação. Tal palavra ecoa desde o e como o silêncio. Tal doação se oferece furtivamente, obliquamente, como um retraimento. É a vigência da transcendência. É a vigência do Nada do mistério: nada de Espírito, nada de Budha! O que evoca, porém, este Nada? Resposta: “toque de tambor!”. O toque, a percussão, como *páthos*, como experiência, é a abertura da possibilidade do todo. Este toque acontece como um envio prévio, um encaminhamento, que se anuncia como uma dádiva do porvir, que deixa e faz emergir, a cada vez, no corpo a corpo da faticidade, caminhos de realização, de consumação. É a abertura do abismo de possibilidades da vida. Este toque é novo, sempre novo. Traz, a cada vez, o frescor e o vigor da primeira vez. Dá-se como o repentino, o súbito, o instantâneo, num piscar de olhos. É o porvir que se mete no presente, como abertura e envio de possibilidades de ser. Seu acontecer é algo assim como o raio, seu relampejar e o ribombar de seu trovão. De um só golpe, ilumina a escuridão. Sua percussão repercute em todas as coisas.

Onde se calam as vozes da nossa subjetividade, isto é, de nossa vontade ob-jetiva, emerge a existência como ressonância do mistério do Ser (HARADA, 2021, p. 49). Pobreza do espírito talvez seja algo assim como a tonância do pensar na recepção do toque do Ser. A percussão e a repercussão do Ser no pensar vigem como linguagem. O pensador e o poeta são os que escutam tal sonância e ressonância e correspondem ao seu verbo.

## **2 A QUESTÃO DO TEMPO DO EVENTO DA CONCENTRAÇÃO NO ESPIRITUAL E DA POBREZA QUE NOS TORNA ESSENCIALMENTE RICOS.**

Nos nossos tempos, o pensador do Ser (Heidegger) se pôs na escuta de uma palavra guia (*Leitwort*) do poeta da poesia (Hölderlin). Essa palavra guia diz (Apud HEIDEGGER, 2013, p. 871):

*“Es konzentriert sich bei uns alles auf’s Geistige  
Wir sind arm geworden, um reich zu werden“.*

“Junto a nós tudo se concentra no espiritual,  
Nós tornamo-nos pobres, para ficarmos ricos”

Para o pensador, esta palavra do poeta traz à fala uma experiência densa, prenhe, por estar impregnada pela temporalidade e historicidade do Ser. O Ser nada é de ente. A percussão e repercussão da experiência da existência é a entoação do “silêncio claro da diferença nadificante” (HARADA, 2021, p. 50). A nadificação do Ser, porém, não consiste em aniquilação. Pelo contrário, se dá, num retraimento abissal, como principiar: “Principiar sempre novo na tempestade do ser que per-mite tudo renascer e morrer na floração miraculosa da identidade da liberdade primordial” (HARADA, 2021, p. 50). A sentença de Hölderlin soa como uma correspondência ao verbo do Ser em meio ao precipitar de sua tempestade (temporalidade) e à sua destinação, isto é, ao envio dispositivo de estruturações de possibilidades de ser da existência. Por se tratar do tempo do Ser, da Vida, de seu destino – *αἰών* (*aiōn*) – e, por conseguinte, de uma temporalidade cairológica do viver humano em sua especificidade, em sua historicidade, quer dizer, da existência, o evento evocado pelo poeta não se deixa computar cronologicamente nos cálculos da historiografia.

Para uma consideração que não pensa, apenas calcula, a sentença é passível de ser contextualizada na concepção que Hölderlin tem da história ocidental e da visão que tem do seu próprio tempo na virada do século XVIII para o XIX. Porém, a meditação histórico-ontológica de Heidegger nasce de outra experiência de pensamento, que não é a do cálculo. Nasce de um outro relacionamento, que não é o do conhecimento, que traz o desconhecido e estranho para o familiar, mas é o do pensamento, que conduz o real ao seu lugar de origem no mistério. Representações e cálculos historiográficos podem ser corretos. Contudo, para o pensamento que medita historialmente não bastam. Não alcançam o desvelamento do essencial. A palavra do poeta é escutada, pois, não como anúncio de um fato, representável cronologicamente. Ela é escutada como aceno para um *evento* fundamental, embora silencioso, oculto.

Como é, então, o relacionamento entre o pensador e o poeta? Este relacionamento se dá na dinâmica de uma meditação historial. Trata-se de meditação, pois em jogo está a escuta e a compreensão do sentido, isto é, a obediência a um envio, a um caminho que se abre para a existência. Historial é esta meditação, pois ela se realiza como uma participação no destinar do Ser. Destino do Ser é o envio abissal que dispõe estruturações de possibilidades de ser que constituem os gonzos do mundo humano, histórico: dizem respeito ao modo como o ente se mostra em sua entidade, como o homem é si mesmo e se sabe a si mesmo, ao modo como ele recebe e, no pensar, restitui a verdade do Ser e a essência da verdade, etc. A meditação do pensar é participação na tempestade do Ser. Ela procura abrir espaço para o Ser passar.

Nessa sentença, assim considera Heidegger, o poeta presente os “anos dos povos”. Em “*An die Deutschen*” (Aos alemães), poema escrito por volta de 1799/1800, encontramos uma estrofe que diz: “*Wohl ist enge begrenzt unsere Lebenszeit, / Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir, / Doch die Jahre der Völker, / Sah ein sterbliches Auge sie?*” (HÖLDERLIN, 1999, p. 237)<sup>2</sup>. Uma coisa é o que se deixa ver e contar dos nossos anos; outra coisa é o que não se deixa ver nem contar dos anos dos povos. Isso, porém, o poeta o presente, e, neste pressentimento, ultrapassa o seu próprio tempo. No entanto, sua alma, que se lança com ansia e oscila sobre o seu próprio tempo, demora na tristeza enlutada, pois ela se retrai e fica à margem de seu próprio povo, que não a conhece. “*Wenn die Seele dir auch über die eigene Zeit / Sich, die sehrende, schwingt, trauernd verweilst du / Dann am kalten Gestade /*

<sup>2</sup> “O tempo de nossa vida é bem estreitamente limitado, / O número dos nossos anos nós vemos e contamos, / Mas os anos dos povos, / Será que um olho mortal os viu?”

*Bei den deinen und kennst sie nie*“ (HÖLDERLIN, 1999, p. 237)<sup>3</sup>. Para Heidegger, o poeta não se atém apenas ao que é historiograficamente aparente. Do contrário ele não poderia dizer o que ele disse, isto é, não pode se referir a esta concentração no espiritual e da pobreza que oportuniza a riqueza essencial.

No entendimento do pensador, a sentença do poeta não descreve um fato datável, computável, historiograficamente, mas acena para um evento pressentível numa meditação historial. Tal evento consiste na concentração ou no recolhimento do Ser, melhor, de seu tempo – *αἰών* (*aiōn*) – no “espiritual”. O pensador nos convida, então, a pressentirmos o que o poeta chama de “espiritual”. Heidegger insiste na necessidade do começar a pressentir (2013, p. 871). Somente assim é que o espiritual evocado pelo poeta pode nos tocar. Surge então a necessidade de pensar o sentido disso – o “espiritual”. O espiritual é determinado a partir do espírito e através do espírito. Mas, pergunta o pensador, o que é “o espírito”? Qual o traço fundamental de sua essência?

### 3 A QUESTÃO DO ESPÍRITO

Heidegger mostra a insuficiência de se entender o espiritual como o imaterial. Esta compreensão do espiritual permanece dependente da mera negação (HEIDEGGER, 2013, p. 874). Também a concepção metafísica ocidental do espírito, como substância ou como sujeito, como intelecto ou como vontade primordial, só pode ser re-pensada de maneira mais decisiva desde a questão do Ser.

Para o espírito de nossa época o espírito é o contrário da matéria. Identifica-se, assim, espiritual e imaterial. Trata-se de uma compreensão apenas negativa do espírito. Por ela, o espírito e o espiritual recebem uma determinação através de uma mera negação da matéria e do material. Além de ser uma determinação negativa do que é espírito, ela deixa indeterminado o que é matéria. É preciso, porém, inverter esta determinação. Em vez de afirmar que o espiritual é o imaterial, carece dizer que o imaterial é o espiritual, e, assim, tentar uma compreensão positiva do que se quer evocar com a palavra “espírito”.

Para nós, que confundimos o concreto com o material, o espírito, o espiritual, soa como algo abstrato, etéreo, fantasmagórico. Desperta suspeita de fuga para a irrealidade. Delírio ôntico. Contudo, espírito, espiritual, tem a ver com vida. Entretanto, o que chamamos de “vida” é concreto ou abstrato? A vida não é coisa nenhuma. A vida não é nenhum dos viventes. E, no entanto, a vida não é algo abstrato ou irreal. Para o vivente, ser é viver. Vida é o realíssimo! É vigor que rege toda a concreção, isto é, todo o movimento de con-crescimento, de que o concreto é a forma terminal. Vida é forma que in-forma todo o concrecer dos processos do vivente. Tal vigor não é nenhuma coisa, nenhum ente. Vige como Ser. Todo o nosso fazer e deixar de fazer já acontecem na vigência da vida. A irrupção e a abertura da vida em nós, sua vigência e sua regência desde a e como dinâmica de liberdade, isto é, de libertação desde a e para a verdade do Ser, nós chamamos de existência. É uma realidade experimental muito simples e, por isso, difícil de deixar vir à linguagem. A sua concretude acontece como história.

No instante da decisão, momento de salto, em que vida se mostra em sua abissalidade, recolhem-se o presente e o ausente. No instante irrompe não só a presença do presente, como

<sup>3</sup> “Se a alma, a que ansia, a ti se lança por sobre o próprio tempo / tu em tristeza enlutada demoras / então na margem fria / junto aos teus / e eles não a conhecem”.

também a presença do ausente, isto é, a presença do passado e do futuro. O passado vige no presente. Ele não só acompanha, como também precede o nosso presente. É neste sentido que podemos falar de uma presença do passado no presente. Por outro, trata-se da vigência de um ausente. A ausência não é nulidade. A ausência é latência, ocultação, retração. O passado vige no presente, porém, sem o sobre-determinar. O passado se retrai, dando lugar ao futuro, no presente. No presente se mete também o futuro. Ser histórico significa, sobretudo, ser desde o futuro, ser porvindouro. Nas palavras manuscritas de Emmanuel Carneiro Leão, citadas por Leonardo Boff (2010, 325-326):

Toda obra do homem só é humana na medida e enquanto sabe cuidar do humano no homem. Por isso o humano está sempre por vir. Nunca deixa de vir a ser. Nenhum conhecimento, por maior que seja sua eficiência e seu poder, nunca atinge a totalidade do real e o universo das realizações. Por isso, todo desempenho dos homens se faz porta-voz de um futuro inesperado e sempre inaudito. A criação humana nos leva a ler o presente numa relação original com o passado. Trata-se de escutar no que o passado lega de já sabido, de já dito e feito o que ainda está por ser. É o cuidado ontológico do homem. O maior presente com que nos presenteia o passado é a presença do futuro no presente. É que todo o presente não é somente presença, é também ausência do passado. Por esta ausência se mete o futuro. Todo o futuro é, neste sentido, metido. Por isso a obra humana dos homens nos entrega ao cuidado do tempo. Ela nos está continuamente ensinando o que é e o que nos advém no presente com o presente...

É na abertura temporal-historial da existência que se dá, a cada vez, epocalmente, o sentir e o pensar, o querer, o fazer e o deixar de fazer, o agir e o sofrer humano. Trabalho, jogo e festa, luta e domínio, ciência e técnica, arte e religião, amor e morte acontecem nesta abertura, isto é, na irrupção do homem no todo do ente, em que Ser se dá e, ao mesmo tempo, se retém. Ser envia possibilidades de ser dos e para os entes e, ao mesmo tempo, se retrai em sua simplicidade, unicidade, abissalidade.

Ser diz tanto o irromper como o viver e o permanecer. Destas três determinações do ser, o viver se sobressai. Desde tempos imemoriais, os homens experimentaram positivamente o espiritual como vida, melhor, como vitalidade, vigor, vida da vida. A linguagem, por isso, fala de espírito e espiritual desde o dinamismo e movimentação de vento, sopro, respiração, fôlego, alento, hálito, segundo o testemunho de algumas línguas (por exemplo: *prana*, em sânscrito; πνεῦμα (*pneûma*), em grego; *spiritus*, em latim; *ruh*, em árabe; *ruach*, em hebraico; *qi*, em chinês).

O vento caminha, serpenteia, pelos quatro cantos da terra. Sua movimentação se dá de muitas maneiras, da brisa suave às tempestades de areia e aos redemoinhos. O vento aparece como força unificadora. Em seus caminhos reúnem-se luz e escuridão, neblinas e nuvens, raios e trovões, mares, lagos e rios, montanhas e vales. O vento circula pelos quatro cantos da terra. O vento esparge as sementes – é céu fecundando a terra. É vínculo, ligação, unidade reunidora, *lógos*. Nos vivos, o vento torna-se respiração, sopro. O vento uiva, geme, brama, soluça, sussurra. Num poema de Chuang Tzu o espírito aparece como o *sopro* da *Natureza magnânima*, nós diríamos, do Ser, da Vida (MERTON, 2002, p. 65-66):

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3461

**A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade**

FERNANDES, Marcos Aurélio

Quando a Natureza magnânima suspira,  
Ouvimos os ventos  
Que, silenciosos,  
Despertam as vozes dos outros seres,  
Soprando neles. De toda fresta  
Soam altas vozes. Já não ouvistes  
O marulhar dos tons?

Lá na floresta pendente  
Na íngreme montanha:  
Velhas árvores com buracos e rachaduras,  
Como focinhos, goelas e orelhas,  
Como orifícios, cálices,  
Sulcos na madeira, buracos cheios d'água:  
Ouve-se o mugir e o estrondo, assobios,  
Gritos de comando, lamentações, zumbidos  
Profundos, flautas plangentes.  
Um chamado desperta outro no diálogo.  
Ventos suaves cantam timidamente,  
E os fortes estrondam sem obstáculos.  
E então o vento abranda. As aberturas  
Deixam sair o último som.  
Já não percebestes como então tudo treme e  
Se apaga?  
Yu respondeu: Compreendo:  
A música terrestre canta por mil frestas.  
A música humana é feita de flautas e de instrumentos.  
Que proporciona a música celeste?  
Mestre Ki respondeu:  
Algo está soprando por mil frestas diferentes.  
Alguma força está por trás de tudo isso e faz  
Com que os sons esmoreçam. Que força é esta?

Este texto evoca, num poema pensante ou num pensamento poético, a vigência vital do espírito, como a sonância e a ressonância da música do Ser, da Vida, em cuja pulsação, cadência, ritmo, se expandem e se recolhem os entes, os viventes. Espírito aparece, neste poema, como vibração do silêncio primordial, sonância e ressonância, percussão e repercussão, do mistério de Ser, que se expande e se concentra, se agita e se acalma, na pulsação, na cadência, no ritmo dos entes, em seu surgir e declinar. Espírito aparece como o sopro da Natureza magnânima, que vivifica céu e terra e o homem, com suas artes, com o seu mundo. O Sopro é em soprando, isto é, em caminhando, em serpenteando, em circulando. O caminho ou curso (*Tao*) do Sopro é grande: une céu e terra e o mediador entre o céu e a terra, o homem (o sábio). No XXV poema do *Tao te king* lemos: “o homem segue a terra / a terra segue o céu / o céu segue o curso / o curso segue a si mesmo”<sup>4</sup>.

O silêncio do mistério do Ser desperta a viva música nos entes, soprando neles. Toda sonância da música terrestre, humana e celeste é já o ressoar do profundo silêncio do mistério do Ser. Essa música toma curso em diversas pulsações (andamentos, expressividades, dinâmicas). O

<sup>4</sup> Lao-Tsé. Escritos do Curso e da Virtude (*Tao te king*). Tradução de Mário Bruno Sproviero. Disponível em: [http://www.hottopos.com/tao/dao\\_de\\_jing01.htm#21](http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm#21). Acesso em: 21 de setembro de 2021.

canto dos seres também se alterna, dando vozes a diversas entoações, com suas afinações e desafinações. Nisso tudo se esboça um espetáculo de movimentações em diversos ritmos, que mostram o tristonho, o dolente, o melancólico, o dengoso, o sentido, o saudoso, o afetuoso, o entusiasmado, o fino, o jocoso, o resolvido, o alegre etc. Percebemos o gingar e o jongar dos seres na luta e na dança que segue a música que ressoa desde o silêncio do mistério do Ser. A vibração desse silêncio perpassa todas as coisas. Cresce e esmaece. Que vibração é esta? Mistério do Ser, música criadora do espírito. O que Heidegger evocou com a palavra “*Lichtung*” (aberta, clareira) é a abertura do clarear e do ressoar: “‘Clarear’ – ‘claro’ (*Hellen – hell*) é o mesmo que ressoar (*hallen*) no sentido de soar. O ‘clarear’ no sentido de acontecer (*sich ereignens*) do tornar aberto do ser acontece no fundo como ressoar, como som: todos os entes provêm do som fundamental” (HEIDEGGER, 2001, p. 198).

O vento muda os cursos das coisas. Traz o imprevisível. Pode ser truculento. Pode ser suave. Como não lembrar da estória de Riobaldo e de Diadorim no *Grande Sertão: Veredas* e de sua culminância, que dá o subtítulo à obra: “O diabo na rua, no meio do redemoinho...”? (ROSA, 2019). Como não lembrar também de Elias sobre o monte Horeb e sua experiência da presença divina na brisa suave? Este episódio é assim evocado, na tradução que Hermógenes Harada dá de um texto bíblico traduzido, por sua vez, por Martin Buber (HARADA, 2021, p. 62):

E falou: Para fora  
De pé, para a montanha, diante da minha face!  
E passando, Ele:  
Um vendaval tempestuoso imenso e violento,  
Fendendo montanhas, esmigalhando rochas,  
De lá, da sua face: Ele, não, na tempestade –  
E após a tempestade, um terremoto:  
Ele, não, no terremoto –  
E após o terremoto, um fogo:  
Ele, não, no terremoto –  
E após o terremoto, um fogo –  
Mas, após o fogo,  
A voz do silêncio suspenso.

O silêncio aparece, aqui, como fenômeno da transcendência. É a culminância da viagem de Elias. A transcendência da existência é via-gem: a dinâmica da via. Viagem é abrir caminho: pre-ceder e pro-ceder da transcendência. Ex-periência é o en-vio da transcendência da vida. A experiência não tem começo nem fim. Quando a viagem da vida começa já está lançada. Quando termina, está inacabada, incompleta, em aberto. A obra da vida, ainda que con-sumada, é sempre um torso. Quando começamos a viver já estamos começados. Quando terminamos de viver estamos inconclusos. A viagem da vida é sempre in-finda. Vida é sempre porvindoura. Toda conclusão, na viagem da vida, é transitória. Vida é, do início ao fim, travessia, do nada ao infinito, como nos lembra *O Grande Sertão: Veredas* (ROSA, 2019).

A viagem da vida é abertura para todos os modos de ser e não ser. Ela salta, no começo, meio e fim, do nada. Ab-soluta. Essa soltura do ab-soluto da vida chama-se liberdade. A irrupção, a abertura ab-soluta da vida chama-se faticidade. O livre principiar da faticidade, desde o nada da gratuidade (sem por quê), aparece, na estória de Elias, eminentemente, como encontro, na relação eu-tu (aqui, o tu em questão é, para dizer com Buber, o Tu eterno). Eu e tu são no ser-com desde

o ser-si-mesmo. Daí, o fato de a experiência acontecer eminentemente num sentido de ser denso de pessoalidade. O encontro entre liberdades é sintonia de transcendências. É percussão e repercussão do mesmo toque do ser da liberdade e da liberdade do ser, que não anula, antes cria, diferença e singularização. Encontro é abismo chamando abismo. Chamado que se faz mútua evocação, invocação, provocação, convocação. A sonância e ressonância do sentido de ser se dando como encontro-experiência é linguagem. Mais que na estruturação poderosa e clamorosa do que se faz e acontece no reino do ente, desde a afirmação da vontade e da subjetividade humana (vendaval, terremoto, fogo), ela se dá é no silêncio em suspensão do mistério do Ser. Mistério diz velamento essencial. Diz retraimento e pudor. Frêmito delicado. Ocultação humilde. Nobreza que se passa por vileza. Escondimento do escondimento. O “*medium silentium*” de Eckhart! (ECKHART, 2008, p. 191-199; HARADA, 2021, p. 55-67). Intimidade, na transcendência da transcendência (HARADA, 2021, p. 62-67).

Espírito é a transcendência enquanto liberdade. Espírito e liberdade são um. A liberdade do espírito e o espírito da liberdade tudo reconduz ao seu próprio, à sua originariedade. Tudo liberta para deixar repousar em sua essência. Espírito é o que suavemente reina no favor, na graça, do Ser. Ser diz, antes de tudo, emergir e abrir-se [φύσις (*phýsis*)]. Mas o movimento de irrupção e abertura se mostra de modo mais claro como o viver da vida [ζωή (*zōē*)] e como o vigorar da existência desde a e como dinâmica de liberdade [βίος (*bíos*)]. Ser diz, pois, abrir e emergir, viver e, ainda, demorar na abertura da liberdade.

O espírito e o espiritual deixam-se vislumbrar quando fitamos a vida da vida. Espírito diz a liberdade criativa e a criatividade livre da vida se dando, como mistério, em tudo o que respira, isto é, em todos os viventes. O mistério de ser está em tudo, mas “é na vida que aparece, com mais clareza, que, no ser, no vir a ser e não ser de todo real, mora um mistério desconhecido e não sabido” (LEÃO, 2017, p. 77).

#### 4 HISTÓRIA OCIDENTAL: DO DESPERTAR À DESPOTENCIAÇÃO DO ESPÍRITO.

Para os pensadores originários gregos, φύσις (*phýsis*) é o abrir-se, o brotar-se, o surgir, o nascer. Nascer é, porém, vir à luz. O vir à luz de todos os entes acena, no entanto, para o fundo-abismo de sua proveniência, o qual resguarda a caligem do mistério de Ser, que não é nada daquilo que está sendo (Ser não é ente algum e, neste sentido, pode ser chamado de Nada). O desvelamento do ente guarda o velamento do Ser. Do obscuro e do velamento é que se dá todo o vir à luz e desvelamento. E todo o vir à luz ou desvelamento tende para o obscuro e o velamento. A “natureza”, isto é, a nascença ou nascividade do Ser, ama esconder-se. É o que lemos em Heráclito, no fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (*phýsis kryptesthai phileî*) – “surgimento já tende ao encobrimento” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 90-91).

A doação do Ser é furtiva, sub-reptícia, oblíqua. Nela reina a desocultação “ἀλήθεια (*alētheia*)” e, ao mesmo tempo, a ocultação, o encobrir-se “κρύπτεσθαι (*kryptesthai*)”. Para Heráclito, pensar era corresponder à palavra, ao verbo, do Ser, isto é, à sua dinâmica de recolhimento, de unificação e de unidade, enfim, ao λόγος (*lógos*). No fragmento 1 lemos que “tudo vem a ser conforme e de acordo com este Logos” e que, para Heráclito, o exercício do pensamento consistia em seguir “dilucidando, segundo o vigor, o modo em que se conduz cada coisa” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 58-59). Pensar era, pois, recolher

a conjuntura do Lógos. Era auscultar ao seu apelo e corresponder a ele. No fragmento 50 lemos: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκουσαντας (*ouk emou allà tou lógon*) – isto é, auscultando não a mim mas ao Lógos... ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν (*homologeîn sophón estin*) – é sábio concordar... ἐν πάντα εἶναι (*hèn pánta eînai*) – que tudo é um (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 70-71). O Lógos é a sonância e ressonância, a Linguagem, do Ser, que perpassa todas as coisas em seu vir a ser. É a força primigênia de reunião de todos os entes no Ser. O ente só vem a ser e se manifesta na força de reunião da palavra, do verbo, do Ser. A vocação espiritual do homem consiste em corresponder a esta palavra.

Entretanto, se nos primórdios, nos pensadores originários dos gregos (a saber, Anaximandro, Heráclito e Parmênides), o pensar estava sob a égide do Ser (*Lógos, Hén, Phýsis*), desde a fundação da metafísica, entre os gregos do período clássico (sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles), o Ser passou a estar sob a égide do pensar. O Ser passou a ser interpretado como o pensado do pensar: como ideia em Platão, como categorias em Aristóteles. E, nos tempos modernos, o Ser foi identificado com o próprio pensar. Com efeito, “para Hegel, o Ser é o pensamento pensando a si mesmo como ideia Absoluta (...). O Absoluto é a Identidade da identidade e não identidade dos entes” (LEÃO, 2008, p. 128-129). A tarefa de uma superação da metafísica implica num passo para trás e numa reversão desta inversão. Assim, Heidegger propõe um retorno à posição dos pensadores originários, segunda a qual, na compertinência originária de ser e pensar, “o pensamento pertence ao ser e não o ser ao pensamento (...). Para Heidegger, o Ser é a diferença como diferença. A ‘causa’ do pensamento é o Ser na sua diferença do pensamento que pensa a realização do real” (LEÃO, 2008, p. 128).

O modo como se pensa o espírito depende do modo como se pensa o Ser. Seguindo na esteira da submissão do Ser ao pensar, no cerne da tradição ocidental, a saber, na metafísica, o espírito foi interpretado ora a partir da metafísica da substância, na antiguidade e na idade média, ora a partir da metafísica do sujeito e da subjetividade, na época moderna. Os gregos evocaram o λόγος (*lógos*) ou ο νοῦς (*noús*) como princípio ordenador de tudo, também do viver humano, através das virtudes éticas e dianoéticas. A grandeza do homem, o que de divino há nele, consistiria em participar, a seu modo, deste princípio pelo pensamento. Esta experiência tem o caráter de iluminação. De Parmênides e Heráclito a Platão e Aristóteles o espiritual se consolidou desde esta e nesta experiência “ontológica”, “lógica” ou “noológica”, “dianoética” e “ética” do Ser.

Teólogos cristãos, como Agostinho e Tomás de Aquino, que bem conheciam a experiência pneumática do espírito, que está na base do cristianismo, abrigaram a experiência grega do espírito, na forma de uma doutrina da iluminação ou do “*lumen naturalé*”. A concepção do espírito se configurou, então, a partir de uma ontologia da substância: o ser em sentido pleno e próprio é a substância, isto é, a presença constante, a vigência de uma presença que se dá de modo perdurante, mostrando certa autonomia, isto é, certa inseidade e perseidade. Trata-se de uma vigência de fundo, que se desdobra na *amplidão do mundo*, na *profundidade da alma* e na *originariedade de Deus*. Nesta perspectiva, o espírito por excelência é Deus. Ele é o pélago infinito da substância. A ele pertence não só o ser em si (*in se*) e por si (*per se*), mas também o ser a partir de si (*a se*). À inseidade e à perseidade próprias de todas as substâncias acrescenta-se, neste caso, a aseidade. Deus é tomado como ab-soluto assentamento da e na plenitude do ser, por e para si. É absoluta liberdade.

O cristianismo, porém, tem uma experiência própria do espírito, digamos, pneumática e não simplesmente lógica e noológica, segundo o fio condutor da metafísica grega clássica. O cristianismo primitivo mostra sua experiência espiritual arqueológica na figura do evento de Pentecostes. O que se dá neste evento? Surge então uma comunidade *pneumática*, não simplesmente uma comunidade psíquica e noológica. Vive-se o dar e o receber mútuo a partir de uma comunhão “κοινωνία (*koινωνía*)” regida pelo amor impregnado de solicitude, de dileção, de afeto “ἀγάπη (*agápē*)”

e pela graciosidade, benevolência, alegria da doação' χάρις (*kbáris*)]. Na experiência pneumática do espírito feita pelo cristianismo do Novo Testamento, o sentido do Ser se aguça como o cuidado do *ser-com*. Na comunidade kenótica do amor-gratuidade, a identidade comum vivifica a diferença, a unidade rege a diversidade. Os muitos são um só coração e uma só alma. Cada um contribui com o seu próprio no acontecimento do viver comum, sem se isolar e centrar-se no seu eu e no que lhe é peculiar. O comum não anula as singularidades, mas repousa sobre elas. A partir do encontro com os outros, cada um se torna mais criativo na sua singularidade. A partir da diversidade, o comum celebra sua riqueza. O espírito, então, que é o vigor da liberdade e do amor, brilha em todos como chamas de fogo (ROMBACH, 1977, p. 296).

O cristianismo patrístico, sintetizando a experiência pneumática do Novo Testamento e a experiência lógica e noológica grega do espírito, abriu caminho na história do pensamento ocidental com sua especulação teológico-filosófica a respeito da Trindade de Deus que tem como fio condutor a essência (vigência) substancial do espírito. Na época da patrística latina, a obra *De Trinitate*, de Agostinho, é um marco na configuração de tal especulação. Nesta obra, o teólogo africano expõe, defende, formula, ilustra e contempla o mistério trinitário do Deus da revelação das Escrituras sagradas do cristianismo, numa dinâmica que faz jus ao lema escolástico surgido mais tarde: *fides quaerens intellectum* (fé buscando o intelecto). O que está em jogo neste lema é a “subsumção de tudo em todas as coisas do empenho humano pela graça” (HARADA, 2009, p. 102). É o assumir e subsumir do trabalho do intelecto (filosofia) pela afeição obediente da fé (teologia). Nesta dinâmica, a vontade de trabalho do intelecto se integra com a fluência de doação da fé, da esperança e da caridade; a plena atenção da especulação intelectual se impregna com a pregnância da translucidez da graça; a precisão e o rigor de penetração do pensamento se investe e reveste da docilidade na ternura do encontro, o puro movimento de busca, que reduz tudo à profundidade do abismo desvelante do Ser, se encontra com a douta ignorância, e um abismo invoca outro abismo, na sintonia e simpatia para com tudo o que é humano, próprias da dinâmica da encarnação (HARADA, 2009, p. 102).

Retomando as Escrituras e os ensinamentos patrísticos e conciliares de até então, Agostinho aduz a abertura de novos caminhos no tocante à doutrina das relações trinitárias, às propriedades pessoais do Espírito Santo, à exposição com base à analogia “psicológica” do mistério trinitário (a alma humana, uma só substância, em três potências, a saber, memória, inteligência e vontade, como imagem do Triuno Deus). Uma ontologia da substância, da identidade e igualdade se articula com uma ontologia das relações e das diferenças. A relação, em Deus, não é acidente. Tal categoria, assim, alcança uma dignidade que não tinha até então. Se substância diz o ser em si, por si e a partir de si (a se) de Deus, as relações dizem o ser-para-o-outro no ser-com-o-outro. O Pai é princípio da deidade. O Filho procede do Pai por geração, como o *Lógos/Verbum* é um fruto da mente. A processão do Espírito Santo, porém, é diversa, e se dá na dinâmica como a vontade ou amor procede da mente. O “homem interior” é imagem da Trindade. O espírito humano também se rege por uma dinâmica triádica, que articula memória, inteligência e vontade. O momento volitivo e o momento intelectual são igualmente importantes na vida do espírito humano, cuja dinâmica emerge da mente ou memória (memória e mente, em certo sentido, se identificam). Esta vida é, fundamentalmente, rememoração, intelecção e volição. Esta vida se assemelha a e participa da vida divina, uma vez que Deus é Ser, Verdade e Amor.

Em sua meditação a respeito da sentença de Hölderlin, datada de 27 de junho de 1945, Heidegger evoca também a experiência espiritual da Europa oriental, mais precisamente, da “*russidade*” (*Russentum*)<sup>5</sup>. Este nome parece distinguir o mundo espiritual russo em sua vigência

<sup>5</sup> Não é do escopo desta reflexão analisar o contexto biográfico-histórico do texto de Heidegger que tomamos por ocasião de meditação a respeito da pobreza do espírito. Demos, aqui, apenas alguma indicação bibliográfica, que

essencial da Rússia metafisicamente considerada que, fundamentalmente, é a mesma coisa que a América, isto é, “a mesma fúria sem consolo da técnica desenfreada e da organização sem fundamento do homem normal” (HEIDEGGER, 1987, p. 64). O tecnicismo europeu comunista e a tecnocracia anglo-americana seguiam as mesmas determinações metafísicas da era da técnica, assim pensava Heidegger (HEIDEGGER, 2000, p. 421). Implicado e complicado com a situação epocal e com a conjuntura da Alemanha, Heidegger tem que se explicar com a Rússia. Tal “explicar-se” tenta se aviar pela via do pensamento. Como pensador, considera que, em referência à Rússia, “só no espírito e desde o espírito pode ser experimentado e trazido ao êxito a disputa de sua verdade e não verdade” (HEIDEGGER, 2013, p. 875). Não se trata, pois, aqui, de uma interpretação política, muito menos político-partidária. Trata-se, antes, de uma interpretação metafísica, ou melhor, histórico-ontológica. Assim, adverte que o “comunismo russo” vinha de um mundo espiritual desconhecido. O “materialismo grosseiro” era apenas a face frontal desse mundo. E era preciso lembrar que o materialismo mesmo não é nada de material, mas sim algo de espiritual. Pois bem. A “russidade” seria marcada por uma experiência do espírito como “força de iluminação e de sabedoria”, dito em grego, como *σωφία* (*sōphía*) (HEIDEGGER, 2013, p. 874). Heidegger remete, então, à vigência e vivacidade desta experiência na mística da *hagia sophía* (santa sabedoria). Evoca, ainda, o atuar do espírito como a força “mágica” de iluminação e de sabedoria que tudo perpassa e atua através de tudo. A junção do mágico e do pneumático, no mundo espiritual alemão, aparecera na obra de Jacob Böhme, “o mais silente de todos os sapateiros” (HEIDEGGER, 2013, p. 875). Heidegger, então, fala de uma comunicação entre os mundos espirituais alemão e russo, operada através da obra de J. Böhme, e da renovada influência de Hegel e Schelling no pensamento de Vladimir Soloviev (1853-1900), amigo de Dostoiévski.

Rejeitando as unilateralidades e abstrações do racionalismo e do empirismo da filosofia ocidental moderna, Soloviev retomava a tradição segundo a qual o homem concreto é, ao mesmo tempo, uma imagem do mundo (microcosmo) e uma imagem divina. Por um lado, ele tende ao Absoluto, por outro lado, porém, é limitado e transeunte. A tensão para o Absoluto gera nele uma infinita insatisfação. Por outro lado, ele não pode nunca se aquietar na simples aceitação de sua natureza mortal. Sua contradição só se resolve na divino-humanidade de Cristo. O conteúdo do Absoluto enquanto divino-humanidade é a unitotalidade (tema de Schelling). Absoluto é o que é solto, livre de tudo (*ab-solutum*). Mas não se pode ser livre de tudo senão o que é o todo e tem tudo, o que é tudo o que tem e tem tudo o que é. É a unitotalidade: a unidade do todo (*Lógos*) e o todo na unidade (*sōphía*). Em jogo está, pois, a unidade do mundo em Deus: plena liberdade na perfeita unidade. O mal é oposição a e a perda da “*sōphía*”. É deixar e fazer precipitar no nada aniquilador a criação. A partir do mal o criado se nos aparece privo de liberdade e unidade. O processo cosmo-histórico consiste na realização, no tempo, da unidade e liberdade, a encarnação da santa, divina “*sōphía*”. Pela sua mediação o princípio divino chega à plena realização na unitotalidade que em si tudo compreende, não exclui nada e, assim, Deus se torna força viva, eficaz por toda a criação (Espírito Santo).

Na época da modernidade ocidental, porém, o espírito é experimentado a partir de uma compreensão ontológica cujo fio condutor é dado pela subjetividade. Impõe-se a cisão entre natureza e espírito, objeto e sujeito. A auto-presença e a auto-evidência da mente é o fundamento absoluto da verdade, agora interpretada como certeza. O espírito é concebido, então, a partir da autoconsciência e da reflexão humana, como razão, ou, se quisermos, como entendimento, intelecto, e, por fim, como vontade. O espírito é a vontade originária, que se quer a si mesma. Na

---

permita confrontar outros textos que documentam fatos da biografia de Heidegger em sua implicação, complicação e explicação com a sua situação histórica de então. Para conferência de situação pessoal, profissional e civil, de Heidegger naquele momento pode-se conferir o volume 16 das obras completas (HEIDEGGER, 2000, p. 367-422).

virada do século XIX para o XX, porém, aparece a tendência de recusar o espírito e denunciá-lo como o oposto do vital e do corporal.

Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger já tomava a peito a “questão do Ser” como uma necessidade que se impõe a partir da situação epocal de “obscurcimento do mundo” (*Weltverdüstierung*), cujos acontecimentos essenciais se deixam nomear como “a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a primazia da mediocridade” (HEIDEGGER, 1987, p. 71). Ao aludir a isto, Heidegger pergunta: “O que significa mundo, quando falamos de obscurcimento do mundo? Mundo é sempre mundo *espiritual* (*geistige Welt*). O animal não tem mundo nem ambiente mundano (*Umwelt*). Obscurcimento do mundo inclui em si uma *despotenciação do espírito* (*Entmachtung des Geistes*), dissolução, destruição, desvirtuamento e deturpação” (HEIDEGGER, 1987, p. 71). Como indicação do aspecto mencionado por último, o da deturpação (*Misdeutung*) do espírito, Heidegger cita a mesmidade metafísica de Rússia e América, e esclarece esta mesmidade no sentido de ser a mesma coisa no tocante à “atitude diante do mundo espiritual e do espírito” (1987, p. 71). No entanto, anota Heidegger, a ameaça da situação da Europa não vinha de fora, mas vinha dela mesma, e já estava sendo preparada desde a primeira metade do século XIX. Na Alemanha, esta despotenciação do espírito coincide com o que se chamava correntemente de “a queda do idealismo alemão”. E Heidegger diz: “Essa fórmula é, por assim dizer, um escudo atrás do qual se protege e se esconde a falta de espírito, que já desponta, a dissolução dos poderes espirituais, a recusa de toda investigação originária dos fundamentos e de qualquer dependência deles...” (1987, p. 71). É a partir desta situação de despotenciação do espírito que Heidegger medita a sentença de Hölderlin.

## 5 POBREZA DO ESPÍRITO E RIQUEZA ESSENCIAL

Voltemos à fala de Hölderlin evocada por Heidegger: “junto a nós tudo se concentra no espiritual. Nós nos tornamos pobres, para ficarmos ricos” (HEIDEGGER, 2013, p. 871). Pobreza e riqueza, aqui, certamente, concernem ao domínio do espiritual. O que está em jogo é a pobreza e a riqueza essenciais, a pobreza e a riqueza de ser. Não podem ser captadas a partir da perspectiva da posse e do ter. Pobreza, aqui, não quer dizer um não-ter e um carecer do necessário. Riqueza, aqui, não significa um não carecer do necessário e um ter além do necessário. Ser pobre significa, aqui, não poder prescindir do não necessário. Ser pobre de espírito é não poder ser sem o desnecessário. Necessário é o que nos aperta. É o que comporta premência. É o que nos constringe e constringe. O não necessário, o desnecessário é, neste sentido, o que não vem do que nos aperta, constringe e constringe. É o que nos vem do livre.

O livre é o que se retrai a todo o uso e abuso. É o que não pode ser tomado como útil. O livre é o que está poupado de toda exploração. O livre é o libertador. O livre é o que poupa, o que contém, o que detém e mantém a salvo. Livre é o que protege e cuida para que cada coisa repouse em sua essência e assim fique abrigado. Seu cuidado é cordial. O livre liberta. Liberto pelo livre é aquele que se asserena na sua essência. Alegria e serenidade é a marca desta liberdade do pobre do espírito. Quem assim é empobrecido pelo Ser torna-se rico. Ele vive no reino da riqueza essencial. Essencial, porém, é a riqueza fontal do Ser.

A pobreza (*Armut*) do espírito é um modo cordial de insistência (*Inständigkeit*) do ânimo (*Gemüt*) na experiência da simplicidade e unicidade do Ser. É uma afinação, uma sintonia, com o Ser em sua simplicidade e unicidade. A pobreza é uma guinada e uma volta do ânimo do

esquecimento para a memória, a recordação do Ser. A memória é a concentração, o recolhimento, do pensamento. Pensar é recordar o Ser. Nesta guinada, o Ser deixa de ser o mais vazio para ser a superabundância e a superfluência, a riqueza essencial. O Ser deixa de ser o mais comum para ser o único. Deixa de ser o mais óbvio e compreensível, para ser o mais digno de ser questionado e o escondimento do mistério. O Ser deixa de ser o mais usado, gasto e abusado, para ser a origem que se retrai. O Ser deixa de ser o mais familiar para ser o fundamento abissal. Deixa de ser o mais dito da fala e passa a ser o silêncio. Deixa de ser o mais esquecido e passa a ser a recordação. Deixa de ser o mais vinculante e passa a ser a liberdade e a libertação.

A pobreza surge como aquela afinação do coração em que acontece o alembrear da riqueza fontal do Ser. No esquecimento se nos retrai o esquecido e o próprio esquecer. Por isso, todo o esquecimento é reduplicativo: é esquecimento do esquecimento. No alembrear do relembramento o esquecido e o esquecer são desvelados como tais. Por ser cordial, este alembrear do relembramento se torna, então, re-cordação.

Hölderlin é o poeta do alembrear, do relembramento, do Ser. O Ser é como fonte. Heidegger, comentando o poema “*Andenken*” (relembramento), ao aparecer o verso “*Schwer verlässt / Was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort*” (Difícilmente abandona o lugar / aquele que habita próximo à origem), diz:

A fonte fecha o próprio. Mas toda propriedade autêntica, ou seja, aquela para cuja “posse” nós estamos apropriados, é riqueza em si mesma. Por que encontrar e se apropriar dessa riqueza é a coisa mais difícil? Nós já possuímos o nosso próprio. É a nossa verdadeira e única riqueza. Certamente - mas é difícil e a coisa mais difícil ser rico nesta riqueza. Pois só podemos ser ricos e usar nossa riqueza se antes nos tornamos pobres no sentido da pobreza, o que não é uma privação. A privação permanece sempre um não ter, que, tão imediatamente quanto não tem, também gostaria de "ter" tudo imediatamente, sem ser apropriado para isso. Esta privação não brota da coragem (*Mut*) da pobreza (*Armut*). O estar privado que quer ter é miséria que se agarra incessantemente à riqueza sem poder conhecer sua verdadeira essência e as condições de sua apropriação e sem querer assumi-la. A pobreza originária essencial é a coragem para o simples e originário, que não precisa estar apegada a nada. Esta pobreza tem em mira a essência da riqueza e conhece sua lei e o modo como ela se oferece. A essência da riqueza está escondida nisto. Portanto, a riqueza não pode ser apropriada imediatamente. O ser rico deve ser aprendido. Somente a pobreza essencial sabe que a autêntica riqueza precisa ser aprendida (HEIDEGGER, 1982, p. 174-175)<sup>6</sup>.

Aprender a pensar, no sentido do pensamento da serenidade, é, assim, aprendizagem da pobreza do espírito, que é a aprendizagem da riqueza essencial. É manter junto ao coração a memória do Ser. É, ao mesmo tempo, no mesmo instante, manter-se desperto na espera do inesperado.

<sup>6</sup> Conferir um texto semelhante no volume 4 das Obras Completas de Heidegger: *Dilucidações à poesia de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)* (HEIDEGGER, 1981, p. 132-133).

Isso requer, porém, uma con-versão e uma re-versão na essência do pensar: do pensar como cálculo e representação para o pensar como meditação e disponibilidade à serenidade. Tentemos, agora, tematizar esta transmutação do pensar neste nosso tempo oportuno.

## 6 UMA GUINADA NA ESSÊNCIA DO PENSAR: DE CÁLCULO E REPRESENTAÇÃO A PENSAMENTO DO SENTIDO E DA SERENIDADE DO SER.

Do mesmo momento da meditação de Heidegger a respeito da sentença de Hölderlin que aqui tomamos parcialmente em consideração são ao menos dois escritos publicados no volume 77 das suas Obras Completas sob o título “*Feldweg-Gespräche*” (HEIDEGGER, 1995). O diálogo intitulado Ἀγκιβασίη (*ankhibasíē*), palavra grega que significa aproximação, abordagem, contato ou contraste<sup>7</sup>. Trata-se de uma conversação triádica por sobre uma estrada de terra, isto é, um “caminho de roça” ou “caminho do campo” (*Feldweg*), a qual se dá entre um pesquisador, um erudito e um sábio-guia (em alemão, um “*Weiser*”, isto é, um “*Weisender*”, alguém que conduz através de sinais, de indicações, de acenos). Este texto é datado de 7 de abril de 1945. Já o diálogo chamado de “Conversa à noite” (*Abendgespräch*), que é uma conversação na Rússia, em um campo de prisioneiros de guerra, a qual se dá entre um homem mais jovem e um mais velho, é datado de 8 de maio de 1945<sup>8</sup>. O terceiro texto, que na edição está inserido entre os dois outros, sem datação, se intitula “O professor encontra o guardião da torre na porta da escada da torre”. São textos que trazem as marcas de como Heidegger, o pensador, se implica, se complica e se explica com o seu tempo. O nosso interesse recai sobre o pensamento e seu apelo.

Estas meditações expostas em forma de diálogos pensam a partir de um outro pensar, que vem da serenidade (*Gelassenheit*)<sup>9</sup>. No diálogo intitulado Ἀγκιβασίη (*ankhibasíē*), o pesquisador (cientista) e o erudito (estudioso, intelectual, letrado) representam o pensamento de até agora. O guia, por sua vez, que pensa a partir dos acenos do vindouro, apresenta-se como figura do pensamento da serenidade. O pensamento vigente em nosso tempo é *o pensamento da ciência e da consciência*. O pensamento da *ciência é cálculo*. “A ciência é a teoria do real” (HEIDEGGER, 2001, p. 40). “Teoria” não quer dizer, aqui, a visão essencial, menos ainda a visão protetora do espetáculo do desvelamento do Ser, nem significa contemplação. Talvez já signifique um certo tratamento do real, a saber, o processamento seu e de suas realizações à luz da realidade tomada como efetividade. “Teoria” é, assim, “cálculo de operações” (LEÃO, 2017, p. 69). Na atividade do cálculo, se processam as objetivações. Mas toda ciência, tomada em sentido hodierno, isto é, como conhecimento funcional-objetivo, não pode prescindir do seu incontornável e inacessível: o ser do

<sup>7</sup> A palavra aparece em Heráclito, B 122: καὶ ἀγκιβασίην (Ἡράκλειτος) - “(E Heráclito diz) aproximação” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 90-91).

<sup>8</sup> A derrocada da Alemanha nazista na Segunda Guerra mundial ocorreu em 07 de maio de 1945, quando o general Alfred Jodl – do Alto Comando Alemão – assinou a incondicional rendição de todas as forças germânicas. O anúncio oficial seria feito só no dia 9, mas a imprensa noticiou no dia 8, que entrou para a história como o Dia da Vitória na Europa. A União Soviética manteve os festejos conforme o combinado, celebrando o fim da Grande Guerra Patriótica – como ficou conhecida na Rússia e nos países da antiga URSS – em 9 de maio. Está entre as datas mais lembradas pelos russos, junto com a Revolução Russa de 1917. Ao final deste diálogo Heidegger anota: “Castelo Hausen no vale do Danúbio, em 8 de maio de 1945. No dia em que o mundo celebra sua vitória e ainda não reconheceu, que desde séculos já é o vencido de sua própria insurreição” (HEIDEGGER, 1995, p. 240).

<sup>9</sup> Parte do primeiro diálogo foi publicado em 1959 em separata pela editora Günter Neske no volume “*Gelassenheit*” (Serenidade), com o título “Para a discussão da serenidade – a partir de um diálogo num caminho do campo sobre o pensamento”. Há uma tradução em português (HEIDEGGER, 2000).

ente prejacente, que se doa como região já de certa maneira descoberta ou aberta, disponível para a objetivação. Sem a compreensão do ser como objetividade não há horizonte para objetivações (HEIDEGGER, 2001, p. 54-57).

Por outro lado, a ótica técnica de relacionamento com o real é o que guia a ciência como a assim caracteriza ciência como teoria do real. A ciência moderna tem essencialmente o caráter de trabalho, de desempenho, de realização, no sentido de conquista do real. Serve à planificação e ao autoasseguramento do homem no controle do real. A *industria* (tomando a palavra em seu sentido latino originário: o esforço, a aplicação, o zelo, a atividade, o labor, o trabalho) é o elemento em que vive o homem moderno, tanto em seus desempenhos de conhecer quanto em seus desempenhos de fazer. O homem moderno inverte a concepção do homem antigo: o negócio, que era o negativo (*negotium* > *nec otium*, em latim; ἀσχολία [*a-skeholía*] em grego), a interrupção do ócio, se torna central, enquanto o ócio, que era o positivo (*otium*, σχολή [*skholē*]), se torna uma mera interrupção do negócio (entretenimento).

Um nexos íntimo une propor e dispor no sentido do representar (*vorstellen*), no sentido do aprontar (*herstellen*) e do fornecer (*zustellen*). A questão é se a natureza, por exemplo, se desvela e se mostra, ou antes se vela e se oculta, quando apresentada em sua objetualidade. Parece ser a segunda alternativa o caso (HEIDEGGER, 1995, p. 17). Com o assalto da técnica, a terra não somente está em risco de ser destruída, como também de ser aniquilada. A aniquilação é mais abrangente do que a destruição. Não é propriamente, porém, uma questão de grau: como se a aniquilação fosse uma destruição que conduz à extinção. Trata-se não de uma diferença de grau, mas de essência, isto é, de modo de ser e de viger (HEIDEGGER, 1995, p.18). Não há passagem entre uma e outra, mas só um salto. Paradoxalmente, na aniquilação surge algo de próprio. A aniquilação diz respeito ao homem. Porém, isto não quer dizer, simplesmente: a aniquilação diz respeito aos homens. Não. Ela diz respeito ao homem, quer dizer, ao humano, à humanidade, do e no homem, à sua essência. O homem é tomado por uma estranha ausência: ele, em meio à presença, à vigência do ente, comporta-se como se estivesse ausente. É como se ele não estivesse aí – nem aí! – para o Ser (HEIDEGGER, 1995, p.37).

No entanto, seria um engano se nós interpretássemos tal meditação como uma militância contra o mundo moderno, contra a ciência e a técnica. O pensamento da serenidade não se opõe ao pensamento da ciência e da técnica. É que toda a oposição fica presa àquilo contra o que se opõe. Toda a reação fica condicionada à ação contra a qual ela se volta. Do mesmo modo, toda a revolução fica amarrada à oposição. Oposição acaba se tornando servidão, quer quem se opõe vença, quer seja vencido. É que na oposição se perde de vista o essencial (HEIDEGGER, 1995, p. 51).

O que quer, então, o pensamento da serenidade? Ele não é pensamento da ciência (cálculo) e nem pensamento da consciência (representação). O pensamento da serenidade, isto é, que vem dela, vigora como pensamento do sentido (*Besinnung*). Este se encaminha no envio do sentido. Sentido não é só princípio de inteligibilidade. Sentido é direção, rumo, melhor, via, viagem, encaminhamento do fenômeno. Para onde somos encaminhados, quando seguimos pensando no pensamento do sentido? Resposta: para aí, onde já estamos, para a nossa habitação, para a nossa morada. Assim, nos tornamos presentes para a presença, passamos a estar aí para o Ser (somos *Dasein*: o ente que está aí para o Ser):

Encaminhar na direção do que é digno de ser questionado não é uma aventura mas um retorno ao lar. (...) Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do

que é digno de ser questionado. No pensamento do sentido, chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experienciado e percebido. No pensamento do sentido, encaminhamo-nos para um lugar onde se abre, então, o espaço que atravessa e percorre tudo o que fazemos ou deixamos de fazer (HEIDEGGER, 2001, p. 58).

O pensamento do sentido ou da serenidade não se dá no plano da ciência nem da consciência, mas da aberta do Ser. A clareira do Ser dá ao homem a possibilidade de ser humano, isto é, de ser o ente desta essência que ele é. O homem se torna homem in-sistindo ek-staticamente nessa aberta. Na clareira, o Ser (*Sein*) cria um aí (*Da*) para a manifestabilidade de todo o ente. Na clareira, o Ser se clareia para o homem, mas como o mistério, que possibilita o aparecimento de tudo o que vigora na presença. Mistério, porque é, ao mesmo tempo, proximidade e distância, porque é desvelamento do velamento enquanto velamento. Deste modo, como mistério, a clareira outorga, pois, a proximidade do Ser ao homem. Na proximidade distante e na distância próxima do Ser, na clareira do “aí” mora o homem, enquanto ek-sistente, como na sua terra natal.

O homem (enquanto *Dasein* e não enquanto sujeito) é aquele ente que está aberto para a abertura do Ser, em que se situa. Nesta abertura ele pode in-sistir ek-staticamente somente enquanto a sustenta. É através do cuidado que o homem sustenta, suporta, o estar nesta abertura. Ek-sistir é, pois, in-sistir na abertura da revelação do Ser através da manifestação dos entes. A ek-stase é in-stase. A ek-sistência é in-sistência. Nesta in-sistência, que é a essência da ek-sistência, o ser humano encontra a sua transcendência. Como se vê, a transcendência, aqui, não é algo como a passagem do sensível para o suprassensível, do físico para o metafísico, nem é algo como o sair para fora da imanência de uma consciência, de uma subjetividade, empírica ou transcendental. Heidegger nos esclarece:

O ente, que é no modo da ek-sistência, é o homem. Somente o homem ek-siste. A pedra é, mas não ek-siste. A árvore é, mas não ek-siste. O cavalo é, mas não ek-siste. O anjo é, mas não ek-siste. Deus é, mas não ek-siste. A proposição: ‘somente o homem ek-siste’, não significa, de modo algum, que somente o homem é um ente real, efetivo, e que todos os demais entes são irrealis e somente uma aparência ou a representação do homem. A proposição: ‘somente o homem ek-siste’, significa: o homem é aquele ente, cujo ser é distinguido pela in-sistência ek-sistente no desvelamento do ser, a partir do ser. A essência ek-sistencial do homem é o fundamento para o fato de o homem poder representar o ente enquanto tal e ter uma consciência do representado. Toda consciência pressupõe a ek-sistência, pensada ek-staticamente, como a essência do homem, onde essência significa, aquilo como o que o homem vigora no ser, enquanto ele é homem. A consciência, ao contrário, nem cria, primordialmente, a abertura do ente, nem empresta, primeiramente, ao homem o estar aberto para o ente. Para onde e de onde e em que dimensão livre deveria toda a intencionalidade da consciência se movimentar, pois, se o homem não tivesse já sua essência na in-sistência? Que outra coisa poderia significar a palavra ‘-ser’ (*-sein*) nos nomes ‘consciência’ (*Bewusstsein*) e autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) do que a essência ek-sistencial daquilo que é, à medida que ek-siste? Ser um si-mesmo, caracteriza, precisamente, a essência daquele ente, que ek-siste. Contudo, a ek-sistência nem consiste no ser-si-mesmo, nem se determina a partir deste. Porque, entretanto, o pensar metafísico determina o ser-si-mesmo do homem a partir da substância,

ou, o que no fundo é o mesmo, a partir do sujeito, por isto o primeiro caminho que conduz da metafísica para a essência ek-stática e ek-sistencial do homem, passa pela determinação metafísica do ser-si-mesmo do homem (HEIDEGGER, 1978, P. 374-375).

O que quer este pensamento da serenidade, que não é pensamento da ciência nem da consciência, mas da aberta do Ser? Este pensamento é pobre. Ele nada quer. Melhor: ele quer o não-querer. Mas, o que é isto – quer o não-querer?

## 7 O PENSAMENTO POBRE COMO QUERER DO NÃO-QUERER.

O pensamento da serenidade, como pensamento pobre, nada quer, ou melhor, quer o nada... Quer o não-querer. O que seria isto? Trata-se de um querer... e de um querer não negativo do não-querer. Como caracterizar algo assim – um querer não negativo do não-querer?

É que querer o não-querer não significa querer no modo de uma oposição ao querer. A oposição ao querer se enreda no querer e, assim, perde o que ela quer: o não-querer (HEIDEGGER, 1995, p. 51). O querer do não-querer também não é um querer não-querer. Não se trata de querer a inércia, a inatividade, o quietismo, nem de negar a vontade de viver (HEIDEGGER, 1995, p. 62). Como então se envolver com o não-querer sem que este envolvimento seja um querer não-querer? O que rege este envolvimento não é nem a oposição nem a negação ou a privação. Não está em jogo uma recusa, uma resistência, uma proibição. Não se trata de um querer que algo não aconteça. Isto seria apenas uma negação do querer. Ademais, no detestar, no desistir, no recusar, o que se dá não é o não-querer, mas variações do querer. “As variações do querer (*des Wollens*) na figura de suas multifárias negações se cumprem todas dentro da vontade (*des Willens*)” (HEIDEGGER, 1995, p. 78). Vontade não significa, aqui, uma faculdade da alma. Trata-se, antes, daquilo em que a essência da alma, do espírito, da razão, do amor, da vida se funda. “Querer” significa, aqui, a realização, o cumprimento, a consumação humana da vontade. Porém, vontade aparece como transcendência da vida. Vivendo na dinâmica transcendente da vontade, o homem tem o seu ser num medir-se com o Ser. O homem é, no fundo, questão (*quaestio* > *quaerere*) do Ser. É lugar e tempo de decisão, de responsabilização, a cada vez, pelo todo do ente, pelo sentido do Ser.

O ser da existência, a facticidade ou a existencialidade é questão do ser. Mas questão do ser enquanto ser da existência é a facticidade do querer. É que questão vem do querer. O querer enquanto ser da existência não é uma faculdade da existência, posta como sujeito, mas sim a estruturação da própria existência. Enquanto estruturação traz à fala a essência da existência. E como estruturação da existência querer é o movimento de transcendência enquanto o querer deve querer o querer do seu querer. Querer, porém, diz buscar.

A transcendência enquanto deve querer o querer do seu querer é, pois, busca, na qual nada há que não seja a busca, de tal sorte que a própria busca deve ser buscada, a ponto de a busca, sempre nova e de novo, repercutir na busca que busca a busca do seu buscar.

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 essência 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 de decisão, através da qual se dá a determinação do sentido do ser dos entes na sua totalidade, inclusive do próprio homem (HARADA, 2021, p. 180-181).

Aqui surge a questão a respeito do horizonte do não-querer (HEIDEGGER, 1995, p. 85). Trata-se da pergunta a respeito do horizonte em que este não-querer poderia nos vir ao encontro (HEIDEGGER, 1995, p. 105). O não-querer como um querer em que reina um “não” e, precisamente, um não que se dirige para o querer, mas para voluntariamente recusá-lo, permanece no horizonte da vontade (HEIDEGGER, 1995, p. 106). Mas, quando falamos de o pensamento querer o não-querer estamos nos relacionando com um outro horizonte, que não tem o caráter de vontade. O querer do não-querer em questão quiçá pode nos levar a acessar este horizonte. Aqui, a recusa do querer nos envolve com ou pelo menos nos prepara para ir em direção ao que não tem o caráter de vontade. Embora seja o penhor de todo o empenho de busca e seja a fonte doadora do próprio buscar, ou melhor, talvez justamente por isso, ele não tem o caráter de vontade. É a aberta do Ser como serenidade.

O pensamento pobre nos leva a nos desabituar da vontade. Nele nos tornamos menos sôfregos, menos afanosos, menos impacientes. No desabituar da vontade nós somos despertados para a serenidade. Não somos nós que, a partir de nós mesmos, despertamos em nós a serenidade. A serenidade não é atuada, efetuada, causada ou conseguida por nós mesmos em nós mesmos. A propósito disso, convém lembrar, aqui, uma estória:

De certa feita, um jovem entrou para um mosteiro a fim de alcançar a libertação pelos rigores do claustro e pela disciplina da meditação. O mestre saiu para o pátio, apanhou um caco de telha e se pôs a esfrega-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 conclui: libertação também não é esforço de meditação (LEÃO, 1990, p. 21).

Em todo o nosso fazer e deixar de fazer, em todo o nosso querer e não querer, nós somos determinados pelo horizonte da vontade. Impossível, pois, à custa de nossa busca, do querer o querer de nosso querer, conquistar a serenidade. Querer o não-querer, neste sentido, parece uma empreitada contraditória, uma busca impossível do radical outro. O horizonte do radical outro é-nos inacessível. É o inesperado, para o qual não há vias de acesso, de que fala Heráclito [fragmento 18]: “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 62-63). Em tal espera, que não é nenhuma expectativa de algo, nós permitimos que o inacessível venha a nós, nós nos dispomos para receber o encontro do inesperado. É preciso que nosso ser permita travar relações, conversar, se envolver com este inacessível, cujo advento é inesperado.

Permitir (*zulassen*), envolver-se com (*sich einlassen*) nos soa como uma certa passividade. Há nisso algo como um deixar, melhor, um deixar-ser. Mas este deixar-ser não tem a ver com uma negligência, com um inane deixar correr solto as coisas. Seria, então, uma atividade? Talvez a dualidade atividade-passividade não alcance o sentido do deixar-ser. Em jogo estaria aqui a ação primordial, na medida em que a essência da ação não é efetivação, mas consumação (HEIDEGGER, 1967, p. 23-24). No deixar-ser se consoma a referência de ser do Ser com o nosso modo de ser, com a nossa essência. Tal ação, que está acima de todos os feitos e maquinações do homem, os chineses chamam de “não-ação” (*wu wei*): a vida não volitiva, que obedece ao Tao. Na espiritualidade franciscana, aparece como “obediência”: a pobreza do não-querer, do *fiat*, que não se apropria do, mas se deixa apropriar pelo mistério da gratuidade ou a gratuidade do mistério, para a leveza da liberdade, o leve (*leicht*) fardo da jovialidade. Hermógenes Harada, ao falar desta pobreza, deste “*sine próprio*” (sem apropriação) que nos restitui o vigor do próprio ser, lembrava a sentença de um homem louco dita a Confúcio, em *A via de Chuang Tzu*: “A alegria é leve como pena, mas quem pode carregá-la?” (MERTON, 2002, p. 94). O vigorar desta leveza (*lichten*) é que abre a aberta (*Lichtung*) do Ser.

O pensamento da serenidade não é, pois, representar. “É a serenidade em face do que é digno de ser questionado”, mencionávamos acima (HEIDEGGER, 2001, p. 58). Isso que é digo de ser questionado, isto é, de ser querido, é o não-querer, isto é, o que não tem o caráter de vontade, a serenidade. O que quer dizer, pois, pensar, nesta dimensão que não é a da ciência, nem a da consciência, isto é, que não é a da representação, mas a da presença vigorante desde a e como a aberta do Ser?

Pensar aqui não é mais representar, é antes... antes o quê? Na perplexidade da impossibilidade de dizer o quê, digamos: É a pregnância do silêncio que vibra de leve à flor da pele do corpo da existência como o puro recolhimento de ser simplesmente, sem por quê, sem para quê, sem de onde, sem para onde, um absoluto simples nada ser, tão nada, tão absolutamente nada que nem sequer é esse tanto do nada. É, pois, o nada do nada, o silêncio do silêncio, o não poder do não poder, o não saber do não saber, a morte da morte... (HARADA, 2021, p. 184)

Vista desde esta perspectiva, o pensamento da serenidade parece às voltas com uma contradição, com uma possibilidade impossível. Mas, quiçá, na espera do inesperado aconteça uma viragem, da contraditória possibilidade impossível para a paradoxal impossibilidade possível. Desde nós e nossa busca, a serenidade é impossível, inacessível. Mas pode acontecer, de repente, que essa impossibilidade – considerada desde nós mesmos e nosso querer e desde a vontade – se mude em possibilidade aberta gratuitamente. A irrupção gratuita faz o nosso empenho de busca da graça virar em recepção da graça do empenho (HARADA, 2003, p. 130).

## 8 A SERENIDADE COMO A ABERTA DO SER

Em jogo está a passagem do querer e da vontade da existência para a serenidade da aberta do Ser. O pensamento que não se dá nem no plano da ciência nem da consciência, é o pensamento cuja essência consiste permitir esta passagem. Melhor, ele nos deixa envolver-nos com a serenidade. Este pensamento não é um representar ou um querer-representar. Ele, antes, vige como espera do inesperado. Não se trata do pensar ao modo do representar horizontal-transcendental. Horizonte e transcendência ainda são experimentados a partir do representar e na perspectiva do relacionamento com objetos (HEIDEGGER, 1995, p. 111). Ainda pertencem, pois, à dimensão da relação sujeito-objeto, que é uma relação derivada, não a relação originária, a saber, a do Ser com a nossa essência, relação que, para nós, é a essência do espírito. A relação sujeito-objeto pressupõe já o círculo de visão da presença, isto é, da manifestatividade do ente e do desvelamento do Ser. Pressupõe, com outras palavras, um aberto (*ein Offenes*), uma abertura (*Offenheit*) (HEIDEGGER, 1995, p. 112). A serenidade é a própria tonância de fundo da própria aberta do ser, a paisagem de todas as paisagens, o caminho de todos os caminhos, da existência.

A aberta do ser aparece como a paisagem de todas as paisagens. A paisagem é a aberta (*das Offene*) do que se abre (*sich öffnet*) e, assim, possibilita a tudo o que ela acolhe e recolhe se manifestar (*offenbaren*). A paisagem é, portanto, o elemento de toda a manifestabilidade (*Offenbarkeit*). Mesmo luz e sombras só podem se dar se já aconteceu esta abertura da paisagem. Mesmo a luz (*Licht*) só pode se dar a partir da clareira (*Lichtung*) da aberta do ser. Quer dizer: somente na leveza (cfr. o adj. *Leicht* – leve, fácil) do deixar ser é que a luz pode luzir e, assim, alumiar. E somente ali onde há luz é que pode haver sombras.

A aberta do ser é a paisagem de todas as paisagens. É o permanente. O permanente consiste, porém, não meramente num não passar. O permanente consiste num demorar-se (*sich verweilen*). Sua demora acolhe tudo e todos. Neste acolhimento, concede estadia e abrigo. Ela concede acolhida na vigência da presença e deixa que seus hóspedes aí possam ir ficando e demorando. O seu deixar ser e acolher é o repouso, no qual todo o movimento encontra possibilidade de avio e de plenitude. Do fundo cordial da serenidade, de sua quietude, como paisagem de toda a paisagem, emerge a quadratura – que quiçá possa também ser chamada de esfera – de céu e terra, de divinos e mortais (*Genier*, o quarteto). É a partir deste fundo e nesta quadratura ou esfera, que cada coisa é coisa, isto é, recebe a sua coisalidade e nela perdura. Concedendo o perdurar na vigência da presença a coisas e homens, abrigando, isto é, acolhendo e recolhendo tudo e todos no seu bojo, a aberta do Ser, enquanto paisagem de todas as paisagens, vige como serenidade (*Ge-lassen-heit*). É que sua vigência se revela no deixar-ser (*sein-lassen*).

Há a vigência de Ser. Há: *Es gibt*. O mistério do Ser consiste no deixar-ser. Deixar-ser é dar ao ente a dádiva do ser, isto é, o dom da vigência na presença. Este dar, porém, não é algo como a

causação de uma causa, no sentido ôntico. Isto precisa ser entendido no sentido ontológico. *Pensar, no sentido do pensamento pobre do sentido e da serenidade, é deixar ser o deixar ser do Ser.* O sentido ontológico do deixar-ser do pensar pobre pode ser compreendido em três diferentes entonações: 1. Deixar-ser no sentido de deixar viger na presença, sendo que aí nós nos voltamos para o presente enquanto tal; 2. Deixar-ser no sentido de deixar viger na presença, sendo que aí nós nos voltamos para a presença do presente enquanto tal; 3. Deixar-ser, no sentido de nos voltarmos para a retração, a renúncia, a contenção (*epoché*) do mistério do Ser enquanto Ser, ou seja, para o Nada.

A essência do Nada, aqui, precisa ser entendida na perspectiva da diferença entre Ser e ente, a diferença nadificante, a nadificação diferenciadora, que não aniquila, mas principia o ente. Trata-se, pois, não da diferença entre ente e ente, entre modo de ser e modo de ser, mas da diferença radical e abissal entre ente e Ser. Trata-se de uma distância entre ente e Ser, que jamais pode ser percorrida e, assim, ultrapassada pelo ente, enquanto ente. Contudo, esta distância é, ao mesmo tempo, proximidade. Pois, nesta distância e diferença, o Ser não nega o ente, pelo contrário, justamente aí é que ele deixa ser o ente enquanto ente. Apenas, o Ser se recusa e se nega a apresentar-se como ente. Esta recusa, esta renúncia, no entanto, não tira nada ao ente, pelo contrário, ela deixa ser ao ente a possibilidade de se manifestar como ente. Este pudor do mistério do Ser é, pois, a fonte de tudo aquilo que se mostra. Graças a este pudor, o Ser pode ficar esquecido. Graças a este esquecimento é que o Ser enquanto Ser pode ser nomeado um Nada.

A guinada da pobreza de espírito do pensar consiste em tornar-se neste deixar ser, que acontece como o querer do não querer, como o nada ser para deixar ser o ser e o não ser de todo o ente, sim, para deixar ser o Ser enquanto Ser, o Ser enquanto Nada, enquanto Diferença.

## REFERÊNCIAS

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, & HERÁCLITO. **Os pensadores originários.** Petrópolis-RJ: Vozes, 1991.

BOFF, Leonardo. Ontologia do cuidado e a natureza do humano. In: SANTORO, F; FOGEL, G.; AMARAL, G. & SCHUBACK, M.C. **Emmanuel Carneiro Leão** (Pensamento no Brasil: 1) (pp. 325-350). Rio de Janeiro: Hexis, 2010.

ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães:** sermões de 61 a 105. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

HARADA, Hermógenes. **Em comentando I Fioretti.** Bragança Paulista / Curitiba: EDUSF / Faculdade São Boaventura, 2003.

HARADA, Hermógenes **De estudo, anotações obsoletas:** a busca da identidade humana e franciscana. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / Universidade São Francisco IFAN / Instituto de Filosofia São Boaventura, 2009.

HARADA, Hermógenes **Coisas, velhas e novas:** à margem da espiritualidade franciscana. Petrópolis-RJ / Bragança Paulista-SP: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3461

**A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade**

FERNANDES, Marcos Aurélio

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung** (GA Band 4). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, Martin. **Hölderlins Hymne "Andenken"** (GA Band 52). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Feldweg-Gespräche** (1944/45) (GA Band 77). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges** (GA Band 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Seminário de Zollikon**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Zum Ereignis-denken** (GA 73.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Sämtliche Gedichte und Hyperion**. Frankfurt am Main: Insel, 1999.

LAO-TSÉ. **Escritos do curso e sua virtude (Tao te king)**. Disponível em: hottopos.com: <http://www.hottopos.com/tao/>. (Acessado em 21 de setembro de 2021).

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO, **A cidade de Deus** (contra os pagãos) - parte I (pp. 17-21). Petrópolis-RJ: Vozes, 1990.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar I: O pensamento na modernidade e na religião**. Teresópolis-RJ: Daimon, 2008.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar III**. Teresópolis-RJ: Daimon, 2017.

MERTON, Thomas. **A via de Chuang Tzu**. Petrópolis: Vozes, 2002.

ROMBACH, Heinrich. **Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit**. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1977.

ROSA, João Guimarães **Grande Sertão: Veredas** - "O diabo na rua, no meio do redemoinho". São Paulo: Companhia das Letras, 2019.