

---

# O CUIDADO COMO AMOR EM HEIDEGGER

*Care like Love in Heidegger's Thought*

*Cuidado como Amor em Heidegger*

MARCOS AURÉLIO FERNANDES

---

**Resumo:** O presente artigo procura compreender uma indicação dada por Heidegger a Medard Boss, segundo a qual “*Sorge*” (cura, cuidado) não pode ser diferenciada em contraposição ao amor, como fizera Binswanger, por ser o nome para a constituição extático-temporal do traço fundamental da *presença (Dasein)*, ou seja, da compreensão do ser. O artigo analisa cada momento desta indicação e busca compreender em que sentido cuidado é, ontologicamente, o mesmo que amor.

**Palavras-chave:** Cuidado. Amor. Temporalidade. Presença. Ser.

**Abstract:** This article seeks to understand a statement given by Heidegger to Medard Boss, according to which “*Sorge*” (cure, care) can not be differentiated as opposed to love, as had Binswanger, because it is the name for the constitution ecstatic and temporal of the fundamental trace of *presence (Dasein)*, or, the understanding of being. The article analyzes every moment of this statement and seeks to understand the sense in which care is ontologically the same as love.

**Keywords:** Care. Love. Temporality. Presence. Being.

**Resumen:** Este artículo trata de comprender una declaración dada por Heidegger a Medard Boss, según el cual “*Sorge*” (cura, la atención) no se pueden diferenciar en lugar de amor, como lo había hecho Binswanger, por ser el nombre para la constitución extática-temporal del trazo fundamental de la presencia (*Dasein*), es decir, la comprensión del ser. El artículo analiza en cada momento de esta declaración y trata de comprender el sentido en que la atención es ontológicamente lo mismo que el amor

**Palabras-clave:** Cuidado. Amor. Temporalidad. Presencia. Ser.

---

## Uma Crítica e uma Resposta

Nos Seminários de Zollikon, certa vez, em diálogo com Medard Boss, Heidegger recorda uma crítica feita a ele por Ludwig Binswanger, de que teria se esquecido de falar de amor. Ele teria falado do cuidado (*Sorge*) em seu caráter sombrio, teria falado da angústia e do tédio como humores ou disposições fundamentais da existência humana e teria se esquecido do amor. A esta crítica, Heidegger (1994a, p. 237) responde da seguinte maneira:

Contudo *Sorge* (cura, cuidado), se entendido de maneira correta, isto é, de modo fundamental-ontológico, nunca pode ser diferenciado em contraposição ao amor, mas é o nome para a constituição extático-temporal do traço fundamental da presença (*Dasein*), a saber, da compreensão do ser.<sup>1</sup>

O que o presente texto propõe é compreender esta indicação de Heidegger a respeito da *Sorge* (cura, cuidado). Como compreender aquilo que Heidegger chama

de “*Sorge*” (cura, cuidado)? Em que medida é o mesmo a “cura” e o “amor”, ou seja, em que sentido há uma coincidência no ser entre ambos? É fácil, para a nossa representação cotidiana, entender *onticamente* o amor como cuidado, mas, como entender *ontologicamente* o “cuidado”, a “cura”, como amor?

## 1. O Horizonte do Entendimento Fundamental-Ontológico

Entretanto, o que significa esta passagem do ôntico para o ontológico? Denominamos de “ôntico” o que concerne ao ente, ou seja, ao *que é*, ao *sendo*. Denominamos de “ontológico” o que concerne ao *ser*. Esta distinção pressupõe, pois, uma diferença, não entre ente e ente, mas entre *ente e ser*. Como, porém, esta diferença entre ente e ser é uma diferença de *ser* e não uma diferença entre entes ou entre aspectos dos entes, não sendo, portanto, uma diferença ôntica, então a denominamos “diferença *ontológica*”. Nesta colocação, porém, está pressuposto que, se vigora uma diferença, vige também uma referência entre ente e ser. Pois, como poderia haver uma diferença sem referência mútua? Ente e ser se diferenciam à medida que se referenciam um ao outro. Contudo, também esta referência não é ôntica, isto é, uma referência entre ente

<sup>1</sup> *Aber Sorge ist recht, d.h. fundamentalontologisch verstanden, niemals unterscheidbar gegen die 'Liebe', sondern ist der Name für die ekstatisch-zeitliche Verfassung des Grundzuges des Daseins, nämlich als Seinsverständnis.* Tradução do autor.

e ente ou entre aspectos do ente, mas uma referência de *ser* entre ente e ser, portanto, uma referência *ontológica*. A questão é: como fica essa colocação para quem só tem olhos para o ôntico? Resposta: não fica, supondo-se que haja alguém assim. Mas, há alguém assim? A resposta, neste caso, parece ambígua: por um lado, todos somos de alguma maneira cegos para o ontológico; por outro, todos, por natureza, temos a capacidade de vê-lo. Com efeito, nós já sempre o vimos, mas não nos atinamos para essa visão. Nós já partimos sempre de uma apreensão do ente *enquanto* ente, e isto quer dizer, do ente no seu ser. Dito de outro modo: nós nos movemos já sempre numa compreensão do ser, embora esta compreensão seja, de início e na maior parte das vezes, não temática, não explícita, não teórica, mas antes “operativa”, que se dá com e no nosso próprio ser, com e no nosso próprio existir, em-sendo, em existindo (Heidegger, 1988, p. 29). Em todo o lidar com o ente nós já sempre o apreendemos como ente simplesmente e, ademais, como ente deste ou daquele ser: o instrumento na sua instrumentalidade, o vivente no vigor da vida, o homem no modo de ser de sua humanidade, etc. Em-sendo, nós mesmos já sempre nos abrimos para o ser, a priori, nós já sempre mantemos uma relação de ser com o que somos e com o que não somos, com o que podemos ser e com o que devemos ser, com o que vamos nos tornando, enfim, com nossas possibilidades e impossibilidades de ser. Esta abertura se dá numa compreensão, que é anterior a toda tematização, que é ela mesma e nela mesma um poder-ser. É a partir desta compreensão, ainda que vaga e mediana, ainda que atemática, que nós podemos dizer “é”, “sou”, “és”, “somos”, conjugando o verbo “ser” nos seus tempos e nos seus modos, abrindo as nossas possibilidades de nos pronunciarmos e de nos comunicarmos, de falarmos das nossas coisas e das nossas causas, etc.

Na indicação acima de Heidegger, somos remetidos ao “ontológico”: somos advertidos para o fato de que “Sorge” (cura, cuidado) é entendida corretamente se for assumida de modo fundamental-ontológico, como um traço fundamental que caracteriza o humano enquanto presença, a saber, a compreensão do ser. O ôntico do ente que somos nós mesmos é de tal feitio que é em si mesmo ontológico (Heidegger, 1988, p. 38). O humano enquanto presença (Dasein) se cumpre como e a partir de uma relação com o ser, relação que se cumpre como “compreensão”. Ao dizermos “traço fundamental que caracteriza o humano enquanto presença” o fazemos correndo o risco de uma incompreensão, devido à ambiguidade latente nesse dizer. Não se trata do humano enquanto substância (um “certo quê”), nem do humano enquanto sujeito, modo predominante de o humano se dar na época moderna. O humano, aqui, não é sujeito, nem o ser, aqui, não é nenhum objeto. A compreensão do ser por parte do humano também não é nenhum conhecimento objetivo. E, por não ser objetivo, não é nem mesmo subjetivo. Pois só há objeto onde há sujeito e só há sujeito onde há objeto. Sujeito-objeto são

dois polos de uma mesma relação funcional. Só vigoram a partir da vigência da funcionalidade. Ora, a presença é um modo de ser epocal do humano que se subtrai a esta vigência da funcionalidade. O que? Mas, o que experimentamos a todo o momento não é que justamente esta vigência se dá em sua hegemonia incontestável hoje por toda a parte e a todo o momento? Na vigência da funcionalidade tudo já não se tornou sistema? Talvez sim. E na vigência do sistema, tudo não já se tornou insumo e recurso e não é a partir daí que se organiza a “sociedade da produção”, inclusive sua última concreção, a “sociedade do conhecimento”? Então, o que é a presença? Neste contexto, talvez uma possibilidade de ser do humano que não há, um nada. Somos e não somos presença. Ou melhor: em não sendo presença, podemos ser presença. Mas este poder-ser pressupõe a necessidade de nos subtrairmos da hegemonia da funcionalidade, isto é, da objetividade e da subjetividade, do sistema e da vivência. Este subtrair, no entanto, não é nenhuma fuga ôntica, mas é, antes de tudo, um adentrar mais profundamente, só que esta “introdução” é de cunho ontológico. Supõe a intenção de pensarmos o sentido de ser que vigora na hegemonia da funcionalidade, de seguirmos o que aí se retrai, o que se encobre e se vela, o que se resguarda e se protege, como um “nada” (Heidegger, 1999, p. 57-63).

Portanto, falar do humano enquanto presença e do traço fundamental do cuidado, não é descrever o humano enquanto algo já constituído, enquanto um determinado quê aí ocorrente, com determinadas propriedades características, objetivamente dadas. Nem é mesmo falar do humano enquanto sujeito que se autoconstitui em seus relacionamentos com os objetos e o mundo objetivo, com o outro enquanto objeto ou mesmo com o outro enquanto outro sujeito no mundo das relações intersubjetivas; nem consigo enquanto objeto, nem mesmo consigo enquanto sujeito, pondo-nos na perspectiva de um mundo intrasubjetivo. É que todo objetivo e todo o subjetivo, mesmo o inter e o intrasubjetivo, tanto a perspectiva da racionalidade e suas operações, quanto da animalidade e de suas vivências, já se encontram no lance da compreensão de ser dominante e hegemônica hoje, que é o da funcionalidade.

Falar do humano enquanto presença, porém, é outro lance. Isto é, significa abrir outro horizonte de compreensão, por conseguinte, de poder-ser. É um aceno ao futuro, portanto (Heidegger, 1994b, p. 294). Contudo, não se trata de entender o futuro como prolongamento do passado e do presente, mas como porvir, um porvir a partir donde emerge a possibilidade de uma passagem, que reponha o humano numa relação originária com o ser. Contudo, mais uma vez, não se trata de passar de algo real a outro algo real, mas da passagem de um poder-ser a outro poder-ser, de uma passagem que é, na verdade, um salto, um salto de liberdade que, abismando-se no nada, funda outro modo de ser para o humano, um modo de ser que se chama presença por possibilitar ao humano ser o

aí do ser, ou seja, que se rege na proximidade do ser, do ser não como funcionalidade, mas do ser como evento-apropriador (*Ereignis*).

Se essa for a questão, então o humano que hoje vigora não é tanto presença, mas ausência (Heidegger, 1994b, 323). O que hoje celebramos como ser não é tanto ser, mas nada; o que hoje consideramos um nada, não é tanto um nada, mas ser numa plenitude ainda não pressentida. Esta passagem é, portanto, uma guinada (*Kehre*) no ser e no humano. E a crise de nosso tempo pode guardar em si a prenhez de uma decisão, que versa sobre esta passagem, ou seja, se ela acontece ou não, quer dizer, se aquela guinada se consuma ou não. Ou então, a decisão que versa sobre o fato de se esta decisão mesma acontece ou se ela simplesmente não acontece e o homem e o ser sigam vigorando como vigoram (ou como não vigoram) na hegemonia da funcionalidade. Em todo o caso, pensar em face a essa decisão que é um poder-ser, significa, sempre renunciar a toda futurologia e cálculo sobre o futuro e a aguardar, na vigilância, o inesperado de uma outra parusia do ser e, por conseguinte, de uma outra essencialização do humano. A questão é: se da crise que abala os fundamentos mesmos de uma história que vigora há cerca de dois milênios e meio, pode irromper uma outra regência do ser e uma outra vigência do humano. Neste contexto, se o pensamento também encontra um caminho de passagem para outro início em diálogo com as fontes do primeiro início, de onde vivem as possibilidades da metafísica, cuja última ressonância é o domínio absoluto da tecnociência e o controle do real pelo virtual.

À luz desta situação epocal, há que se ler de modo diverso o sentido de uma ontologia-fundamental. Para começar, ontologia não é, aqui, uma disciplina que estuda o ente, mas sim um pensar que busca, pergunta, questiona, investiga o sentido do ser. Enquanto tal, ela fundamenta e supera, ao mesmo tempo, toda ontologia (Heidegger, 1994b, p. 305). O que está em jogo aqui é, na verdade, uma transformação no próprio perguntar do pensamento: a passagem do questionamento que pergunta pelo ser do ente (o que é o ente enquanto ente, isto é, o que é o ente no tocante ao ser?), que visa o ser como entidade, para o questionamento que pergunta pela verdade do ser mesmo, de seu desencobrimento e encobrimento, ou melhor, de seu abrir-se e clarear-se e de seu resguardar-se e ocultar-se. Isto significa: estar atento à verdade do ser, ao modo como o ser, dando-se, se retrai; presenteando-se, se subtrai; destinando-se, se resguarda. Pensar é, neste sentido, deixar-se atrair pela força de tração do retraimento do mistério do ser nas destinações de nosso tempo. É estar atento ao nada na vigência do ser, ou seja, à ausência na presença e à presença na ausência, seguindo, nos cursos, percursos e discursos da linguagem, a dinâmica do tempo. Pensar é, pois, fundar, no humano, o “medium” para o dar-se da verdade do ser. É, por conseguinte, confundar o humano como presença: ser o aí-do-ser. Neste sentido, a

ontologia fundamental é uma arrancada para a passagem, um embalar-se para o salto, um primeiro movimento em favor da fundação da verdade do ser no humano como presença. Isso comporta uma transformação do humano de senhor do ente em pastor do ser:

O homem foi ‘lançado’ pelo próprio Ser na Verdade do Ser, a fim de que, ec-sistindo nesse lançamento, guarde a Verdade do Ser; a fim de que, na luz do Ser, o ente apareça como o ente que é. Se e como o ente aparece, se e como Deus e os deuses, a História e a natureza ingressam, se apresentam e se ausentam da clareira do Ser, isso não é o homem quem decide. O advento do ente repousa no destino do Ser. Para o homem, a questão é, se ele encontra o que é ‘destinado’ à sua Essência, correspondente ao destino do Ser. Pois é de acordo com esse destino, que, como ec-sistente, ele tem de guardar a Verdade do Ser. O homem é o pastor do Ser. É somente nessa direção que pensa Ser e Tempo, ao fazer, ‘na Cura’, a experiência da existência ec-stática (Heidegger, 1967, p. 50s).

Partindo, pois, destas indicações de Heidegger sobre a “Sorge” (cura, cuidado) em seu sentido ontológico, tentemos aprofundar a sua compreensão e ver o que ela tem a ver com o amor.

## 2. Presença e Ausência

A primeira indicação diz: “Sorge” (cura, cuidado) é o nome para a constituição extático-temporal do traço fundamental da *presença* (*Dasein*), a saber, da compreensão do ser. Como entender esta indicação?

Em primeiro lugar, o que quer dizer *presença* (*Dasein*)? Em sentido usual na língua alemã *Dasein* significa estar aí. Heidegger usa a palavra francesa “*présence*” (presença), aludindo ao significado usual de *Dasein*. Aqui convém apresentar a citação na língua alemã, seguida da sua tradução em língua portuguesa, para que apreendamos este uso da palavra.

No significado costumeiro, porém, quer dizer, por exemplo: a cadeira “está aí”; o tio “está aí”, ele chegou e está presente; daí: presença (Heidegger, 1994b, p. 300).<sup>2</sup>

No significado usual, pois, o verbo *dasein* quer dizer “estar aí”: presença. Em grego seria *parousia*. O nome *parousia* significa *presença, aparecimento, vinda*. A tradução para o latim é: *adventus*. *Parousia* remete ao verbo *pareimi*, estar presente, ter vindo. O que está aí é pensado, pois, como o que adveio ou sobreveio. Presença é a vigência do que advém e sobrevém. Perdendo-se de

<sup>2</sup> In der gewöhnlichen Bedeutung jedoch meint es z.B.: der Stuhl “ist da”; der Onkel “ist da”, ist angekommen und anwesend; daher *présence*. Grifos de Heidegger.

vista esta dinâmica temporal, porém, a presença passa a ser entendida como simples “ousia”: a presença ou o que está presente, ou seja, o que está aí. Caso se entenda a presença do presente como o repousar em si mesmo, como autossubsistência ou autoconsistência, visando o ser em si de alguma coisa, então *ousia* se traduz em latim para *substantia* (substância). Entretanto, na história da metafísica, a compreensão do ser vai se esvaziando cada vez mais: de vigência do que advém a simples presença e da simples presença a substância e da substância ao mero ocorrer aí de algo, de uma *res* (coisa), de certo “quê” (*aliquid*). Na modernidade, o “quê” passa a ser interpretado como o que é *apresentado* e *representado* por e para um sujeito, ou seja, por um ente que é fundamento ou suporte (*subjectum*) de toda apresentação e representação dada no conhecimento, o qual passa a ser compreendido em sua função objetivante, e cuja constituição se dá como autopresença ou como presença de si a si mesmo (a “*mens*”, o “*ego cogito*”, a “*res cogitans*”). A presença por excelência passa a ser esta substância que é autopresente e que se apresenta e representa todo o ente no projeto de domínio calculador de todo o ente, pela ciência e pela técnica. A partir daí todo o ente, objetivo (simplesmente presente) ou subjetivo (autopresente), se equaciona no horizonte da funcionalidade do “poder”, ou melhor, da inessência do poder, que agencia o domínio, que tudo domina, explora e controla. O ser do ente, ou seja, a presença do presente passa a ser compreendido no horizonte da funcionalidade, isto é, como recurso, insumo, elemento de um processamento infinito de produção. Em tudo isso, porém, a presença é pensada a partir da compreensão do ser como simples ocorrência, isto é, na perspectiva da instrumentalidade ou da disponibilidade para a produção. Tudo se nivela na impessoalidade funcional. O homem mesmo se torna um “que”, um elemento, recurso, mesmo que fundamental, dentro da vigência desta funcionalidade técnico-científica, a serviço da produção.

Contudo, a partir da ontologia fundamental, “presença” (*Dasein*) nomeia justamente a apreensão e compreensão de um poder-ser do homem, do humano e de sua humanidade, que se subtrai ao horizonte da simples ocorrência, quer como substancialidade, quer como subjetividade e objetividade, quer ainda como recurso da funcionalidade produtiva. Presença nomeia, então, não simplesmente um “quê”, mas um “quem”. Ela responde não à pergunta: “o que somos nós?”. Ela corresponde ao questionamento “quem somos nós?” (Heidegger, 1994b, p. 48-54). Presença não é algo, mas alguém. Seria, porém, um equívoco logo empurrar a presença para dentro do horizonte da “pessoa” (Heidegger, 1988, p. 84-85). Com efeito, a pessoa veio sendo interpretada, ao longo da história, ou como substância ou como sujeito e hoje se encontra absorvida na impessoalidade funcional da técnica e da sociedade de produção, inclusive em seus aspectos “vencionais”. A presença como “*ser-quem*” e não como “ser-

que”, portanto, haure o seu vigor do porvir, como fundamento para o homem porvindouro. Ela é um apelo de ser que nos alcança, ou seja, que alcança a nós, humanos deste tempo, na passagem. Alcançar uma compreensão do *cuidado* requer, portanto, a capacidade de nos mantermos no *sentido de ser* (horizonte de compreensibilidade) que nos advém do “*ser-quem*”, subtraindo-nos, assim, do sentido de ser dominante do “ser-que”.

A partir desta perspectiva, o que nós temos comumente como presença (*Dasein*, *ousia*), a saber, a mera presença, a ocorrência no horizonte do “ser-que”, tanto como substancialidade quanto como objetividade-subjetividade, ou ainda quanto como recurso da funcionalidade, passa a ser chamado de ausência (*Wegsein*, *apousia*). Arrebatado, isto é, endoidecido e apaixonado pela mobilização total do produzir e do dominar, encantado pelos dispositivos e pelas disponibilizações da operacionalidade funcional da técnica, em toda a parte e a todo o momento ocupado e preocupado com o ente, ao homem permanece velado, oculto, desconhecido, o mistério do ser. Ele, epocalmente, “não está nem aí” para o mistério de ser. Este fechamento e encobrimento que vigora como esquecimento, melhor, como esquecimento do esquecimento, só pode ter o ser como nada, só pode ter o pensar que medita o sentido do ser como delírio. Esta situação não é superada ali onde se condena a racionalidade com sua unilateralidade e se procura refúgio nas “vivências” (Heidegger, 1994b, p. 131). Por isso, o pós-moderno é ainda, neste sentido, um prolongamento do moderno, da ausência que se consoma na modernidade, portanto, não é propriamente uma passagem, mas uma aparência de passagem. Uma passagem só se cumpre na presença e como presença.

Presença é um modo de ser, no qual o aí é, tomando-se o verbo ser, por assim dizer, como ativo-transitivo (Heidegger, 1994b, p. 296). Ser o aí é, por assim dizer, fundar o aí, deixar e fazer viger o aí, a saber, o aí para o ser e do ser. Presença é “estar aí” para o mistério do ser. É ser o aí, ou seja, a abertura que deixa ser o ser em sua proximidade. Cuidado é o ser (o viger) do aí. O homem, fundado na presença, deixa de ser o senhor do ente, para se tornar o cuidador do ser. Somente cuidando do ser é que o homem deixa ser o ente como ente. Do contrário, no esquecimento do ser, o ente só vigora em sua inessência, em sua niilidade (niilismo). Contudo, se a presença vigora como um “ser-quem” e não como um “ser-que”, então, também o “ser” e o “cuidar” só poderão ser apreendidos e compreendidos em seu sentido a partir do “ser-quem”.

Entretanto, poder-se-ia perguntar: qual a necessidade da transformação do humano, aqui evocada, de senhor do ente em cuidador do ser? Resposta: o homem precisa se transformar para *poder-ser si-mesmo*. É no horizonte do poder-ser-si-mesmo que se inscreve a necessidade de o humano e sua humanidade se fundar no fundo e no abismo (sem-fundo) da presença.

### 3. Os Momentos Estruturais do Cuidado: Existencialidade, Facticidade e Decadência

Voltamos, agora, à indicação dada por Heidegger a respeito de como compreender o cuidado. “*Sorge*” (cura, cuidado) é o nome para a constituição extático-temporal do traço fundamental da presença (*Dasein*), a saber, da compreensão do ser.

O cuidado é indicado como “traço fundamental” da presença. Não se há de entender o cuidado, porém, como uma característica ou uma propriedade ôntica de um ente que ocorre aí (“presença” como ocorrência). O traço resulta de um traçar. O traçar, contudo, se cumpre num imaginar. O humano como presença é uma *imaginação* (Heidegger, 1994b, p. 312). Contudo, essa imaginação não é nem empírica nem transcendental. É, antes, existencial-ontológica. Este imaginar tem o sentido de trazer à luz o que vigora como poder-ser. Significa intuir no porvir outra possibilidade de configuração do humano e de o humano ser o que ele é, ou seja, configurador do mundo. Trata-se, portanto, de criar, a partir do poder-ser, outra forma de essencializar-se do humano, na qual a humanidade do homem não se encontre fechada, mas aberta para o mistério de ser. Imaginação tem o sentido, aqui, de projeção da fundação da presença em seu poder-ser fundamental, como clareira do ser.

Na ontologia fundamental, o cuidado aparece como uma *totalidade estrutural* (Heidegger, 1988, p. 255). Estrutural é aquela totalidade em que o todo se encontra todo em cada um de seus momentos. Isso quer dizer: totalidade não é, aqui, soma de partes, pois a presença não é nenhuma ocorrência (coisa ou “substância”); também não é sistema, pois a presença não é um ente que ocorre a modo do ser funcional (mecânico ou orgânico, causal-eficiente ou causal-teleológico). Estrutural é uma totalidade existencial, isto é, uma totalidade que tem o modo de ser da liberdade. Isto quer dizer que as estruturas do cuidado são estruturas da liberdade. Somente a partir do sentido de ser (horizonte de compreensibilidade) do *ser-quem* e da *liberdade (ser-livre)* é que pode acontecer a compreensão do poder-ser da presença e, por conseguinte, do cuidado.

A estrutura do cuidado reúne três momentos: *existencialidade*, *facticidade* e *de-cadência* (Heidegger, 1988, p. 255).

*Existencialidade* é o caráter de ser da existência. A palavra existência, aqui, não tem o sentido habitual de ocorrência efetiva de alguma coisa, nem mesmo o sentido tradicional filosófico. Em sentido tradicional a palavra existência significa o “que” do ser: que o ente é (que-ser) e que ele é como ele é (como-ser). Esta se conjuga com a essência ou quididade: “o que” o ente é (o que-ser). Enquanto a essência é entendida como possibilidade (potência), a existência nomeia a realização efetiva daquela possibilidade, o ser real do ente (ato, realidade como efetividade). Existência, porém, no contexto da

ontologia fundamental significa a essência (no sentido verbal de viger, de conceder ou propiciar vigência) da presença (*Dasein*), do ser-quem. Se a existência é a essência (o que deixa e faz viger) da presença; a cura ou cuidado (*Sorge*) é a essência da existência; e a temporalidade é o sentido de ser da cura (*Sorge*); então a existência é (vige como) temporalidade. A existência é, portanto, essencialmente extática. “*Ex-sistere*” significa “estar fora de si”, “pôr-se de pé no fora”, isto é, ser exposto ao ente como ente, ou seja, estar fora na abertura do ser. Existir é, neste sentido, estar inserido na verdade do ser; é insistir nela; é nela estar arraigado.

A partir deste caráter extático é que se determina o que é o ente em questão (a presença): ele não é um *que*, mas um *quem*. Enquanto tal, ele não é uma coisa que ocorre aí, simplesmente dada; nem uma coisa de uso, um instrumento, cuja serventia se dê para isso ou para aquilo, mas ele é *por mor de si mesmo* (*worumwillen*) (Heidegger, 1988, p. 256). Esta expressão “por mor de” significa na linguagem habitual “por causa de”. Em sua origem, porém, tem o sentido de “por amor de”. A presença, enquanto existência, é não por amor de outra coisa (não é “um meio para um fim” – usando-se o modo de dizer de Kant), mas é por amor de si mesma (é “um fim em si mesma”). Isso porque, na presença enquanto existência, ou seja, enquanto um ente da liberdade, o que está em causa ou em jogo é, cada vez e sempre, em toda decisão, o seu ser, o seu poder-ser si-mesmo. Existir é, neste sentido, ser livre *para* o poder-ser mais próprio. Enquanto tal, ou seja, enquanto ser-para-o-poder-ser-mais-próprio, existir significa já sempre estar indo adiante de si mesmo, antecipar-se, preceder-se a si mesmo (*sich vorweg sein*). Existir é, pois, ultrapassar-se, transcender-se. Só que este transcender-se não é ultrapassar-se na direção do que não se é, mas sim, ultrapassar-se na direção do próprio ser, ou melhor, na direção do poder-ser mais próprio, ou seja, daquele poder-ser em que a presença pode ser mais propriamente o que, melhor, quem ela é. Existir é, pois, estar sob a lei da liberdade, que diz: “torna-te o que tu és”. Isto significa: torna-te *quem* tu és, melhor ainda, torna-te quem tu *podes* ser.

O *si-mesmo*, aqui, não é a coincidência do eu consigo próprio, a coincidência entre o representador e o representado, a autoconsciência ou autopresença da mente. O si-mesmo é a regência do próprio. É o acontecer pelo qual a presença vem a si e para junto de si (Heidegger, 1994b, p. 319). Somente à medida que a presença vem a si e junto de si é que ela pode propriamente assumir o ser para os outros. É a partir do si-mesmo que o eu, tu, nós encontramos seu modo apropriado de ser. O vir para si e o ser junto de si da presença, porém, não se dá como reflexão da consciência, como autoconsciência do eu. A “retro-relação” expressa no “vir-a-si” e no “ser-junto-de-si” não pode ser compreendida a partir do horizonte da consciência e de sua reflexão, mas é um acontecer da presença a partir da regência do próprio. O si-mesmo não é algo

já dado, a modo de ocorrência. O si-mesmo é o dom de uma apropriação e a apropriação de um dom. Apropriar-se, aqui, porém, não é apossar-se do que já está aí, como algo simplesmente dado ou como um recurso ou coisa de uso. Apropriar-se significa tornar-se apto no poder-ser mais próprio. Querer possuir, dominar, assegurar-se é um modo impróprio de se apropriar do vigor do próprio (da “propriedade” da existência). Este querer só demonstra a inaptidão para o próprio. Mas, o que torna a presença apta à regência do próprio, à propriedade da existência? Resposta: a abnegação, a renúncia. A abnegação não é a mera negação de si. Mas a negação do modo impróprio de querer apropriar-se de si: ou seja, do querer possuir-se sem conquistar-se, sem conquistar a *aptidão* para ser, a capacidade de poder-ser. A negação da abnegação não é mera negatividade.

*A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável da simplicidade* (Heidegger, 1977, p. 48).

Portanto, a renúncia não é perda. No não da renúncia vigora o poder-ser do sim à verdade do ser. A renúncia anuncia o que se vela e se oculta (Heidegger, 2003, p. 129). Ela assinala o retraimento do mistério do ser, o outro do ente. A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável da identidade de si sob a regência do próprio. Por isso, a aptidão do poder-ser se consuma como dedicação, na pertença ao ser. Ela é crescimento e maturação de si a partir do ser.

A aptidão do poder-ser acontece como doação à verdade do ser. E isso significa: é recepção à regência do ser. Esta, porém, a regência do ser, consiste em provocar cada ente para o seu próprio. Ele concede a vigência do próprio a cada e a todo o ente (Heidegger, 1967, p. 28). Dito de outro modo: é o ser que deixa e faz ser o ente no seu próprio, é ele que leva cada ente à sua propriedade. Por isso a aptidão do poder-ser, pelo qual a presença se torna si mesma, consiste em receber do ser o vigor de ser o próprio de si e em comunicar adiante este vigor. Somente no pertencimento ao ser é que a presença alcança constância e consistência de ser-si-mesma e somente sendo propriamente si mesma é que ela pode dizer propriamente eu, tu, nós. Existência não é, pois, outra coisa do que a insistência, a consistência e a constância da presença na verdade do ser.

Facticidade é o caráter de ser do fato de a presença já existir, mais precisamente, de já ser-no-mundo (Heidegger, 1989, p. 71-73). Neste sentido, a facticidade é ontologicamente diferente da factualidade do ente simplesmente dado ao modo da ocorrência ou do ente à mão que se dá ao modo da instrumentalidade. Embora sejam reais, estes não existem, no sentido do uso aqui dado à palavra “existência”, como um existencial. Estes não têm o modo de ser-no-mundo, mas apenas vêm ao encontro da presença como entes intramundanos. Enquanto já-ser-em (o mundo) a facticidade é o *a priori* da existência, a sua autodatidade, o já ser si-mesmo, do si-mesmo, para si-mesmo (autorrelação). Entretanto, o si-mesmo é si-mesmo para si-mesmo, concretamente, em sendo, em existindo,

e isto quer dizer: entregue à própria responsabilidade de assumir este fato de já ser. A presença existe em concreto, tendo que ser si-mesma, submetida à necessidade da liberdade. Em concreto quer dizer: como cada-vez-minha em sua singularidade e na respectividade de cada vez, ou seja, inserida na finitude de cada situação. A facticidade é o fato de que, sendo, a presença já está lançada no aí e já se abriu como disposição, compreensão e linguagem; é o fato de que, sendo, ela já se precedeu a si mesma, ou seja, já está a caminho de si-mesma e já se lançou para o ser como um poder-ser; o fato de que, sendo, ela já se achou a si-mesma em alguma disposição ou humor, já abriu o mundo como uma estrutura remissiva de significâncias e já articulou e recolheu a sua compreensibilidade na linguagem. A facticidade é o fato de a presença não poder retroceder ao fato de já-ser-em-o-mundo, ao fato de já ser e de ter que, sempre de novo, ser. A presença, com efeito, não pode nunca estar diante de sua existência. Ela só pode ser a partir da existência, como existência e em vista da existência. Por isso, a presença não pode nunca absolutamente dominar a existência. A facticidade é o fato ambivalente de a presença não ser fundamento de si e, ao mesmo tempo, ter que ser fundamento de si mesma. O fato de não ser fundamento de si mesma, ou seja, de já estar lançada no aí, na abertura da verdade do ser, mostra sua niilidade. O fato de ser fundamento de si mesma, ou seja, o fato de ter que ser si-mesma, assumindo o seu próprio poder-ser, a cada vez, mostra sua liberdade. O fato de existir, com efeito, a presença assume sempre de novo e a cada vez, na solidão de sua singularidade e na finitude de sua mortalidade, na comunhão do ser-com-os-outros, como cuidado (*Sorge*), exercendo-o concretamente na ocupação (*Besorgen*) com as coisas intramundanas e na preocupação (*Fürsorge*) com os outros. E este exercício se dá concretamente nos lances pelos quais ela assume o seu poder-ser, que é, também e de modo igualmente originário, um poder-ser-no-mundo e um poder-ser-com-o-outro. A presença é seu fundamento em existindo, ou seja, em podendo ser, ou seja, em assumindo ou não o poder ser si-mesmo, a regência da propriedade. Por isso, a presença pode cumprir-se entrando nesta regência ou desviando-se dela, abrindo-se ou fechando-se para a verdade do ser.

A *decadência* constitui a inessência da existência. Entretanto, enquanto inessência, ela pertence à essência como uma sua possibilidade, na verdade, como aquela possibilidade que de início e na maior parte das vezes já se realizou, na facticidade da existência. Ela é o avesso da existência. Só que este avesso é justamente o modo mais comum dela, a existência, se dar (Heidegger, 1989, p. 144-147). Por ela, o homem diz “eu sou”, mas em verdade não é, isto é, não vigora na propriedade do ser-si-mesmo. Por ela, cada um é, antes de tudo, “os outros”: o “a gente” que, na verdade, é “todo o mundo”, que, em última instância, é “ninguém”. Por ela, a existência é arrebatada pelo mundo das coisas de que se ocupa, se

move em relacionamentos impessoais e se dissipa no falatório, na curiosidade e na ambiguidade da publicidade. Decadência é desarraigamento, um desarraigamento fundado no fato de já ser-junto ao ente. Mas é, acima de tudo, uma cadência: uma mobilidade e movimentação do existir, cuja característica é a precipitação para o nada negativo, ou seja, o nada aniquilante. Não que com ela o homem fosse destruído. Mais do que a destruição do homem, ela é a aniquilação do fundo ontológico do poder-ser pelo qual o homem pode construir o seu modo de ser, isto é, se constituir como humano em sua humanidade. Nela, o homem pode permanecer, mas permanece inumano. A existência continua, mas em simulacros. Radicalmente acomodada em sua movimentação, promove a agitação frenética do fazer, do agir, do empreender, escolhendo o imediatamente útil como critério último de valor de tudo e de todos. A sua niilidade, portanto, não é a niilidade da não ocorrência, mas é uma niilidade que se dissimula na efetividade, na proximidade da vida, na exaltação do “concreto”. Na decadência, a existência foge de si mesma, se aliena, se fecha, se aprisiona, gira de modo vazio em torno de si mesma, como em um vórtice. Pela decadência a existência desliza em defasagens: do ser ao ente; do si-mesmo ao mundo; do mundo ao intramundano; do que está à mão no uso como coisa ao simplesmente dado; do simplesmente dado como objeto ao recurso. Uma mobilidade de precipitação, portanto, que vai da vigência à mera ocorrência, do recolhimento no uno à dispersão na multiplicidade, da plenitude e prenhez ao vazio e esterilidade, da originariedade criativa e criatividade originária à estereotipia, da abertura ao fechamento, do descobrimento ao encobrimento dissimulador, da verdade ao falseamento.

#### 4. Cuidado como Constituição Extático-Temporal da Presença

Mais uma vez, retomemos a indicação inicial que nos guia nesta reflexão: “*Sorge*” (*cura, cuidado*) é o nome para a constituição extático-temporal do traço fundamental da presença (*Dasein*), a saber, da compreensão do ser. Acabamos de ver como esta constituição se articula em três momentos estruturais: a *existencialidade*, a *facticidade* e a *decadência*. Agora tentemos entender como esta constituição se denomina “extático-temporal”.

A totalidade estrutural da cura ou do cuidado (*Sorge*), que se articula em seus momentos (existencialidade, facticidade e decadência) não é uma moldura rígida na qual a presença se realiza, nem é um arcabouço estático a partir do qual o homem constrói sua humanidade (Heidegger, 1988, p. 255-256). A totalidade estrutural da cura ou do cuidado (*Sorge*) é, essencialmente, *temporalidade*. Trata-se, aqui, não da intratemporalidade do ente intramundano que ocorre “no tempo”. Também não se trata de uma temporalidade psíquica, vivenciada de modo imanente

por um sujeito em sua consciência. A presença não ocorre “no tempo” como se fosse algo intramundano. O fato de ela se interpretar a si mesma como tal é apenas uma sua possibilidade, no esquecimento de si mesma junto às coisas com que ela lida. A presença também não é pura e simplesmente a consciência na qual e para a qual o tempo ocorre. Tanto o tempo objetivo (físico), quanto o tempo subjetivo (psíquico) são modos defasados de se entender a temporalidade existencial. A presença só tem tempo e vivencia tempo por já ser tempo. A temporalidade não é algo que ela tem, mas algo que ela é. Por exemplo, ela apenas conta o tempo no calendário por que precisa contar com o tempo em sua ocupação. Mas ela só conta com o tempo em sua ocupação porque o seu tempo está contado, isto é, porque ela é mortal. Temporalidade implica, radicalmente, finitude.

A temporalidade, porém, não é, no sentido do ocorrer ou do estar à mão. Ela somente é no sentido do vigorar em temporalizações: futuro, presente e passado. As temporalizações não se sucedem uma à outra. O futuro não vem depois do passado e o passado não vem antes do presente. A cada instante, a presença é o seu porvir, o seu ter-sido e o seu presente. A unidade dessas temporalizações é a temporalidade. A temporalidade perfaz radicalmente o ser da presença, tornando-a extática, isto é, fora de si. As temporalizações são “êxtases”, isto é, mobilizações que empurram a presença, constituindo-a como “fora de si”, como existente (Heidegger, 1989, p. 123). Estes “empurrões” abrem a presença em seu aí e a torna a aberta do ser, o espaço de liberdade, onde emerge a claridade do ser. A temporalidade extática libera e ilumina, pois, o aí do ser, a presença em sua existência. Por ser temporalmente extática é que a presença é cura, cuidado (*Sorge*). A temporalidade é o fundamento existencial da cura.

O modo mais imediato de cuidado se dá como ocupação (*Besorgen*). As ocupações com os entes intramundanos, de fato, preenchem os dias do homem. A cada dia toca o seu cuidado. O cotidiano é, neste sentido, o tempo das ocupações, da lida. É no ordinário do cotidiano que a presença tem a experiência do extraordinário que é existir. É na familiaridade do ser-no-mundo a partir das ocupações cotidianas que se cumpre a sua estranha forma de ser: a estranheza de existir. Desta estranheza normalmente ela já fugiu e, movida pela angústia latente desta estranheza, que traz entranhada o saber de sua facticidade e de sua mortalidade, ela já se lançou em mil cuidados e já se dispersou em fazeres e afazeres desarraigados; já se entregou também à ditadura do impessoal e abriu mão do poder-ser si-mesma, delegando “aos outros” o que ela deve ser, dispersando-se no falatório, na curiosidade e na ambiguidade da (in-) compreensão habitual e corriqueira. Esta fuga se torna precipitação e, em seu desarraigamento, tende a se acelerar cada vez mais, entregando-se cada vez mais à velocidade das próprias atividades e empreendimentos, bem como das próprias diversões e entretenimentos.

Existindo, a presença é junto do ente de que se ocupa, junto do “mundo” das coisas, isto é, no mundo das ocupações, que é o mundo circundante. Existir é empenhar-se no mundo. É ter a ver com as coisas e se interessar por elas. Este ter a ver, porém, se dá numa visão que é uma circunvisão: uma visão que administra as possibilidades de ocupação com as coisas ao redor. Isto significa apreender e reter as referências que as coisas guardam umas com as outras enquanto coisas que se dão numnexo instrumental e numa conjuntura do uso, que, por sua vez, estão em vista da presença mesma e de sua existência. Este apreender e reter de possibilidades de uso constitui o empenho contínuo da presença de atualizar o que está à mão. Por isso, o tempo da ocupação é, fundamentalmente, o tempo atual, o presente (Heidegger, 1989, p. 151-157).

Com a abertura do aí pela temporalidade abre-se também o mundo da ocupação. Este mundo é o horizonte de todos os horizontes dos afazeres do cotidiano. O mundo não é simplesmente dado como ocorrência, nem é à mão como instrumental. O mundo é o horizonte que se abre a partir do “fora de si” da presença. É esta abertura horizontal-extática do mundo que possibilita a descoberta das possibilidades de uso das coisas. Entretanto, a presença atualiza estas possibilidades tendo em vista a sua própria existência, ou seja, cuidando de seu poder-ser, que é também, de modo igualmente originário, um poder-ser com os outros. É junto das ocupações, de fato, que, de início e na maior parte das vezes, nós nos encontramos com os outros. É a partir delas que se articula a convivência cotidiana. Na impessoalidade desta convivência, cada um é aquilo que ele faz no mundo aberto da publicidade, do “todo o mundo”. Entretanto, o ocupar-se com as coisas, que é momento constitutivo e imprescindível da existência enquanto cura, pode levar em conta o poder-ser mais próprio e ser assumido em vista deste poder-ser ou pode se perder na dispersão das muitas atividades, alimentando a fuga de si mesmo. O sentido positivo do fazer é a dedicação (Rombach, 1977, p. 44; 52). Pela dedicação o homem penetra nas possibilidades das coisas e as deixa e faz ser, ou seja, as faz emergir no seu próprio. No emergir das coisas como obra de sua dedicação, o homem também emerge como presença em sua existência. Esta penetração das possibilidades e este deixar-ser que faz emergir as coisas em sua propriedade é a forma de compreensão originária das coisas. Esta compreensão, porém, é em-sendo, ou seja, é operativa. Ela acontece no pôr-em-outra a coisa em sua possibilidade mais própria. Esta compreensão é arte. Ela é um saber, que é poder, mas um poder, que é deixar-ser, que fazer emergir a coisa na sua propriedade, como coisa. Trata-se de uma doação positiva, por ser originária e criativa, às coisas. É uma forma positiva de êxtase pois nela o homem se esquece de si e se doa ao mundo, sem contudo, perder-se a si mesmo, ou seja, sem perder o seu próprio poder-ser si-mesmo. É fazendo, deste modo, coisas, que o homem se perfaz a si mesmo. É expondo-se ao mundo neste cui-

dado positivo, que é doação, entrega, esquecimento de si, criação diligente e afetiva, que o homem originariamente se edifica a si mesmo. Tal modo de ser pode ser visto, por exemplo, no brincar da criança. O brincar é o modo primordial pelo qual o humano aprende a seriedade da dedicação criativa e criadora ao mundo das coisas.

A defasagem, porém, desta dedicação é o fazer como entrega desarraigada e dispersa ao mundo das coisas, do uso e abuso, da instrumentalidade e instrumentalização. Na decadência, a atualização se torna inconsistente. Ela é o apelo do imediato, a cobiça do sempre novo, o abandono do poder-ser si-mesmo em favor da realização das coisas como efetivação que se supera sempre de novo a si mesma num horizonte infinito. Em sua agitação, este fazer não guarda o modo de ser da finitude, ou seja, da autoresponsabilização da liberdade. Ela dispara em um agenciamento sem fim, esquecendo-se da mortalidade e da niilidade da própria facticidade. Este disparo, que é também um disparate, atropela as coisas e não as deixa ser no seu próprio. A coisa deixa de ser coisa, para ser apenas objeto de domínio e exploração, recurso para uma infinita demonstração de um poder que não é propriamente poder, pois se esvaziou da autoridade, cujo sentido consiste em deixar e fazer crescer o vigor de ser de todas as coisas. Deste modo, a presença fica sem amparo, sem apoio, sem abrigo e guardada em seu ser-no-mundo. O seu habitar torna, assim, o mundo imundo (inóspito). A existência se fecha à sua pertença ao céu e à terra, à verdade do ser.

O homem tende a se deixar tomar pelo mundo, como o contexto ou a tessitura de relações, referências e remissões em que ele se empenha. Tomado pelo mundo, ele se deixa absorver pelo habitual e familiar. A familiaridade do mundo acaba reprimindo e desviando a atenção da estranheza da facticidade de existir, que pertence essencialmente à presença. Esta familiaridade é perturbada, porém, de maneira imprópria, pelo temor (Heidegger, 1988, p. 195-197). O temor ameaça a presença a partir de um determinado ente em concreto. Essa ameaça atinge e perturba a presença, que se interpreta a si mesma a partir do “mundo”, isto é, a partir dos entes intramundanos e até mesmo como um ente intramundano. O temor perturba e confunde o atualizar das possibilidades de uso, em que a presença cotidianamente se move. Entretanto, o temor não abala a familiaridade do mundo e o ser-tomado-pelo mundo por parte da presença. O humor que torna possível a retirada da presença deste arrebatamento na familiaridade do mundo é a angústia. A angústia é um despertar do esquecimento do si-mesmo nos empenhos cotidianos que se insere na familiaridade do mundo. É um despertar, porém, por ser um estranhamento.

A angústia traz de volta a presença de sua fuga no mundo e a põe em face ao seu já-ser-em, ao seu já-ser-lançado, ou seja, de sua facticidade, desvelando a estranheza da familiaridade cotidiana do ser-no-mundo. Pela angústia, o mundo enquanto estrutura remissiva de sig-

nificâncias se torna insignificante. A angústia revela o nada do mundo (Heidegger, 1999, p. 60). É com o nada do mundo, isto é, com sua estranheza, que a angústia se angustia. Com isso, também, a presença é remetida de volta à facticidade de seu existir, ou seja, à niilidade de seu fundamento. Mas, esta niilidade que a angústia desvela não é a niilidade de um nada negativo ou simplesmente privativo. Trata-se, antes, de uma niilidade positiva e criativa, pois ela também revela que a presença em seu poder-ser e que ela está entregue à responsabilidade por dar sentido a esse poder-ser. Ela mobiliza a presença para assumir a sua responsabilidade de ser, para repetir, isto é, ir buscar de novo e de modo novo, o seu poder-ser si-mesma. A angústia retira a presença de seu esquecimento no mundo da efetividade e a traz para a disposição de assumir o seu ser-possibilidade. Por isso, a angústia é uma provocação à presença, no sentido de ajuda-la a escutar a voz silenciosa do clamor que conclama a presença a ser si-mesma. Neste sentido, ela repõe a presença em sua finitude e a faz assumir-se em sua mortalidade. Ela instiga a presença para o salto da decisão que assume, no instante, o apelo para o poder-ser mais próprio, para a regência da propriedade. Ela deixa e faz a presença pressentir no nada da niilidade da facticidade do existir, o toque do estranho, ou seja, do outro do ente, o toque do ser. A vigência do nada, porém, não é, neste caso, a destruição da factualidade, nem a aniquilação do poder-ser, mas é, ao contrário, o deixar-ser si-mesmo. Por isso, o nada que desvela a estranheza de ser, é um nada positivo e criativo, pois dispõe a presença para ser-si-mesma e a desperta para o não-ente, para o ser em sua diferença.

O temor e a angústia mostram que a presença já está sempre disposta desta ou daquela maneira na abertura de sua existência. Mostram certa afinação ou desafinação com o mundo ou com o poder-ser-si-mesmo. A angústia pode ser interpretada, a partir da afinação com o mundo, como uma desafinação. Mas, olhando-se mais de perto, a angústia não é meramente uma desafinação com o mundo, mas é uma dissonância pela qual a presença pode se afinar mais propriamente com o nada de sua facticidade, que é o seu ter-sido originário. A angústia é, em sua dissonância, a oportunidade de uma afinação mais própria com o abismo, isto é, com o nada do fundamento da facticidade, ou seja, com o abismo do ser. Entretanto, uma vez que se dá o acorde ou o acordo com essa niilidade do abismo, a existência se afina com o seu poder-ser mais próprio, com o ser si-mesmo. A presença é, pois, reposta em sua essência de futuro.

A disposição diz o modo como a presença se acha e como ela vai. Ela se dá sempre como certa afinação com a facticidade do existir, ou seja, com o seu ter-sido lançado na existência, na abertura desvelada do ser. Ela entoa a compreensão enquanto ser para o poder-ser. Pela compreensão de si entoada desta ou daquela maneira com o poder-ser, a presença sabe “como vai”. Apenas, este saber não é explícito ou temático, mas é um saber em-sendo,

um saber que é sabor da experiência. A experiência diz o modo como a presença é atingida de imediato em sua disposição e como ela deslança em seu poder-ser. A experiência é o toque ou a percussão da facticidade, que ressoa e repercute na existência. Em toda a experiência o humor se põe numa certa afinação com a facticidade do existir. Por já ser sempre numa certa afinação é que o humor pode mostrar harmonia ou desarmonia, com esta facticidade, ou seja, se a presença vai bem ou vai mal, ou seja, se ela se acha em afinação com o poder-ser si-mesma ou em desafinação com ele. O humor, pois, diz o modo como a presença está disposta na existência, como ela se acha em sua facticidade e como ela vai em seu poder-ser, se ela deslança ou se ela se obstrui os caminhos para o poder-ser si-mesma. Decisivo é se ela se afina com a facticidade (o ter-sido originário) e com o poder-ser (o porvir originário) (Heidegger, 1989, p. 137-144). O ser para o poder-ser, porém, se chama compreensão. Portanto, toda disposição já entoa e determina alguma compreensão (Heidegger, 1989, p. 132-127).

Compreensão não significa, aqui, conhecimento objetivo ou objetivante e nem mesmo conhecimento subjetivo ou reflexivo. Caso convenha falar de conhecimento, então há que se dizer que a compreensão é um conhecimento em-sendo, em existindo, um co-nascimento ou uma co-nascença com as possibilidades da existência. Compreender é, aqui, saber de si, saber como se vai, a quantas anda o si-mesmo. Trata-se de um conhecimento que é anterior a todo o reconhecimento. Trata-se de um saber que é sabor de experiência feita. Compreender é, aqui, existir. Isto significa: ser lançando-se para um poder-ser. O que está em jogo, portanto, no compreender não é o alcance de uma informação, nem de uma reflexão, mas o apropriar-se de um poder-ser. A compreensão é uma relação de ser com o próprio ser, que se dá no existir mesmo da presença. Ela é um lance que abre o poder-ser, que possibilita o poder-ser-si-mesma da presença, que deixa e faz deslançar a existência na regência da propriedade. Enquanto abertura, a compreensão propriamente dita, isto é, a compreensão para o poder-ser mais próprio, destranca a existência e a libera para ser a aberta onde a verdade do ser se ilumina. Assim, a presença vem a si mesma, singularizando-se. O que está em jogo, portanto, na compreensão é o porvir da presença, a essência de futuro, em que repousa originariamente a humanidade do homem.

Contudo, de início e normalmente, a presença se move na incompreensão do poder-ser si-mesma. Absorvida nas ocupações e tomada pela familiaridade do mundo, ela se empenha sempre de novo em função da atualização das possibilidades de uso e desfrute. Ela se compreende, assim, a partir daquilo de que ela se ocupa, a partir de seus empreendimentos e negócios. Aparentemente ela está em função do futuro, mas este futuro é apenas o prolongamento da atualização. O cuidado apreensivo e aflitivo pelo futuro se baseia no afã do autoasseguramento das

possibilidades de atualização das possibilidades de uso e desfrute. Ele se empenha todo em atender e providenciar as condições destas possibilidades. Os cálculos sobre as chances de realizar tal atendimento e providência caracteriza a expectativa deste modo de se relacionar com a existência. Contudo, este modo de ser ansioso não se relaciona com o futuro como futuro, quer dizer, o futuro que aí está em questão não é o porvir da presença, ou seja, o vir a si-mesma da presença, mas o prolongamento da atualização. Portanto, na compreensão das possibilidades de ocupação em que a presença se esquece de seu poder-ser mais próprio, vigora, na verdade, uma incompreensão, um trancamento para a regência da propriedade do si-mesmo. O cálculo das expectativas conta com todas as chances, só não conta com a morte. É que a morte apresenta-se como a possibilidade da impossibilidade (Heidegger, 1989, p. 46), ou seja, como aquela possibilidade latente, que é radical, pois é insuperável e irremissível, a possibilidade que anula todas as possibilidades. A morte revela assim a nulidade da existência, mostra o fundamento da facticidade como abismo e recolhe a presença na sua finitude.

A compreensão da mortalidade, portanto, ou seja, o ser para aquele poder-ser que nadifica todo o poder-ser, é um abismar-se no qual a presença se desvia do adiantar-se e antecipar-se que prolonga a atualização no arrebatamento do mundo e no esquecimento do si-mesmo; mas é também, ao mesmo tempo, um abismar-se que reenvia a presença para assumir aquele adiantar-se e antecipar-se no qual a presença se destranca para o poder-ser si-mesma. A compreensão da mortalidade, portanto, enquanto possibilidade impossível se revela, paradoxalmente, como impossibilidade possível, ou seja, como impossibilidade possibilitadora do poder-ser si-mesmo. Com efeito, com a compreensão da mortalidade, a finitude urge da presença o bem-viver, contudo, não mais um bem-viver que é interpretado a partir das ocupações como uso e desfrute, mas um bem-viver que é interpretado a partir da obediência (ausculta) à voz silenciosa que conclama a presença para o poder-ser mais próprio. Assim, o abismar-se da compreensão da mortalidade se torna salto gracioso e gratuito da decisão, entendida não como escolha disso ou daquilo, mas como escolha do poder-ser si-mesmo. A compreensão da mortalidade, portanto, é o aguilhão que deixa e faz a presença abrir-se para o seu poder-ser si-mesma. Isto quer dizer: ela é a provocação para a singularização da presença e, nessa singularização, para assumir a pertença ao mistério do ser, cujo véu se dá como mortalidade da existência. O singular que a morte traz consigo é o fato de ela ser o convite para se deixar apropriar pela verdade do ser, tanto em sua dimensão de desvelamento (apolínea), quanto em sua dimensão de velamento (hermética). A morte revela o mistério da existência, ou seja, ela mostra que o desvelado se enraíza no velamento, que o aberto está radicado no ocluso. Ela é o supremo estranhamento da familiaridade do ser-no-mundo. Ela é o baú

do nada, do não-ente, e, enquanto tal, a testemunha do ser em seu caráter abissal. Paradoxalmente, porém, a compreensão do caráter abissal do ser não retira da presença o seu poder-ser si-mesma, antes, é ela que lhe possibilita esta possibilidade. Ela liberta, no sentido de destrancar a presença para o seu poder-ser si-mesma, ou seja, para a regência da propriedade, que é o acontecer da pertença à verdade (desvelamento-velamento) do ser. Ela singulariza na solidão. Mas esta solidão é condição para toda e qualquer comunhão verdadeira.

Graças à solidão e à singularização que se abre com a compreensão da mortalidade da existência, a presença pode se tornar, de fato e propriamente histórica. Histórica se torna a presença não quando entra em cena no palco da “história mundial”, a partir de seus feitos. Histórica se torna a presença quando seu existir se torna constante numa temporalidade originária. Originária é a temporalidade quando ela acontece a partir do porvir; quando o futuro deixa de ser o prolongamento da atualização e passa a ser a antecipação da liberdade do poder-ser; quando o passado deixa de ser esquecimento e passa a ser retomada da facticidade; quando o presente deixa de ser o atual e o atuante e passa a ser o instante. Só se torna histórica a presença que se recolhe no vigor do instante (Heidegger, 1989, p. 135).

Por instante entende-se aqui, porém, não o instante, o fugaz momento, o agora do tic-tac do relógio. Instante é, aqui, a coincidência, o encontro, a identidade de futuro (como porvir, poder-ser, lance de abertura) e passado (como facticidade, ter-sido, ser-lançado). Este encontro, porém, se dá como decisão da presença, ou seja, como destrancamento da existência. Trata-se, porém, não da decisão como escolha disso ou daquilo, mas da decisão em que a presença se torna decidida, isto é, livre para o poder-ser si mesma e para assumir a facticidade abissal da existência. Instante é o advir da jovialidade de ser, que assume a abissalidade da existência como mistério da gratuidade. Instante é o momento azado, o kairós, da libertação e da maturação da presença na verdade do ser.

## 5. Cuidado como Ser-com-o-Outro

O mundo que se abre com a própria abertura da presença a partir da temporalidade é também e de modo igualmente originário o mundo da convivência, do ser-com-os-outros (Heidegger, 1988, p. 168-178). Se factual e onticamente o outro pode faltar, estar ausente, fáctica e ontologicamente o outro é sempre presente, melhor, co-presente. O ser-com não é o resultado da ocorrência de uma pluralidade de sujeitos. O ser-com é estrutura a priori da existência. Neste sentido, duas coisas que ocorrem aí ou que estão à mão não são propriamente uma com a outra. Neste contexto, só são um com o outro aqueles entes que são no modo de ser da presença, que igual-

mente existem, e que compartilham do mesmo modo de ser-no-mundo.

Ser-com, enquanto a priori da facticidade, significa que o eu nunca precisa sair de si para entrar no mundo do outro. O ser-com determina, de antemão, que o eu já esteja desde sempre aberto para o outro, comunicado com ele, no mesmo mundo compartilhado da convivência. Trata-se de uma comunicação ontológico-existencial, isto é, uma comunicação que já acontece pelo simples fato de existir. Cada eu é o mundo, não um mundo fechado e sim um mundo aberto, pela disposição, pela compreensão e pela linguagem, onde já sempre se deu a abertura para o outro, que também é, igualmente, um constituidor e um configurador de mundo. Isso quer dizer: O mundo é, na verdade, um ser-com de muitos mundos.

O ser-com é o fundamento da relação *eu-tu*. Na verdade, a idéia de uma relação *eu-tu* ainda fica presa ao eu. O fundante da relação não é o eu, nem simplesmente o tu, mas a própria relação que se instaura em sua reciprocidade, a partir do ser-com: “*Em vez de se falar sempre de uma chamada relação eu-tu seria melhor falar de uma relação tu-tu, porque eu-tu é sempre falado somente a partir de mim, enquanto na realidade é uma relação mútua*” (Heidegger, 2001a, p. 224). O ser-com é também, por conseguinte, o fundamento do *nós*. O *nós* não resulta da soma ou do ajuntamento de eus. O *nós* se constitui a partir da comum-pertença dos humanos no ser-com, à medida que compartilham e coparticipam da existência, do mundo, da história. Portanto, por já ser no ser-com é que a presença sempre pode dizer: eu, tu, nós, vós. O dizer *eu-tu* ou o dizer *nós-vós* não depende tanto da ocorrência dos outros, nem do seu número, mas do fato de os outros serem encontrados num determinado tipo de relação, onde o cuidado se realiza desse ou daquele modo. É o *como* da relação que decide se há ou não uma relação *eu-tu* ou uma relação onde emerge propriamente o *nós* ou o *vós*. Na verdade, na impessoalidade do “todo o mundo”, não se dá propriamente um eu, um tu, um nós, um vós. Todos são como “eles”. Cada um é “os outros”, um “a gente”. O tu não é encontrado como tu, mas como um isso. O *nós* também não acontece propriamente, pois não há lugar para a comunidade, apenas para a sociedade e o povo não pode ser povo, mas apenas massa. A pluralidade se dissolve na homogeneidade e não há mais propriamente um *nós* e um *vós*, pois tudo sucumbe na virulência da indiferença. O ser-com, fundamento do eu, tu, nós, vós, é, por sua vez, um ser-quem, são modalidades da “simesmidade” ou ipseidade. Contudo, a própria ipseidade, ou o ser-quem, já é sempre, a priori, relação. Ela é aquele modo de ser em que o que está em jogo é uma livre relação de ser com o ser, podendo-se, portanto, ganhar-se ou perder-se para a regência da propriedade.

A relação, portanto, está radicada no modo de ser da existência e requer ser compreendida em sua existencialidade. Como tal, ela não é objetiva, nem subjetiva, mas existencial. Qual sua essência?

A relação com algo ou alguém, na qual eu estou, sou eu. Entretanto, “relação” não deve ser objetivamente entendida aqui no sentido moderno, matemático de relação. A relação existencial não pode ser objetivada. Sua essência fundamental é ser aproximado e deixar-se interessar, um corresponder, uma solicitação, um responder, um responder por base no ser tornado claro em si da relação (Heidegger, 2001a, p. 202).

Por conseguinte, a propriedade da relação depende do *como* da aproximação, do interesse, da correspondência, da solicitação, ou seja, no *como* da resposta à interpelação do outro, se esta resposta se libera para a liberdade da recepção e da doação e se clareia na disposição, na compreensão e na linguagem, ou se ela se tranca e não alcança transparência. Em sua estruturação, a relação com o outro é, portanto, regida pelo cuidado. Este pode acontecer, por exemplo, no modo privativo da indiferença da impessoalidade. Não só pode acontecer como acontece de início e na maior parte das vezes. Neste caso, o cuidado com o outro se priva de suas possibilidades, se tranca de antemão e permanece inteiramente opaco. Se, contudo, o cuidado com o outro acontece de fato, então ele oscila entre dois modos extremos: a negligência e a solicitude. A negligência se alimenta da desconfiança e da vontade de se sobrepor ao outro, dominando-o. A solicitude, por sua vez, pode se dar de modo impróprio e próprio. No modo impróprio, a solicitude busca substituir o outro na incumbência de seu cuidado. Ela retira do outro o poder-ser. No modo próprio, porém, a solicitude busca antecipar-se ao outro na incumbência de seu cuidado. Ela libera o outro para as incumbências de seu cuidado e apoia-o para que ele tenha a capacidade de assumir por si mesmo o seu poder-ser si-mesmo. O cuidado solícito é aquele em que alguém se antecipa no cuidado pelo outro, preocupando-se com ele numa atitude de consideração, não para lhe retirar a possibilidade do cuidado, mas para preparar-lhe os caminhos do assumir responsável pelo cuidado que é confiado e que lhe solicita e lhe reivindica como um apelo.

## 6. Cuidado, Poder-Ser e Amor

O que decide, por conseguinte do cuidado, é o *como* de seu poder-ser. O que está em jogo no cuidado é a capacidade de assumir positivamente as suas possibilidades de ser.

Assumir uma possibilidade significa ter sido atingido por ela, ter-se afeiçoado a ela, significa deixar-se conduzir pela sua tendência, fazer a sua travessia, deslanchar nela, crescendo no seu gosto. O gosto é o apego à possibilidade. Trata-se de um apego amoroso. O amor é o que possibilita a possibilidade. O amor é o que torna a possibilidade possível, isto é, capaz de ser. É o que a faz vingar, o que a faz deslanchar bem, é o que a faz consumir.

Apegar-se a uma coisa” ou “pessoa” em sua essência, quer dizer: amá-la, querê-la. Pensando de modo mais originário, querer significa essencializa, dar essência. Esse querer é que constitui a própria essência do poder, que não somente pode realizar isso ou aquilo mas também deixa uma coisa “vigorar” em sua proveniência, isto é, deixa que ela seja. O poder do querer é aquilo em cuja “força” uma coisa pode propriamente ser. Esse poder é o “possível” em sentido próprio, a saber, aquilo cuja essência se funda no querer” (Heidegger, 1967, p. 29).

O amor, o querer como bem-querer, benevolência, é possibilidade da possibilidade da relação do ser-com, pois o amor é o que deixa-ser, isto é, o amor é o que presenteia essência, reconduzindo tudo e todos ao seu próprio. O amor, como possibilidade da possibilidade do relacionamento é o fundamento do cuidado. A in-sistência no ser-com se dá, no seu sentido mais próprio, como diligência e dileção (*diligo = dilectio = o lógos do relacionamento*).

Entende-se, aqui, possibilidade como poder-ser, isto é, como capacidade e gosto de ser. Qual, porém, a relação entre poder e ser no poder-ser? Ser é, originariamente, poder. Poder como potência, isto é, como vigência e regência. A atuação do poder como vigência e regência se chama autoridade: a capacidade de fazer surgir, crescer e consumir o que está sendo (*auctoritas*, em latim, de *augeo* = aumentar, fazer crescer). Com outras palavras, autoridade, enquanto dinâmica de atuação do poder, é a capacidade de fazer surgir a concreção do sendo, entendendo-se esta concreção como con-crescimento e co-criatividade. A potência do poder, que atua como autoridade, consiste, portanto, na positividade da liberdade, ou seja, na benignidade e cordialidade do deixar-ser. O ser enquanto poder coincide, nesse sentido, com o bem, melhor, “é” a bondade (bom-dade, o vigor de ser do bom) que, ao mesmo tempo, se difunde e se retrai. Difunde-se e irradia na sua magnanimidade e se retrai e se vela no pudor de sua simplicidade. É a grandeza em cuja magnanimidade tudo se ergue, cresce e amadurece, e, ao mesmo tempo, a simplicidade, que, em sua singeleza e humildade, já sempre se subtraiu, se retraiu e se velou. Por isso a autoridade do ser enquanto poder é suave. Seu vigor não se impõe. Sua força é silenciosa. Sua força é a fraqueza e a vulnerabilidade da ternura. É que o poder, na sua essência, não é outra coisa do que querer. Poder é querer. Isto quer dizer: potência é “volência”, melhor, *benevolência* (a “volência”, a querença do bem), isto é, bem-querer que possibilita ser (Heidegger, 2001b, p. 180). Poder é querer, melhor, benquerença que presenteia o dom de ser. Trata-se, no entanto, de um presentear onde quem presenteia se oculta, se vela, se retrai no pudor de seu mistério. Por conseguinte, somente o amor é poder, é poder que possibilita ser.

Dileção e benevolência, por sua vez, se dão ao modo de ser da gratuidade (*charis*). A gratuidade é o modo de

ser originário, fontal, do cuidado. É a origem, a fonte mesma de todo o sendo, que, brotando espontaneamente do fundo abissal do ser, deixa e faz ser o manancial, o fluxo, das possibilidades e realizações de todo o sendo. Intuímos isso, se tivermos presente o modo de ser, isto é, de vigorar da fonte. A fonte é origem de um manancial. Em seu efluir e fluir, as águas de um manancial brotam das entranhas da Terra, serpenteiam por entre as chapadas, traçam veredas, abrem paisagem, saltam de montanhas, rasgam regiões, tornando-se cada vez mais longínquas, acolhendo e recolhendo afluentes, alargando-se, aprofundando-se, até que, por fim, mergulham no grande mar. Por isso, o mar não é o outro da fonte. É antes, o aparecer da profundidade abissal da fonte, a vigência da generosidade originária da fonte. A fonte, porém, deixando e fazendo aparecer o manancial como tal, nunca a si mesma se mostra. Ela se retrai no vigor de sua renúncia. A fonte deixa e faz tudo aparecer, mas ela mesma se oculta, se esconde. Ela é como a protagonista do filme “A festa de Babette”: celebração da pura gratuidade e graciosidade da vida. O brotar sem por quê nem para quê do ser. Ou então como a Rosa do poeta Ángelus Silesius (poeta do século XVII), cujo poema diz: “A rosa é sem por quê / floresce por florescer / não olha pra seu buquê / nem pergunta / se alguém a vê” (cfr. Silesius, 1992, p. 156).

A rosa sem porquê no orvalho matinal: a alegria acolhe o coração do mortal, no frescor, na claridade natal da inocência original. O mortal descansa, respira livre, regozija-se e renasce, na cercania da rosa, porque se recolhe e é acolhido no recato da natureza. A natureza da rosa de Angelus Silesius não é uma região do ente em oposição ao homem. É a nascividade, a liberdade do mistério que evoca o homem para a sua essência. É a própria vigência da presença que se abre como o frescor, a limpidez, a transparência e a graça de todas as coisas. É à mercê da liberdade do mistério que é o amor, a ternura, a benignidade, a paz, o bem, o rigor, a coragem, a sinceridade, a simplicidade. A liberdade do mistério, a nascividade é a jovialidade. A jovialidade é paciente, é benigna, ela não é invejosa, a jovialidade não é jactanciosa, não se ensoberbece. Não é descortês, não é interesseira, não se irrita, não guarda rancor: tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo tolera (1Cor 13,4-7) (Harada, s.d., p. 110).

A liberdade do mistério do ser, que é jovialidade e gratuidade, benevolência e dileção, estão evocadas na palavra que nomeia o ser enquanto ser, em Heidegger: *Ereignis* – o evento originário da apropriação, a regência originária e fontal da propriedade, que, no deixar-ser do ser, faz emergir cada coisa em seu próprio. Em sua forma originária, porém, *Ereignis* se dizia *Eräugnis* (*Ur-äugnis*) – o olhar originário, a mira originária. É o vigorar do instante (*Augenblick*), ou seja, do “pisar de olhos”, em que a presença e o ser se encontram em seu copertencimen-

to. O instante, em que a presença se abre, eclode, como a clareira do ser e, em sua liberdade e transparência, deixa-ser o próprio ser, consuma sua relação de ser com o ser, relação em que ela, originariamente, existe. Esta relação, porém, acontece originariamente desde o ser mesmo, que busca o homem como presença, como abertura. Trata-se da relação do ser para com o homem. O que está, pois, em jogo aqui é:

A relação elevada, na qual o homem está de pé, é a relação do Ser para com o homem, de tal modo que o Ser mesmo é esta relação, que puxa para si da essência do homem, enquanto aquela essência que está de pé nesta relação e, subsistindo nela, a custodia e a habita. No aberto desta relação do Ser para com a essência do homem, nós experimentamos o ‘espírito’ – ele é o que suavemente reina (das Waltende) vigorando a partir do Ser e, presumivelmente, em favor do Ser (Heidegger, 1994c, p. 7).

O que o pensamento, pela primeira vez, procurou expressar-se em Ser e Tempo, pretende alcançar, é algo de muito simples. Por ser simples, o Ser permanece misterioso, a proximidade calma de um vigor (Walten), que não se impõe à força. Essa proximidade se essencializa como linguagem.. (Heidegger, 1967, p. 54)

A palavra “ser” diz, aqui, a proximidade calma de um vigor (Walten), que não se impõe à força, mas que pede para ser recebida ao doar-se, que solicita, portanto, do homem, a disposição de dar ao doador a possibilidade de ser recebido. Suave é a regência do ser pois o relacionamento que ele é vigora como deixar-ser. Deixar-ser é libertar tudo quanto é para o vigor de sua própria essência. Deixar-ser é poupar (*schonen*), não no sentido de não usar, mas no sentido de cuidar com atenção e carinho. Deixar-ser é deixar repousar em sua própria essência, através do desvelo que custodia e salvaguarda (Heidegger, 1994c, p. 8).

“Agora, porém, justamente o ser, que todo ente, a cada vez e sempre de novo, deixa ser o que é e como é, é o libertador, o que deixa cada coisa repousar em sua essência, isto é, o que a cada coisa trata com cuidado e carinho” (Heidegger, 1994c, p. 9).

O homem existe. Isso significa: ele se ergue no espaço livre para a ressonância e a transparência do ser. Essa abertura da liberdade da ressonância e transparência em que o ser se confia ao homem e o homem se confia ao ser é a verdade. Verdade como o mistério do ser, isto é, o jogo amoroso de aparecer e retrair-se, de dar-se e retirar-se. Mas, no retrair-se e retirar-se, o ser não se desvia do homem, ele, antes, o atrai para dentro da intimidade de seu mistério, onde oculta as riquezas de seus dons. Esta insistência na verdade do ser é o cuidado (Sorge). O fundamento, pois, do cuidado é o relacionamento amoroso com o ser: *filo-sofia* (de *philein*, amar, *tó sophon*, o ser - como “um-tudo”).

A relação própria, portanto, da presença com o ser, é amorosa, tanto da parte da presença para com o ser, como da parte do ser para com a presença. O ser se dá. Ele se entrega ao homem enquanto presença.

“Só enquanto se a-propria a clareira do Ser, é que o Ser se entrega, no que ele é propriamente, ao homem. Que, porém, o Da (lugar), a clareira, como Verdade do próprio Ser, se a-proprie, é destinação do próprio Ser. É o destino da clareira” (Heidegger, 1967, p. 60).

A entrega do ser ao homem, portanto, é destinação e isso perfaz a essência da história. Na destinação (*Geschick*) do ser está um presentear-se (*sich schenken*), o dar-se de si como dádiva. Pensar (denken) é, justamente, agradecer (danken) este presentear-se do ser. *Ereignis* significa, portanto, o recolhimento na unidade amorosa de ente, presença e ser.

Podemos dizer que a dinâmica dessa coincidência Dasein:Ser:ente, assim descrita de modo desengonçado, é o sentido propriamente dito da famosa “Khere” Heideggeriana, que não está a dizer a reviravolta da atividade literária e mutação ou transmutação ou evolução das ideias de Heidegger, mas sim a estruturação interna do ente ser. O Ser é: o Da do da-seiend, ao aparecer concreto no pudor da contenção das implicâncias do evento (Ereignis) como este próprio ente, aquele próprio ente, na “naturalidade” imediata. Na modéstia, no insignificante do dar-se simplesmente, como cada vez o próprio, como em sendo co-criação viva do pulsar tênue no nascer, crescer e consumir-se, como estremecer do viver, o cintilar “do olho” de cada coisa forma em composições estruturais, a imensa superfície aparentemente opaca e óbvia do cotidiano e comum, i. é, da maioria e do imediato do ente, sob cuja pele na tênue vibração, nesse da-seiend, se oculta o frêmito de vida do ser. Frêmito de vida do ser! É a vigência da Vida, que no abalo instantâneo, se revela superfície e abismo, serenidade e ira contida, ternura e vigor, nascimento e morte do estremecer e do abrir os olhos do renascimento, a se anunciar na penumbra do declínio ocidental e no cinzento claro do arrebol vindouro; é o incoativo retorno do outro início ao entardecer do primeiro início: o oriente do ocidente: esse sempre de novo e novo, cada vez da-seiend, i. é, o ente. (...) Então Ser, Tempo, Vida, coincide como, no e a partir do “ponto de salto”, cuja mira, se dá na contenção e continência, no espanto e no pudor, no titubear de uma tênue vibração que ao assim se pôr constitui a empiria nasciva da aberta do retraimento na verdade do ser, acolhida e recolhimento da vigência do sabor humano, demasiadamente humano do “Homem humano”, o ser-in de todas as coisas, a novidade do saber do concreto positivismo e da sua “lógica” analítica, cujo início longínquo ecoa e diz: to on legethai polakchos (Harada, 2004, p. 94-95).

Por falar em oriente, terminamos esta reflexão com um poema oriental do sábio chinês Chuang-Tzu (Merton, 2002 p. 65-66). Parece evocar aquela proximidade calma de um vigor que não se impõe, a regência da propriedade, do evento-apropriador (*Ereignis*).

*O sopro da natureza*  
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 está a 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 o 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.  
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?

### Referências Bibliográficas

- Harada, H. (s/d). *Espiritualidade Franciscana: o seguimento de Nosso Senhor Jesus Cristo – o modo de viver religioso. Manuscrito*. Compilado por Fernando Mazon, s.l.
- Harada, H. (2004). Heinrich Rombach: memória e gratidão. *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval* [Faculdade de Filosofia São Boaventura]. 1 (2), 48-71.

- Heidegger, M. (1967). *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (1977). A morada do homem. *Revista Vozes*, 71 (4), pp. 43-54.
- Heidegger, M. (1988). *Ser e Tempo (Parte I)*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1989). *Ser e Tempo (Parte II)*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1994a). *Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994b). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (1994c). Die Armut. In: *Heidegger Studien*, Vol. 10, 1994c, Berlin: Duncker & Humblot.
- Heidegger, M. (1999). *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural.
- Heidegger, M. (2001a). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2001b). *Ensaíos e conferências*. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: EDUSF
- Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: EDUSF.
- Merton, T. (2002). *A Via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes.
- Rombach, H. (1977). *Leben des Geistes – Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg: Herder.
- Silesius, A. (1992). *Il Pellegrino Cherubico*. Torino: Paoline.

---

Marcos Aurélio Fernandes - Graduado em Filosofia pela Universidade São Francisco (1991), com Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum (2000 e 2003). Atualmente é Professor Doutor da Universidade Católica de Brasília, lotado no Centro de Reflexão sobre Ética e Antropologia da Religião. Endereço Institucional: Universidade Católica de Brasília (Centro de Reflexão sobre Ética e Antropologia). QS 07 LOTE 01 EPCT - Areal (Águas Claras). CEP 71966-700 - Brasília, DF - Brasil. E-mail: [framarcosarelio@hotmail.com](mailto:framarcosarelio@hotmail.com)

---

Recebido em 12.05.11  
Aceito em 23.10.11