

# In-habitar a verdade. Traços da essência humana a partir da noção de insistência

Daniel Rodrigues Ramos •

Temos que aceitar a nossa existência em toda a plenitude possível; tudo, inclusive o inaudito, deve ficar possível dentro dela. No fundo, só essa coragem nos é exigida: a de sermos corajosos em face do estranho, do maravilhoso e do inexplicável que se nos pode defrontar.  
(R. M. Rilke, *Cartas a um jovem poeta*)

A saga de dizer do ser é a *indigência*<sup>1</sup>  
(M. Heidegger, *Zum-Ereignis Denken*)

## Resumo

No estilo meditativo, o artigo discute a noção insistência (*Inständigkeit*) no pensamento heideggeriano tardio. Parte-se da compreensão que esta noção nomeia a experiência fundamental para a fundação da existência histórica do homem que, pensada em base desta experiência, é por vezes indicada com o termo *Da-seyn*. Evidenciar o sentido da constituição histórica do tempo-espço da existência humana enquanto *Da-seyn* é o objetivo principal. Tendo por fio condutor o pertencer do homem ao ser, porém, ressaltando a ressonância da recusa deste último na existência humana, procura-se individuar a experiência da insistência como salto no abismo do ser e decisão de abrir a existência desde a intimidade do acontecimento da verdade como clareamento da ocultação; o que, em síntese, designa-se como in-habitar a verdade. Para tanto, descreve-se o desdobramento da insistência em termos da implicância do existir no mistério do ser e, ao mesmo tempo, da abertura do

---

• Professor efetivo no curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT), desenvolve pesquisas na área de fenomenologia, em especial, em Husserl, Scheler e Heidegger. E-mail: dr.ramos@outlook.com.br.

<sup>1</sup> *Die Sage vom Sein ist die Not*. M. Heidegger; *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 145, tradução minha.

mundo humano em dois momentos ou aspectos do in-habitar: a ek-sistência a partir da intensidade (*Innigkeiit*) e, em seguida, desde a condição extrema da finitude (morte). Conclui-se, provisoriamente, que a unidade destes dois aspectos é passível de ser acenada com a ideia de nobreza da pobreza.

### ***Palavras-chave***

*Da-seyn*; insistência; intensidade; morte; pobreza; Heidegger.

### ***Resumen<sup>2</sup>***

En un estilo meditativo, el artículo discute la noción de insistencia (*Inständigkeit*) en el pensamiento heideggeriano tardío. Se parte de la comprensión de que esta noción designa la experiencia fundamental para la fundación de la existencia histórica del hombre, lo cual, pensado sobre la base de esta experiencia, a veces se indica con el término *Da-seyn*. Destacar el sentido de la constitución histórica del espacio-tiempo de la existencia humana como *Da-seyn* es el objetivo principal. Sin embargo, teniendo como hilo conductor el pertenecer del ser humano al ser, enfatizando la resonancia del rehuso de este último en la existencia humana, tratamos de individualizar la experiencia de la insistencia como un salto al abismo del ser y la decisión de abrirse a la existencia desde la intimidad del evento de la verdad como aclaramiento de la ocultación; lo que, en síntesis, se llama in-habitar la verdad. Con esta finalidad, se describe el desarrollo de la insistencia en términos de la implicación del existir en el misterio del ser y, al mismo tiempo, de la apertura del mundo humano en dos momentos o aspectos del in-habitar: la ex-sistencia a partir de la intensidad (*Innigkeiit*) y luego de la extrema condición de finitud (la muerte). Se concluye, provisionalmente, que la unidad de estos dos aspectos puede señalarse con la idea de nobleza de la pobreza.

### ***Palabras clave***

*Da-seyn*; insistencia; intensidad; muerte; pobreza; Heidegger.

---

<sup>2</sup> Agradecemos ao professor Pablo Zunino pela revisão e correção do resumo em espanhol deste artigo.

## Introdução: em busca da experiência fundamental

Este artigo, escrito na forma de uma meditação, nasce de uma perplexidade, atitude adequada a todo leitor atento da obra heideggeriana, apreciável em função das constantes rupturas e o fluxo abrupto de modificações nos significados de suas noções fundamentais que a caracterizam. Bem o exemplifica a alteração na grafia da palavra ser (antes, *Sein*; depois, *Seyn*), a qual remete para a radical reviravolta no pensamento de Heidegger. Esta reviravolta ou viragem (*Kehre*) o direciona a pensar e dizer, para usar a expressão da *Wahrheitsvortrag* de 1930, o que há de mais antigo ou arcaico e misterioso da verdade<sup>3</sup>. Mais tarde, a partir de 1936, este a ser pensado e dito passa ser expresso com os seguintes termos: a verdade da essencialização do ser (*Wesung des Seyns*). Em síntese, *Ereignis*, acontecimento apropriador. Algo semelhante ocorre, não menos, com aquela palavra que se poderia tomar por noção fundamental do pensamento fenomenológico deste pensador: *Dasein*. A partir da *Kehre*, é constantemente grafada como *Da-sein*. A ruptura na busca de compreender sentido do ser como tal – que nos *Beiträge Zur Philosophie* (1936-1938) se explicita de modo patente, marcando a diferença que o ente é, mas o ser essência<sup>4</sup> – ressoa na compreensão do sentido do modo de ser deste ente que somos nós mesmos. Porém, logo nas palavras prévias de uma obra posterior aos *Beiträge* e pertencente ao mesmo ciclo de obras, Heidegger anuncia em *Das Ereignis* (1941-1942), entre outras afirmações, que nos *Beiträge*, a discussão da questão fundamental, por vezes, é apresentada de maneira doutrinal ou didática, bem como de modo por demais unilateral, isto é, privilegiadamente em vista do homem e não do ser. Por conseguinte, em relação ao *Da-sein*, sublinha que embora a essência humana ter sido pensada a partir do acontecimento apropriador, aquilo que se nomeia com esta palavra ainda não é pensado de modo suficientemente histórico<sup>5</sup>. E, nas meditações 213 e 224, propõe que o sentido da existência humana, ainda na sua referência essencial com o *Ereignis* (porém, de maneira ainda mais explícita na sua relação com a história do ser), deva ser indicada com a palavra *Da-seyn*. Assim, a palavra *Da-sein* já não responde mais ao que deve ser pensado acerca da essência humana? – perguntaria o leitor atencioso. E eis a pergunta

---

<sup>3</sup> Cf. M. Heidegger; *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 4-5.

<sup>4</sup> Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 30: „*Das Seiende ist. Das Seyn west*“.

<sup>5</sup> Cf. M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 4-5.

que, por certo, nasceria de sua perplexidade: é esta alteração gráfica o indício de outra ruptura, de uma tardia *Kebr* no itinerário do pensamento heideggeriano? Ou simplesmente a inscrição do modo de ser mais próprio do humano em uma dimensão mais primitiva e enigmática, porém, ainda situada no âmbito ontológico-fenomenal que se abriu, depois dos anos 30, com o pensamento tardio da história do ser?

A discussão destas perguntas e a defesa de uma possível resposta, no entanto, não é o objetivo deste artigo. Como uma meditação em torno da essência humana, preocupa-se em evidenciar o acento fático-histórico-experiencial subentendida na expressão *Da-seyn*. Busca-se, então, trazer à tona a experiência fundamental da constituição do humano, pensada a partir do acontecimento histórico-fático da essência humana, em base e em longo do qual se poderá inaugurar outro modo de ser humano, de perfazer-se como mortal e habitante da terra. Se isto ainda está por vir, porém, já estaria em curso o acontecimento propiciador desta transformação, justamente com a passagem da história do Ocidente para outro princípio, caso esta não seja mais determinada e interpretada por compreensões metafísicas. Sendo os destinos históricos da humanidade e do mundo incertos por natureza, em especial, hodiernamente, sabemos que outra configuração da existência humana é, por ora, ainda desconhecida, imprevisível a qualquer cálculo – de fato, na passagem ao outro princípio da história não estão em jogo as certezas matemáticas, nem as passageiras incertezas levantadas pela crítica e a ciência. No entanto, não dúvidas quanto ao ponto histórico de partida: aquilo que Heidegger acentua com sendo um ocaso e descreve como sendo o tempo de uma quase absoluta precariedade, por ser a indigência de uma falta de indigência (*Not der Notlosigkeit*). Trata-se da premência que constrange os homens e a época o atual, paradoxalmente, pela extrema falta do pressentimento do quanto vive-se e estabelecem-se estruturas e modos de convivência carentes do sentido originário do que significa existir e coexistir, habitar e coabitar *propriamente* humanos. Aquilo que é extremo também é decisório, pois impele a necessidade de transformação do existir e habitar humano. Cotidianamente, o derradeiro é experimentado somente como mera urgência de atualização, o que não deixa de ser também manifestação da (falta da) indigência, aquela que não nos constrange à radical adesão existencial à verdade de nossa época e humanidade. Porém, é partindo desta situação que se poderá saber a fundo a indigência, isto é, experimentar as raízes da condição humana atual e a possibilidade mais originária do futuro da humanidade.

Portanto, é imprescindível. Tal situação histórico-fática é o que ainda deve ressoar em nós e nos deslocar para o curso do acontecimento que nos transforma em *Da-seyn*.

Plurissignificativa é esta indigência. Designa, primeiramente, o acontecimento pelo qual o ser abandona os entes, entre eles, o homem. Por isto, é aquilo que por certo ainda nos falta experimentar e pensar, esquecidos que estamos dos mistérios do ser<sup>6</sup>. Ao mesmo tempo, nomeia o predomínio de um modelo técnico-científico da verdade ou um apelo omnipresente que se vende como inevitável, propagando a falsa evidência de que tudo só pode *ser* como acessível, operacional, factível, apenas encontrável como empiricamente dado ou como produto das operações e manobras humanas<sup>7</sup>. Na correspondência destes dois significados, pode-se dizer que indigência indica que um acontecer desapropriador (um *Enteignis*)<sup>8</sup> também se inclui no *Ereignis* mesmo, o qual, visto exclusivamente do camada fenomenal mais externa do evento histórico em curso, revela o quanto o ser humano perdeu a posse de sua própria essência e errou sobre a terra ao querer habitá-la a partir de uma compreensão de si como sujeito enquanto egoidade. Tal perda, porém, é a ocasião de perceber e saber a indigência *qua* indigência e, com isto, pôr em curso a experiência da urgência de uma transformação que faz do ser e da correspondência do humano ao seu acontecimento uma questão, a mais digna.

Assim, a inauguração do *Da-sein* depende de uma experiência fundamental. De antemão, ela pode ser indicada com o fato que o homem já ter sido encontrado pelo ser, precisamente, por meio de seu abandono, doando-lhe um dos dons mais nobres, o de ser ele mesmo. Porém, de modo tal que este ser ou tornar si-mesmo se faça como resposta agradecida, dispondo a existência humana como “lugar” em que a história se envia para outro principiar. Em todo caso, já que este dom do ser é dado por meio de uma retirada, do abandono que caracteriza os tempos atuais de derrocada do Ocidente, é preciso dizer que já estamos no seio da iluminação que traduz esta doação – a verdade enquanto a clareira em que o ser se oculta. Porém, nela ainda não teríamos saltado, sublinha o

---

<sup>6</sup> Cf. M. Heidegger; *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 181-184, 206-208.

<sup>7</sup> Cf. M. Heidegger; *Die metaphysischen Grundstellung des abendländischen Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 40.

<sup>8</sup> Cf. M. Heidegger; *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 183; M. Heidegger; *Zeit und Sein*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 27-28. A palavra *Enteignis* evoca a recusa do ser, o dar-se mesmo do ser que se desvela como subtração. Portanto, é um acontecimento “positivo” e, então, não deve ser entendida como mera falta. Aliás, do pensar e sofrer este abandono do ser que a essência humana ganha historicamente a sua configuração mais própria. E, nesta direção, também possui acento “positivo”.

pensador<sup>9</sup>. Estamos na verdade, mas não a habitamos propriamente. O lançar-se neste salto é, tantas vezes, evocado com o termo insistência (*Inständigkeit*)<sup>10</sup>. A experiência fundamental de saltar na clareira para ali instalar-se e nela fundar o habitar humano, então, é o que precisa ser pensado para compreender o significa insistência. Antecipa-se que em questão está o insistir no *Sein* mesmo, no mais oculto de sua verdade. Por isto, pensado a partir da experiência de favorecer outro princípio da história, apressando-o, o *Da-sein* vigora como existir que funda e sustenta o tempo-espacial da verdade do *Sein*: então, *Da-sein*. Em razão disto, a insistência diz aquilo que permite a passagem de nós mesmos e do nosso habitar para o interior da verdade. Evocar-se-á o núcleo desta experiência como in-habitar a verdade.

### 1. Insistência como in-habitar a verdade

Um dos esforços principais do pensamento da história do ser é pensar e dizer o ser desde o íntimo pertencimento do homem ao seu mistério, à revelação de sua ocultação como o caráter mais insigne da sua vigência ou de sua verdade. Na consumação deste pertencer, a existência humana se desdobra como a êxtase de uma abertura. Por ser acometida pela extrema privação em virtude do encobrimento do ser enquanto ocultação que se retrai, tal abertura precisa suportada desde o cerne da iluminação de um velamento abissal. Em virtude desta ocultação densa e essencial, a qual se faz sentir de extremado mais do que nunca na forma de um abandono e esquecimento do ser, o existir (sobretudo, do homem vindouro fundado no *Da-sein*) é o habitar junto ao todo familiar, porém, a partir de uma intimidade com o insondável, inexplicável, inusitado. Aquilo que assim se mostra não é somente causa de fascínio, mas também de estranheza. Deste modo, existir é permanecer junto ao habitual, porém, insistindo destemidamente no misterioso que margeia e envolve cada coisa, porque todo o familiar é patente na e a partir da luz ou clarão do ser que, sem mais, é o mais velado. Se este velamento é íntimo à abertura da existência humana, aquilo em torno do que aqui se medita é a coragem de ser face a face

---

<sup>9</sup> Cf. M. Heidegger; *Die metaphysischen Grundstellung des abendländischen Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 41.

<sup>10</sup> Aparentemente, tratar-se-ia de uma noção secundário dentro do contexto da elaboração da questão do ser na perspectiva do *Seinsgeschichtliches Denken*. No entanto, a partir dela é possível estabelecer o significado da(s) ruptura(s) interna(s) no pensamento heideggeriano, mas também em relação à tradição fenomenológica e, por fim, à posição fundamental das ditas filosofias existencialistas, como se faz W. Janke; *Existenzphilosophie*. Berlin / New York: de Gruyter, p. 172-178.

com este estranho e inaudito. Partindo desta íntima experiência, tentar-se-á caracterizar alguns traços da existência humana na perspectiva da compreensão histórico da essência humana, isto é, desde a sua vinculação com o acontecimento da verdade do ser: ek-sistir intensamente e permanecer junto aquilo que lhe é mais extremo.

Entretanto, pensar a existência desde a intimidade de sua abertura não é algo exclusivo do pensamento tardio de Heidegger. Desde *Sein und Zeit*, a essência da existência humana já é pensada como ek-sistência, o que significa ir para além de si e para junto do ente intramundano, um transcender que inaugura a clareira (*Lichtung*) iluminadora de tudo que é<sup>11</sup>. No fundamento desta transcendência, a existência é configuradora de mundo. Nesta direção da instauração do mundo, a existência é êxodo e passagem de si para si mesma – o que se acentua com o termo *ek-sistencia*; ela se perfaz como um vir para “fora” de si, porém para permanecer persistentemente em si. E isto desde a interioridade de ter que ser sempre junto a determinado mundo, da tarefa de constituí-lo. Mundo, então, é tão somente face mais externa da revelação da possibilidade mais própria do ser humano abrir-se e se singularizar-se como ser-no-mundo. De outro modo, a totalidade do mundano é o que nasce e se trama constantemente como teia de significados na perspectiva dada pelo núcleo da abertura mesma. Erige-se mundo, portanto, tal como descrito em *Sein und Zeit*, se o ser humano, enquanto *Dasein*, retorna à sua possibilidade mais própria de poder-ser si mesmo, para querê-la vigorosamente por mor de si (*Worumwillen*)<sup>12</sup> e, assim, compreender e projetar-se como uma presença única e singular, mesmo que tal possibilidade lhe seja, cotidianamente, oculta e estranha. Sem interioridade, portanto, é só o modo cotidiano e deficiente de concretização da existência singular que se perde na superfície do mundo circundante e comum, melhor, na ocupação com as coisas externas que estão dentro do mundo humano, na faina das urgências e das atualizações dos afazeres, dos conheceres e dos posicionamentos em voga no conviver cotidiano. Nisto tudo, a existência se aplaina na rasura de modo de ser mediano e público. Por conseguinte, abre-se como o mundo sem o matiz que revela a possibilidade de, cada

---

<sup>11</sup> Cf. M. Heidegger; *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 133.

<sup>12</sup> Cf. M. Heidegger; *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 143. A conferência 1929, *Wom Wesen des Grundes*, retoma esta determinação de fundamento ao explicitá-la com *Stiften*, isto é, como erigir ou instituir o horizonte do mundo às custas de um retorno às possibilidades próprias do *Dasein*. Transcender, neste caso, é *Entwurf des Umwillens*, instaurar do *Dasein* como lugar de ereção mundo por meio de si, em vista da projeção da sua possibilidade ser ele mesmo. Cf. M. Heidegger; *Wom Wesen des Grundes*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 165-166.

vez, o ser humano ser a tarefa singular de concretização de si. Então, instaura-se mundo privo daquela tonalidade que só pode advir de “dentro”, da possibilidade inigualável de realização de si mesma.

Contudo, na passagem para o tardio pensamento da história do ser, *Lichtung* não mais designa prioritariamente a abertura desvelante-ocultadora que o *Dasein*, ele mesmo é. Nas sendas deste pensamento tardio, a clareira é *do ser*, na qual o homem já se encontra e, ao mesmo tempo, tem que se pôr dentro. “O homem é e é homem, na medida em que é ek-sistente. Ele está postado na e a caminho da abertura do ser, abertura que é, como tal, o próprio ser”, bem explicita a *Brief über den »Humanismus«*<sup>13</sup>. Deste modo, nesta frase, nomeia-se uma dimensão iluminante em que existência humana está previamente lançada e, ao mesmo tempo, o lance do existir em ir “fora” e “além”, ao longo do qual o ser humano é constituído como abertura. Porém, este lance se dá somente na medida e na intensidade em que a abertura do “ek-” é o movimento da existência de voltar-se para “dentro” e para si mesma, vigorando em si desde o mais íntimo. Por conseguinte, o mundo constituinte da estrutura fundamental do *Dasein*, o ser-no-mundo, já não é o âmbito mais originário junto a qual o homem precisa aprender a habitar, estar intimamente ligado. Então, o seu “mundo” ou *ethos* (ἦθος) enquanto a paragem junto a qual o homem se (de)mora) mais arcaico e primordial é a verdade do ser; paradoxalmente, é o não familiar e o misterioso da verdade do ser que, tantas vezes, se acena com a noção “terra”. Com efeito, mundo humano se eleva sobre a terra. No contexto aqui presente, terra diz “aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe e, que, com efeito, [se volta aí a pôr a coberto] enquanto tal”<sup>14</sup>. Na terra, no solo oculto de sua existência, o homem tem que lançar as raízes mais profundas de sua existência para permanecer íntimo e interior (*Innesteiben*) à sua abertura, situando a interioridade do homem não em si como sujeito, mas no acontecimento da retração da verdade do ser. De maneira neologismada, é preciso dizer que o homem deve in-habitar a terra, penetrar suas profundezas e experimentar sua seiva, para recriar sua potência criadora em feitos em obras históricas do espírito que definem a totalidade do familiar em cada época, então,

---

<sup>13</sup> M. Heidegger; *Brief über den »Humanismus«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 350; tr. por., *Carta sobre o humanismo*. Petrópolis: Vozes, p. 362.

<sup>14</sup> M. Heidegger; *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 28; tr. por. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Calouste Gulbekian, p. 39.



não só pisá-la, destruí-la e elevando sobre ela mundo desabitado com as forças telúricas. Somente neste modo in-sistente de ek-sistir, cravando o mundo no assento da terra, é possível que o *Da*, o aí o *Da-sein* se torne e mantenha-se como o aberto que ilumina todo do ente<sup>15</sup>, aliás, no zelo para que cada coisa seja segundo a sua particular verdade. No (in)habitar, então, está em jogo o destino da essência humana.

Segundo a elaboração histórico-essencial da questão do ser, portanto, não só se opera uma viragem (*kehre*) de toda a questão e no modo imposta-la, mas também a ek-sistência revira em si mesma para, justamente com isto, manter e pensar com mais intensidade e profundidade aquilo que se afirma em *Sein und Zeit*: “eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar”<sup>16</sup>. Consonantemente, o verdadeiro *ethos* humano, cuja traço essencial e unidade desde *Sein um Zeit* já se dizia em termos de cuidar diligentemente, cultivar e fazer crescer por meio do abrir-se que engendra mundo, concretiza-se desde o cuidado e pertença a uma dimensão inframundana: a terra enquanto a clareira do ser. Nela e mediante ela, o ser humano pode deixar cada ente intramundano ser o que é; claro, em termos ontológico-existenciais, pois mundo é uma estrutura fenomenológico-estrutural da existência humana, precisamente, um existencial que possui o significado de ser o aberto e o livre que deixa ser o ente. Mas ela o é, nesta compreensão histórico-essencial, se projetada pela *Lichtung des Seyns*. Daí, sem mais, é o ser mesmo que propriamente liberta o ente que está no interior do aberto, não o mundo, mesmo que aquele tenha que se retirar e acontecer como o velamento de uma iluminação para que a transcendência do *Dasein* e sua ultrapassagem (na forma de mundo) em direção ao ente na sua totalidade se mostrem como fundamento do desvelamento e libertação do ente no seu ser. Deste modo, somente nesta dependência à dimensão inframundana ou ao solo em base do qual o *Dasein* ultrapassa, o mundo pode insurgir como autêntico horizonte ek-sistente de desvelamento do ente, isto é, acontecer como o aberto no qual

---

<sup>15</sup> Necessário aqui lembrar o que está explícito no opúsculo sobre o humanismo, a saber, aquilo que caracteriza essencialmente o aí (*Da*) é o ek-statico postar-se dentro da verdade do ser: “*das ekstatische Innestehens in der Wahrheit des Seins*” (M. Heidegger; *Brief über den »Humanismus«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 325, 330). Ek-sistir, na sua dimensão esotérica, por assim dizer, é a experiência de insistir na clareira do ser. Instituir e erigir mundo é a face exotérica da mesma e única experiência.

<sup>16</sup> M. Heidegger; *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 54.

a liberdade *do ser* (o deixar-ser, *Sein-lassen*) impera<sup>17</sup>. É, pois, o mundo enraizado na sua dimensão infraestrutural, a verdade do ser, que conserva a essência humana como existência. Não obstante esta dimensão infraestrutural figurada pela clareira do ser apontar para “algo” positivo e mais fundamental, para ela a temporalidade-espacialidade do *Da* deve dar-se como o suporte de seu ocultar-se: deve ser fundada na e pela existência, paradoxalmente, neste movimento de ek-sistir insistente, de ir em direção do “fora” em se voltando para o seu âmago e nele se inserir cada vez mais decididamente. Nisto, a *cura*, antes tomada como a unidade do ser-junto-ao-ente, ser-com-o-outro e ser-em-si (enquanto compreensão projetiva e projeção compreensiva da possibilidade ser (im)propriamente si mesmo), converte-se na busca questionadora (sobretudo, daquele questionar silencioso que se cumpre como decisão e apropriação da existência histórica) que guarda e vela a ocultação da verdade do ser<sup>18</sup>.

Assim, a existência “perde”, então, o caráter de transcendência por mor e em razão de si mesma, que *Sein und Zeit* alcançou ao pensar o fundamento da abertura do mundo no projeto das próprias possibilidades – o que é, porém, apenas a caracterização “negativa” da liberdade que acontece no mundo, não obstante seja tenha sido uma preparação necessária para o salto na verdade do ser. Tal perda, porém, é apenas do primado do horizonte ekstático-transcendental para o acontecimento da dimensão da clareira do ser, no que a transcendência ganha um fundamento abissal. E, deste modo, se se tratar de uma perda, ela é um ganho. Pois com ela, a liberdade do ser toma o humano, a sua verdade mesma envolve a existência, penetra suas estruturas existenciais, doando-lhe a possibilidade mais própria de referir-se a qualquer ente desde uma diretiva interna e radical: o abandono *do ser*. Em síntese, é nesta perda que a história é possibilitada junto com a transformação da essência humana. Concomitantemente, nesta aparente perda, o “morar junto a, ser familiar com...” se mostra na sua dimensão mais intensa, profunda e estranha. Dito de outro modo, o habitar é libertado para conquistar seu traço fundamental e sua amplitude que, na conferência *Bauen Wohnen Denken*, reside em resguardar cada coisa, devolvendo-a, de maneira própria, ao abrigo de sua essência<sup>19</sup>. Tal

---

<sup>17</sup> Cf. M. Heidegger; *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 163-164; *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 187-188, 189.

<sup>18</sup> Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 17-18.

<sup>19</sup> Cf. M. Heidegger; *Bauen Wohnen Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta, p. 143.

como o fenômeno da existência, o habitar se torna mais intenso, estranho e profundo e denuncia o seu lado mais positivo e interno, o que se tenta acenar com a desajeitada expressão “in-habitar a verdade”. Nele, o abrir mundo ganha a originária liberdade; o ek-, sua misteriosa interioridade; o familiar se converte em estranho e não seguro. Em síntese, é pela insistência na proximidade e intimidade do outro, o misterioso do ser, que a essência humana passar a vigorar em si mesma, na sua mais radical ipseidade.

A seguir, brevemente e em linhas muito gerais, são descritos aspectos da apropriação dessa liberdade da verdade no modo do homem fazer demora junto tudo que é, resguardando cada ente em sua essência, desde uma atenção solícita ao mistério do ser. Tais aspectos são só alguns dos traços do in-habitar, entendendo-o como experiência fundamental do insistente ek-sistir humano. Para tanto, seguimos a seguinte indicação:

Aquilo que deve ser pensado sob o nome de “existência”, quando a palavra é usada no interior do pensamento que pensa na direção da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designado, de modo mais belo possível, pela palavra “in-sistência”. Mas então devemos pensar juntos sobretudo o insistir na abertura do ser (cuidado) e a persistência no extremo (ser para a morte), pensando-os como a essência plena da existência<sup>20</sup>.

## 2. Traços do in-habitar a verdade

### 2.1. Ek-sistir in-tenso

Se desprovido de interioridade, o ato de suportar, aguentar, já do ponto de vista psicológico, tão facilmente decai, no envolvimento existencial com certa situação extrema de plena falta de sentido, em perplexidade desaconselhada, na disposição afetiva de “não-saber-o-que-fazer” marcada pela total ou parcial falta de esperança que chega ao desespero. No extremo oposto, enrijece-se na disposição de completa indiferença que, tomando todo o ânimo do ser humano, profundamente o indispõe na melancolia ou na depressão. Intensidade, na contextura do silencioso acontecimento do sentido do existir humano, do seu abrir e expor-se ao ente e constituição do mundo histórico, há que ver com semelhante interioridade. Não obstante a íntima vinculação do fenômeno com as

---

<sup>20</sup> M. Heidegger; *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 331; tr. por., *Introdução a “o que é metafísica?”*. Petrópolis: Vozes, p. 386.

disposições afetivas, esta intensidade, porém, se encontra e “age” em direção radicalmente oposta à consideração psicológica dos sentimentos. É que as disposições afetivas, mais que estados psíquicos, são ressonâncias da escuta interior (que se põe “dentro” – *innestehendes Hören*) da voz do ser e, como tais, reverberações da transposição histórico-fática da existência humana para outro posto<sup>21</sup>. Neste sentido, são entonações do deslocamento ek-sistencial ou ainda, bem entendido, do tres-lo(u)camento da posição atual em meio ao ente, demasiadamente habituada com o esquecimento do ser e com as operações maquinais do conhecer, da técnica e do vivenciar, para o interior do fundamento da essência humana (o acontecimento da verdade do ser). Assim, as disposições não se encerram no interior do sujeito como dados intrapsíquicos, mas são como que abalos que atingem por inteiro o ser humano em sua existência, transladando-o para outra abertura ao ente, porém, desde a intimidade da relação com o ser ou, em termos de fundação da essência do homem vindouro, desde o abissal e misterioso que se doa precisamente no movimento de ausentar-se do fundamento (*Grund* como *Ab-grund*) mediante a hesitante retração do ser.

Deste deslocamento, as disposições afetivas revelam muitas nuances existenciais e/ou afinações com a totalidade do ente: podem mostrar-se como a alegria de entrar no abrigo da terra natal, como também a dor e o luto da despedida de perda da intimidade com esta terra, ambas experimentadas no questionar que entrega a existência a outro princípio da história do ser<sup>22</sup>; mas também pode ser um misto conflituoso e unitário de temor ou espanto e pudor frente ao abandono do ser, que gera a retenção (*Verhaltenheit*) diante de toda postura calculadora – a disposição fundamental para a passagem para outro princípio, segundo os *Beiträge*, nascida do pressentimento que em toda parte, onde só há o ente, está por vir algo desconhecido, pois também ali vigora o nada de modo originário como a voz silenciosa do ser<sup>23</sup>; como também a coragem de ânimo (*Mut des Gemüts*) em diversas formas, incluindo entre elas desde a ausência e a distorção do ânimo para fundação da verdade do ser, passando pela equanimidade serena, o peso do ânimo diante dos abismos do ser, até a magnanimidade em doar a existência para o ocultar-se do ser<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 219; *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 154, 160-161.

<sup>22</sup> Cf. M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 217, 219.

<sup>23</sup> Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 14-16, 21-22.

<sup>24</sup> Cf. M. Heidegger; *Über den Anfang*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 135.

Em todos estes matizes, porém, preserva-se algo de único: as disposições são acontecimentos que sobrevêm ao ser humano e, assim, geram uma experiência que só podem ser levadas a cabo na insistência do pensar (*Denken*). De modo experiencial, porém, é que são pensadas como e ao longo da transformação da essência humana e, por isto, possuem o tom do agradecimento (*Danken*) ou de um pensar agradecido. Pois é no acolher dócil deste sobrevento que o *Da-sein* torna-se historicamente no que é: ser o tempo-espaço do retraimento do ser. “A insistência do acolhimento é agradecimento”, em síntese<sup>25</sup>. De modo que é necessário dizer que o “*Da-sein* não é sem a insistência do homem”<sup>26</sup>. Porém, isto depende que o homem tome parte in-tensamente no acontecimento do ser enquanto uma doação que apropria o *Da-sein*.

Nisto se vê que ser intenso no abrir-se da própria existência não é uma vivência subjetivo-particular de um sujeito empenhado ou não na transformação de sua essência, nem a intensidade é um dado intrapsíquico da vida anímica ao modo de um sentimento, não obstante a palavra que a nomeia – *Innigkeit* – possa tudo isto sugerir e facilmente levar à conclusão de poder equipara-la com a noção de interioridade, no sentido usual e subjetivo – o que certamente melhor se nomearia com o termo *Innerlichkeit*. Ao contrário, *Innigkeit* expressa principalmente um estar-para-fora, porém, desde do seio da abertura. Com efeito, é a intensidade na insistência no aberto que o *Da-sein* ele mesmo é. Ao mesmo tempo, mostra-se como uma sorte de consonância ou resposta com o acontecimento, que não principia na abertura, que não surge em virtude dela mesma, mas que antes a ela advém na forma de um repentino e inesperado sobrevento. Se é intimidade, então, é com aquilo que precede o homem no passado e no futuro, adianta a transcendência do *Dasein*, de tal modo que ele só pode, ao cumpri-la, acolher na insistência, como forma de agradecimento, o dom ou possibilidade de ir além de si e surgir como si mesmo. Sem a origem, nada nasce. Adiantamo-lo, então, este “algo” é a pura “nascividade” do ser, a fonte de todo nascer das coisas, do poder-ser do ser humano e, portanto, trata-se da a intimidade com a origem.

Como, então, compreender a intensidade? Ela é uma palavra retirada do dito poético-pensante de Hölderlin. Como salienta Heidegger, é uma das principais palavras

---

<sup>25</sup> M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 222; tr. por. *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 221.

<sup>26</sup> M. Heidegger; *Über den Anfang*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 14.

deste poeta, senão a fundamental<sup>27</sup>. “Para Hölderlin, ela não significa a interioridade fechada de um ‘sujeito’, mas sim a não exterioridade de todas as coisas em relação a tudo”<sup>28</sup>. Como fala desta não exterioridade, da ligação de tudo com tudo, que é não a partir de uma mera relação *ad extra*, mas desde um princípio comum, é a intimidade de tudo na origem e, assim, primeiramente a esta pertence: a intensidade é *do ser*; é ele mesmo enquanto mistério<sup>29</sup> – dito a partir da experiência do poeta e com o nome dado por ele para o desvelamento do ser em sua ocultação, a intensidade é o sagrado<sup>30</sup>. Porém, de outro modo, ela também “designa uma elevadíssima força do ser-aí”<sup>31</sup>, precisamente aquela da qual prova ser capaz em nada menos que no persistir insistente no interno das contraposições mais extremas do ser ou no litígio que a origem traz em seu âmago. Pois ela permite que tudo venha ser e, assim, solicita o diferenciar de tudo o que é, a exteriorização de cada coisa, exigindo a cisão, a separação. Do homem histórico, exige para tanto também a de-cisão. Mas ela o faz para que a origem e todo o ente dela nascido sejam recolhidos numa íntima unidade. Tal unidade, entretanto, não resulta da conjunção por justaposição de tudo que nasceu da origem, mas do dar-se ela mesma como origem. Portanto, a unidade originária “é aquela que unifica no fato de deixar nascer como tal e, ao mesmo tempo, mantém dividido aquilo que nasceu no antagonismo (...)”<sup>32</sup>. Deste modo, é a unidade que se coloca no seio da tensão do movimento antagônico de separação, não menos como fonte deste movimento. Como tal, é in-tensa por natureza. Porém, por se preservar indivisa neste interior, mantém primordialmente unido todo o nascido da origem. E nisto, então, consiste o paradoxo da intensidade: quanto mais se evidenciam os extremos, aquilo que se exterioriza pelo excesso da diferenciação, tanto mais é intensa a unidade.

---

<sup>27</sup> M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 117-129.

<sup>28</sup> F. Dastur; *Hölderlin, tragédia e modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 168.

<sup>29</sup> M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 230-231.

<sup>30</sup> Cf. M. Heidegger; *»Wie wenn am Feiertage...«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 73; M. Heidegger; *Über den Anfang*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 157-158.

<sup>31</sup> M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 117; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, p. 114.

<sup>32</sup> M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 249; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, p. 234.

Neste sentido, a noção em questão não só traz em si uma ambiguidade inalienável, em especial, de referir-se tanto ao homem enquanto *Dasein* como ao ser em seu poder originário, mas também revela uma oposição fundamental e paradoxal entre ambos. Também se poderia dizer uma inimidade essencial entre a origem e o nascido, que detém ambos intimamente unidos na luta por vigorar cada qual segundo a sua própria essência. Esta oposição também deve ser estendida ao entre de cada coisa e sua origem e, em termos da história do ser, ao interstício do acontecimento da verdade e o princípio da história que dele se inicia, desde ele se desdobra e se consoma. O importante, porém, é ressaltar que estes antagonismos só se resolvem em uma diferenciação que cinde o diferenciado da unidade primordial e, pouco a pouco, a oculta sempre mais. Ocultando-a, porém, preserva-a e a conserva em sua força (con)criadora. É o que está pressuposto na meditação 250, na obra *Das Ereignis*, na qual se pergunta pela unidade entre o acontecimento do ser e a o principiar da história: “Esta “unidade” é o a-bismo (*Ab-grund*) da diferença e a localidade da dor do pensamento da história do ser. Essa “unidade” é a inicialidade do  $\Xi$ . A partir dela, aprendemos pela primeira vez no futuro a pressentir a razão pela qual o  $\Xi$  era a indigência do pensamento do primeiro princípio”<sup>33</sup>. O um, o  $\Xi$ , que é a palavra fundamental de Heráclito, então, somente se revela, em todo seu mistério, precisamente quando, no fim da metafísica e o caso do Ocidente, o domínio do ente esconde a poderosa e harmoniosa unidade, a qual já no seu início se pressentia, dando-lhe o nome de ser.

Considerando a intensidade enquanto a nobre força da ek-sistência, o que significa, porém, tudo isto para o in-habitar a verdade? Uma indicação provisória poderia ser retirada do modo como os *Beiträge zur Philosophie* definem as disposições afetivas, porém, tendo em mira a noção de insistência. Nesta definição, evidencia-se o jogo da contraposição, melhor, a resolução daquela luta impelida pelo voltar-se um contra o outro de dois movimentos tresloucadores: o confronto entre o encantamento ou fascínio (*Berückung*) e o êxtase ou arrebatamento (*Entrückung*)<sup>34</sup>. A unidade destas remoções é a essência das disposições afetivas. Por elas, o *Da-sein* é deslocado para um hiato, para um

---

<sup>33</sup> M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 227; tr. por. *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 224. Tradução ligeiramente modificada.

<sup>34</sup> Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 33. O papel destas duas remoções na fundação do tempo-espaço da ek-sistênica aparece claramente na meditação 242 desta obra, especialmente nas p. 384-385.

“entre”, o qual, em sendo ele mesmo, deve suportar. Nele, combatem forças ou poderes antagônicos cujo embate o movem ou, melhor, institui a sua abertura a partir de um fascínio ao modo de uma captura da existência pela verdade, impelindo-o a projetar-se por meio de sua própria inscrição na clareira do ser. É, pois, em um movimento interno, de ir para dentro da clareira, que o *Da-sein* se extasia, no sentido que se exporta para e na abertura ek-sistencial e, conseqüentemente, se expõe ao ente. Então, a afinação de sua abertura com a clareira do ser é o antagonismo que o *Da-sein* regressa a si (e este “si” é abertura, não uma capsula e, sobretudo, é a vasta aberta do ser) e, ao mesmo tempo, sai de si tempo-espacialmente, fundando o hiato ao modo de um apoio ou repouso (*Umbali*) em que se recolhe todo ente. Este hiato é fascinado e arrebatado, é um permanecer no fora, na abertura, que é dentro da clareira; conflituoso em si, porém, uno: é o único movimento de a-bismamento da abertura na verdade, de fundação da transcendência no fundamento abissal do ser. Deste modo, doando espaço e tempo para sustentar a recusa do ser, porém, repousa o *Da-sein* na unidade primordial que tudo gera e cria e remete de volta todo ente, em tempos de máxima objetivação, para o mistério do ser.

Na remoção da disposição afetiva fundamental, então, o ek-sistir, o abrir-se como o aí do ser, é instituir o tempo-espaço em que domina a in-tensidade do ser, regido pela força criadora do inaugural. Neste instituir que tem o significado de fundar o tempo-espaço da existência humana é que aparece um significado arcaico da *intesis*, da “atividade” do *intendere*, a saber, um voltar-se contra em direção ao antagônico, por exemplo, ao inimigo em uma guerra. Desta oposição, tal voltar-se-contras se mostra um movimento de tensão que estende, distende; por exemplo, é se fazendo tenso – no sentido de dirigir-se, erigir-se teso na sua presença e, assim, mostrar-se referido a algo, dando-se inteiramente firme e pronto para... – que alguém concentra atentamente todo seu esforço de compreensão daquilo para o qual protende seu entendimento. Também a tensão das extremidades opostas do arco é, pois, necessária, para sua distender-se no lance da flecha. Tensão, extensão e distensão pertencem mutuamente na unidade da intensidade. Paralelamente, acontece algo vagamente comparável na eksistência: só na intensidade com que se deixa ser captada e envolvida pela clareira do ser, pode a eksistência se abrir e elevar um mundo em que se inserem todas as coisas que rodeiam o homem. A extensão da abertura, a instauração de uma dimensão que tudo acolhe, chamada mundo, é também retorno que se antepõe ao abissalmente oculto. É que, na



condição do ente cujo modo de ser se designa *Da-sein* de estar sempre interpelado a decidir essencializar-se como o aí do ser, é constrangido por aquelas forças ou poderes primordiais da origem. E, mediante elas, o ser mesmo faz o ser humano necessitado ao se retirar na sua hesitante recusa – nesta recusa, pois, o homem está entregue ao que é e também não é, às suas próprias forças, mas também aos poderes que pertencem à origem. Nesta condição, estas últimas precisam ser experimentadas na luta de sua contraposição, necessitam ser cultivadas cuidadosamente, revirando-se para dentro da disputa criadora e diferenciadora, para que se dê a preservação e a sustentação delas desde seu acontecer inaugural. Cuidar desta principialidade, no sentido de buscar a origem e velar por deixá-la mostrar-se vigorosa em seu poder criador, é traduzir suas forças e envio em obras e feitos epocais; é elevar mundo. Deste modo, sustentar a unidade nesta contenda é o envio do *ser* homem quando sua essência se entende a partir da experiência da insistência – esta que agora se revela como o fruto da intensidade, não o contrário. É deste modo intenso que a ek-sistência é propriamente histórica.

O significado desta intensidade que o ser requer da experiência humana para se mostrar como insistência na verdade também se pode indicar com palavras da poesia de Hölderlin, na qual terra e céus, e mortais e divinos também são cantados em um jogo tenso de oposição ao serem inseridos no espaço sagrado do acontecimento da fuga dos deuses. Poder-se-ia pensar que a disposição fundamental desta poesia, em razão deste acontecimento histórico, fosse o desespero ou a indiferença, uma recusa definitiva do misterioso, que justificaria uma existência presa ao terreno, porém, na forma de habitar sobre a terra que se traduzisse na objetivação, domínio e exploração ilimitadas. Pelo contrário, o luto sagrado que sobrevém ao poeta em razão da fuga dos deuses é também aguardo do outro aceno instantâneo e inesperado dos divinos, pressupõe a abertura humana aos céus. A ida dos deuses, bem experimentada como uma essencial recusa do misterioso, é também um saber que os divinos são a epifania do que não pode ser de modo algum determinado e calculado de antemão; então, é abertura da existência plantada na terra que insiste se expor aos fulgores e raios dos céus, mesmo que estes sejam difíceis de suportar e possam acarretar perigos de destruição. Saber-se mortal, pertencente à terra pátria, é também ser dependente do saber da necessidade de uma decisão de abrir-se em favor dos céus, sem a qual a despedida dos deuses poderá se tornar uma desolação definitiva da terra. Os deuses, pois, precisam de homens que possam

acolhe-los no modo peculiar de sua divinização, pela qual todo advento já é recusa, é fuga e proteção no mistério. Porém, os mortais o podem em razão do movimento conflituoso e uno da disposição fundamental desta poesia, representada pelo luto sagrado. Ela é uma entrada para dentro da terra e, ao mesmo tempo, para fora, para junto dos deuses<sup>35</sup>. Ligar-se às profundezas da terra, estabelecer os liames com a paisagem que um povo habita, exige igualmente, um deslocamento para fora capaz de receber e conservar o misterioso, o repentino que vêm dos céus. Novamente, isto significa que a existência humana, pensada poeticamente como o habitar, que zela por cada coisa em sua essência, mostra-se como um hiato ou intervalo entre homens e os deuses<sup>36</sup>, porém, porque nela se mantém em tensa união o jogo de oposição entre terra e céus.

Este modo de habitar, capaz de conservar esta unidade da tensão, é chamado de poético. No uso deste termo não há de nenhum modo alguma referência linguística, estilística, artístico-cultural, mas a indicação de um modo de ser. Este se caracteriza por uma abertura de mundo, regida pelo “poder que desloca para fora e para dentro e, desta forma, capaz de abrir, próprio da disposição fundamental é, assim, ao mesmo tempo *fundador*, ele coloca o ser-aí nos seus fundamentos e perante os seus abismos”<sup>37</sup>. Observa-se que, neste modo de ser, a existência é deslocada para o interior do luta extasiante-fascinante, no seio de unidade, e fundada no abismos do ser. Deste modo, poética é existência in-tensa, na medida em que se entende a intensidade como a necessidade premente e histórica que atinge a humanidade atual de reentrar no *Da-sein*, experimentar a existência como *Da-seyn*, seu estar sobre a terra como um in-habitar a verdade, assumindo a missão, inerente à essência humana, de depositar ou recolocar a vastidão do ente nas profundezas do abismo do ser. Para tanto, será necessário não só um gosto pelo misterioso, um aprender a dizer o mistério na linguagem enquanto o discurso da existência que desvela o oculto e assim o mantém, mas também um saber resolver as contradições da época presente, por exemplo, entre natureza e cultura, entre o humano e o divino, público e privado, atividade da ação e do dirigir a história (autonomia) e a passividade da recepção e do deixar ser conduzido (heteronomia), a partir de unidade

---

<sup>35</sup> M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 140; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, p 134.

<sup>36</sup> M. Heidegger; *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 47.

<sup>37</sup> M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 141; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, p 134.

esquecida e primordial. Portanto, a tarefa da insistência, que nasce do ek-sistir in-tenso, é não mais que de expandir a abertura própria ao ser-no-mundo, conquanto este mundo seja fruto da existência que se perfaz como abrigo, isto é, faz-se a medida mais ampla e vasta para a manifestação de todo o ente, porém também tensa para o fundo, abissalmente profunda. Só assim, pois, a existência é a abertura capaz de dar a medida em que homens e deuses, terra e céus se contrapõem num jogo de benevolência e mútua necessidade. Esta medida, na sua unidade entre vastidão amplíssima e profundidade abissal, é plena de mistério<sup>38</sup>, é densa ou, simplesmente, poética (pois *Dichtung* diz, primeiramente, adensamento, favorecer que algo apareça em sua densidade). Como tal, porém, é a única medida que pode fazer novamente denso o mundo, que se tornou raso ao ser feito objeto com o fim da exploração ilimitada, desertificado pelo império da técnica. Pois, enquanto poética, é fundada no retraimento do mistério.

## 2.2. Ek-sistir no extremo

Com abismo (*Ab-grund*) e termos correlatos, o pensamento da história do ser evoca a noção de fundamento enquanto aquilo que se doa inesgotavelmente, porém, cuja doação se retira na mesma medida em que agracia o ente fundamentado, beneficiando-o com a dádiva de ser presente desde a profundidade e a densidade da (verdade) do ser. Em seu caráter abissal, o fundamento não é um constructo da razão ou um princípio da lógica, mas a essência mesma do fundamento, pensada a partir da vigência histórica do ser, de sua doação hesitante. Como tal, o fundamento não se mostra como algo subsistente ou efetividade subjacente, menos ainda enquanto algo raso e plano ou que possa ser feito raso pelos mecanismos de planificação do real. Antes, revela-se como a força e a atividade de fundar que se aprofunda sempre mais, como a vigência de um fundo que se encobre cada mais intensamente ou se recolhe no profundo e, assim, vigora como a datidade do misterioso, enigmático, descomunal e até estranho. E se no contexto do pensamento histórico-essencial o fundamento da essência humana é pensado em sua referência com a verdade do ser, abissal é a doação que, ao ausentar-se em seu movimento de ocultação, faz indigente e radicalmente necessitada a existência humana. Fundada no abismo, erigida como sustento da retração hesitante do ser, a ek-sistência in-tensa é

---

<sup>38</sup> Cf. M. Heidegger; «...*dichterisch wohnet der Mensch*...». Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 193-194.

também a experiência de insistir no extremado enquanto é a experiência aguda de uma privação, da presença de ausência do essencial, que preme a abertura desde o seu íntimo. Desde esta experiência, o homem se apropria de sua essência em base de um genuíno saber do misterioso e estranho. Então, por mais paradoxal que possa parecer, poético é o habitar que se mede com uma extrema constrição, em virtude da qual se conserva o misterioso, o estranho, em síntese, o oculto. Dito de outro modo, o habitar poético é aquele fruto da existência que se mundaniza desde um (in)habitar a verdade, isto é, abre-se propriamente se toma assento no que há de mais extremo. A totalidade da familiaridade, que é o mundo humano, tem por terra o extremo daquilo que é inabitual, oculto e misterioso.

Ora, para o ser humano, o mais extremo é a morte, não porque seja o fim ou aniquilação da vida; bem como é o mais estranho, mas não porque nada se computa após a morte. E sim, considerada em referência ao ser, porque a morte é o vínculo da essência humana, do abrir-se temporal do existir com a oclusão do mistério, com o fechamento do ser. Morte, neste sentido, é a cotidiana experiência das despedidas e abandono do ser. Por conseguinte, o (per)fazer-se como abrigo – fundar o “entre” tempo-espacial que somos nós enquanto *Da-sein* – da essencialização da verdade tem a ver com necessidade de acolher a impossibilidade irremissível e irrevogável da existência, no entanto, transformando-a em única via da possível facticidade mais própria, como fora evidenciado em *Sein und Zeit*. Já no âmbito ontológico-fundamental desta obra, morte é a experiência da urgência diante da condição mais extrema para o existir humano: a possibilidade da impossibilidade absoluta de ser<sup>39</sup>. Urgência que, se assumida cotidianamente no projeto próprio do poder-ser, converte tal impossibilidade na possibilidade de ser *si mesmo*. Nesta direção da concreta experiência fática de se estar sempre face a face com o extremo, o não-poder-ser, toda possibilidade da inexistência deve ser compreendida como volta decidida e resoluta para o que cada vez e cada qual pode ser. Faticamente, a possibilidade da inexistência ressoa como in-existência: retorno, no horizonte da compreensão projetiva, ao modo de um saltar para dentro da (singular) referência com o ser enquanto possibilidade mais própria de ser si mesmo. É que o não-ser, enquanto porvir já presente em todo o instante do abrir-se da existência, clama, como

---

<sup>39</sup> Cf. M. Heidegger; *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 54.

que por contragolpe, à decisão de acolher e assumir o poder-ser como uma benevolência; um privilégio que não é menos imperioso e derradeiro, pois, clamando para esta decisão, aqui e agora, impõe-na como o que não se alija, não se posterga impropriamente como uma ocupação futura. No horizonte da existência histórica, essa urgência antepassa o projeto de uma existência singular e é levada a cabo como a necessidade imposta por uma indigência aguda, já que suscitada pelo insondável, o abissal. Se profunda e penetrante é a ausência do fundamento abissal, de igual modo é a necessitação e a premência por ela geradas.

Deste modo, o extremado da ek-sistência não possui o significado de algo que ceifa a vida humana ou o que, na modalidade do incomputável e escapadiço à previsibilidade dos controles e promoção do bem-estar do (con)viver humano, ultrapassaria a existência terrena do homem. Pelo contrário, o extremo é o que se inscreve no seio da abertura e acompanha o homem ao longo de sua inteira existência e na unidade de seu abrir e constituir mundo. Poder-se-ia dizer que se trata da instalação de um “totalmente outro do aí”<sup>40</sup> na abertura tempo-espacial da ek-sistência, o qual se apropria do homem e, ao mesmo tempo em que se alija na sua alteridade, instala no tempo-espço (o aí, o *Da-*) um velamento essencial e uma fratura tênue em superfície, mas abissal em profundidade. Da parte do homem, se insiste na acolhida deste outro ou totalmente oculto da abertura de sua existência, decidindo ser a morada desta extrema e fugaz alteridade, passa a pertencer a este velamento ab-soluto. No entanto, a permanência nesta pertinência se faz às custas de “perder-se” de si mesmo, na decisão de vigorar no e a partir da condição de estar-ausente de si, mesmo que a isto consinta para poder ganhar-se. Pois o homem conquista sua essência se deixa que sua existência histórica e o seu habitar sobre a terra sejam destinados mediante a decisão de sustentá-los na riqueza inegotável do fundamento abissal, certo, se experimentada a fundo aquela indigência. Deve-se observar que, por graças desta condição finita, “nós somos na maioria das vezes e em geral ainda no estar ausente, precisamente na ‘proximidade da vida’”<sup>41</sup>. Contudo, o estar-ausente pertence, antes de tudo, ao ser, à medida que se vela, alija-se do homem e demais entes, afastando-se para preservar-se no seu mistério. O homem, porém, recebe

---

<sup>40</sup> Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 324.

<sup>41</sup> M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 301; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 294.

esta condição de extrema indigência de estar ausente de si como possibilidade de ser si mesmo ao dar tempo e conceder espaço para o velamento. Neste sentido, estar-ausente é também condição humana; ela é o sítio, inaugurado pelo ser, em que o ser humano deve insistente e in-tensamente situar-se, fazer sua demora – o que significa tonar-se *Da-sein* ao longo do curso da experiência de ser o aí do *Sein*, de abismar-se na própria abertura. Porém, nem sempre permite este abismamento por força do extremo alijamento. O homem habitual, pois, se perfaz em seu ser como negação do inabitual. Nesta direção, estar-ausente significa ter em vista apenas o fatual da constância efetiva do ente; arrebatarse por ele e para o que está efetivamente dado. Desse modo, o tempo-espaço da existência passa a ser dominado pelo calcular e pelo maquinar, a constituir-se como o entre “onde” se instala a essência da técnica enquanto o apelo para tudo pôr, dispor arbitrariamente e expor no horizonte ilimitado da exploração, articulando tudo que é numa rede de interconexões dispositivas e funcionais<sup>42</sup>. Nesta situação, estar-ausente é apenas outro nome para impropriedade da existência. Entretanto, o homem é assolado ininterruptamente pelo nada, pelas ausências e despedidas do ser que lhe privam e premem em extremo grau. A finitude, a condição de ser mortal, convoca-o a todo instante para a incontornável indigência de sua existência. Nisto, pode acontecer, por obra do ser mesmo, que seja apropriado por sua possibilidade mais própria de estar ausente. Então, o tempo-espaço da ek-sistência passa ser regido por estar apaixonado e perdido pelos mistérios do ser, o homem ausenta-se de si e move-se para junto do alijamento do ser ao fundá-lo como o abrigo do “totalmente outro” – o êxtase da abertura é, agora, fascinante, como se dizia acima com os deslocamentos da tonalidade afetiva do outro início. É neste recuo que religa o *Da-sein* à verdade do ser e mesura sua abertura com uma amplitude abissal que a morte se mostra como a possibilidade mais extrema de transformação da essência humana, favorecendo-a vigorar como o aí do clareamento da ocultação. Se experimentada de modo próprio esta condição de estar ausente de si, a morte, portanto, não tira nada do homem, mas doa-lhe a possibilidade de ganhar sua essência: ek-sistência como lugar do extremo, do essencialmente estranho, da experiência da verdade como o não dominável pelo cálculo e maquinações modernas. Em síntese, “pertence ao aí como o seu extremo aquele velamento em seu mais próprio aberto, o

---

<sup>42</sup> Cf. M. Heidegger; *Die Frage nach der Technik*. Stuttgart: Klett-Cotta, p. 20-21, 23-24.

*ausente*, ele tem como sua constante *possibilidade* o ser-*ausente*; o homem conhece isto nas diversas figuras da morte”<sup>43</sup>.

Estremecido constantemente pela possibilidade extrema de ser aí, o homem, portanto, in-habita a verdade. Isto significa saber que estar-ausente é inerente à sua essência, que a sua morte não se essencializa exclusivamente no último dia de sua existência sobre a terra. A cada instante o homem está imerso nas despedidas e ausência do ser e sua tarefa cotidiana é in-sistir na proximidade da clareira do ser. Quando o homem morre definitivamente a sua morte, consuma-se esta insistência. Deste modo, a cotidianidade da ek-sistência, pensada a partir de seu caráter extremo, é vivida, presentemente, como dia último, como uma parusia<sup>44</sup> – o que não significa viver a partir da mundividência “só viver o hoje, o agora, pois o futuro é incerto”. Antes, diz-se que a abertura para o inabitual não se dá exclusivamente no momento em que o homem está morto. Contudo, neste sentido de ponto de partida para a íntima proximidade com a verdade do ser, a morte é rara, vela-se a todo momento no existir humano. Na maior parte das vezes, a ek-sistência é fechamento ao inabitual, ao misterioso. Saber morrer ou ek-sistir cotidianamente desde o extremo, então, é essencial para experiência poética da existência, como indicou a conferência *Bauen Wohnen Denken*: “os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte, fazendo uso desta capacidade com vistas uma boa morte”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 324; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 316.

<sup>44</sup> Não em sentido metafísico e cristão do termo, mas enquanto o acontecimento do ser em sua abertura inaugural que sustenta a manifestação de tudo que é, ao longo da história do desdobramento de sua verdade, tal como explica E. Carneiro Leão; *O último Heidegger*. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 37-38: “Ser se dá e acontece sempre na reunião originária de tempo e espaço em manifestações. Aqui todo o advento de eventos é sempre inaugural, desdobrando cada vez ‘outra’ manifestação de sua principalidade. É o que diz e significa a palavra grega *παρουσία* composta da proposição *παρά* com os sentidos de ‘em direção’, ‘ao longo de’ e ‘junto com’ em suas várias regências de genitivo, dativo e acusativo. Por isso tudo, é a melhor tradução em português para *Er-eignis*. No alemão medieval do substantivo *auge* formou-se o verbo *augen*, ao pé da letra, *olhar*, com o sentido transitivo de ‘mostrar’, ‘manifestar’, em latim *ostendere*, ostentar. Com o prefixo ‘er’, *Er-eignis* fala da força e atividade de mostrar e demonstrar, como na articulação *augen* e *eigen* têm a mesma pronúncia, forma misturados aos poucos em seus significados diferentes de *er-eignen*, apropriar-se, acontecer e *er-äugen*. Em Heidegger *Er-eignis* é uma palavra chave que designa toda a gama de ostentação da História do Ser”. Com esta possível tradução de *Ereignis* por parusia, resguardando o seu sentido primitivo de *Er-äugnis*, salienta-se, no contexto acima, que o homem, pela morte, experimenta-se alvo da mira apropriadora do ser, na medida que é lançado no “olho” da clareira de sua verdade.

<sup>45</sup> M. Heidegger; *Bauen Wohnen Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta, p. 145; tr. por. *Construir, habitar, pensar*. Petrópolis: Vozes, p. 130.

Mas o que significa este deixar a morte ser morte? Deixar ser é salvaguardar: zelar para que algo venha a ser o que é, libera-lo para que se mostre na sua verdade. E a morte tem sua verdade em ser “a testemunha mais elevada e mais extrema do ser”<sup>46</sup>. No entanto, é necessário recordar que este salvaguardar a morte, remetendo o próprio existir para a condição de estar face a face, olho a olho (no sentido primitivo de *Er-äugnis*<sup>47</sup>) com o extremo, provocada pela ausência abissal do ser, implica situar-se no centro da luta que, na conferência supracitada, é nomeada como a reunião de uma quadratura (*Geviert*). Trata-se de uma espécie de jogo de espelhamento e oposição entre céu e terra, mortais e os deuses. Considerando os dois últimos antagonicos, é permitido afirmar que saber cuidar da finitude (ser capaz morte como morte) é, ao mesmo tempo, salvaguardar os deuses na unidade do habitar em suas quatro faces do resguardo. Deste modo, o voltar-se para o cuidado da finitude possui sua face de abertura para os céus no aguardo do advento inesperado dos deuses. A experiência autêntica da mortalidade é, igualmente, dispor da própria abertura no modo justo que permite a essência dos deuses vigorarem historicamente na unidade entre fuga e advento; abrir-se tempo-espacialmente para o acontecimento da divinização dos deuses. Porém, a salvaguarda da mortalidade e da divinização não são como que duas coisas lado a lado, igual a duas experiências complementares. Antes, é a experiência única de perfazer-se ou de constituir a existência histórica como *Da-seyn*. Sendo o aí a localidade do mais estranho, da extremada ocultação do ser, cuja experiência tem o ponto de partida na morte em cada dia, o resguardado da finitude é, em si mesma, do divino. Isto quer dizer, no mínimo, duas coisas. Primeiramente, o aí, enquanto o entre ou o hiato que imerge entre os deuses e o ser, é o centro agônico destes dois antagonicos, das despedidas do ser e do(s) divino(s), de uma soltura pela qual ambos se desprendem e se recolhem na ocultação de seus respectivos mistérios. Com sua mortalidade, a existência do homem se faz como o abrigo que sustenta a íntima unidade desta tensão, pela qual os deuses e o ser vigoram em sua verdade a partir de uma cisão diferenciadora. Este é um traço fundamental do habitar que acontece pela decisão de in-habitar a verdade: deixar ser, insistentemente, o aí como o sítio que suporta a unidade entre os deuses e o ser, mantendo-os intimamente

---

<sup>46</sup> M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 284; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 279.

<sup>47</sup> Cf. nota 43.



próximos, porém, na distância de seus afastamentos e despedidas, viragem e ocultamento. Neste sentido, a ek-sistência no extremo, enquanto modo de ser que abriga a morte, diz o mesmo do existir in-tenso. Em outros termos, a ek-sistência é a abertura em que se instala a contenda entre terra e mundo. Pois, na experiência extremada da indigência, o *Da* é conclamado a se perfazer o centro da unidade entre a remoção do fascínio para terra, em direção ao mais oculto, e o deslocamento do êxtase que abre o mundo, em uma envergadura tal que atinge a amplidão dos céus e, com isto, expõe-se à manifestação repentinas do divino.

Em segundo lugar, é preciso ressaltar que o tempo-espço da existência é um sítio essencialmente privado dos deuses. E isto por uma única razão: por ser propriedade dos mortais e, principalmente, daqueles que permitem que sua existência finita seja este sítio do abrigo da morte como morte. Esta privação, porém, é ambígua. Pois quando o estar-ausente possui o significado de uma absorção pelo calcular, uma “vontade” insaciável de previsibilidade, da qual não escapa nem a divindade dos deuses (também ao representá-la como o imprevisível), portanto, quando a ek-sistência está desenraizada da verdade do ser, faltam as condições e disposições necessárias para acolher o acontecimento da divindade dos deuses. É que, nesta condição, a ek-sistência é o sítio desabitado ao misterioso, a abertura que se fecha ao estranho e derradeiro. Insistindo neste modo de abrir-se, certo, o homem não deixa de ter os seus deuses (metafísicos), mas eles são explicações do real, por exemplo, na forma de uma causa primeira ou um fim último ou, ainda, como uma entidade cujo mistério é explicado como o inexplicável, pois, incomensurável e incompreensível pela razão humana<sup>48</sup>. Deste modo, a ek-sistência é uma medida que tudo dimensiona, porém, que mede o divino com a medidas da razão e não com a amplidão de uma abertura fundada e profundamente fendida por uma ocultação abissal. Portanto, em consonância a este modo de ser, a fuga dos deuses somente pode ser experimentada como um apartamento definitivo, uma ausência irrevogável, e não como a proximidade de um recolhimento; então, também não é possível saber da ausência como a o prenúncio da chegada dos deuses, a qual se pode dar, uma vez mais, repentinamente. Nesta direção, a privação do tempo-espço indica a

---

<sup>48</sup> Cf. M. Heidegger; *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 239-240; tr. por. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, p. 199-200.

abertura do aí sustentada pelo o modo de ser do homem que é, por essência, um ser-sem-deus. Isto implica certo “a-teísmo”, no sentido literal do termo, aquele que se abstrai de sua etimologia: privação do divino. Entretanto, este a-teísmo não deve ser entendido como “denegação e perda de deus, mas ausência de fundamento para a divindade dos deuses”<sup>49</sup>, mas antes um teísmo que incapacita a existência humana expor-se e dispor-se à divinização do divino. Deste modo, a privação que caracteriza a essência humana como ser-sem-deus, o homem “ateu” que é por natureza o *animal metaphysicum*<sup>50</sup>, concerne ao tempo-espaço, não tanto ao apartamento dos deuses, de tal modo que é nele mesmo que se inscreve uma essencial falta de Deus (*Gott-losigkeit*). Em síntese, esta falta nomeia a essência humana, predominante em toda metafísica, ao longo de cuja história o existir do homem se abriu esquecido de in-habitar a verdade do ser: inexperiente em morar junto à profundidade da terra e expor ao inesperado dos celestiais. Assim, não assentada no seu fundamento originário, trata-se de uma humanidade histórica que não é capaz de aperceber sua indigência e, conseqüentemente, a necessidade de refundar a sua existência por meio da insistência no oculto do ser – o que equivale a fundar a essência do homem, em outro princípio, no *Da-sein* ao modo e na experiência de tornar-se o *Da-seyn*.

Contudo, a atual figura histórica da humanidade, mesmo na desfiguração de sua essência pela pretensão de tudo calcular e instaurar uma exploração gigantesca tanto da terra como dos céus, traz consigo a constante *possibilidade* de ser-*ausente*. Ainda que no esquecimento, encontra-se, em tempos presentes e de modo deficiente e, algum dia, talvez mais plenamente, na condição de ter o seu poder-ser, temporal e espacialmente, determinado pelo abissalmente velado. Neste modo de ser, que o homem conhece de modo privilegiado por meio da própria morte, a privação possui o sentido de um clamor que solicita e permite a irrupção e a singularização do *Da-sein* a partir da indigência do abandono do ser. Para tanto, é necessário que este privilégio se faça sentir, precisamente na forma da extrema indigência, de uma ausência constringente, de acometimento deslocador – tudo isto como algo que assinala essencialmente a finitude dos homens e a transforma naquela testemunho mais elevado da verdade abissal do ser. De outro modo,

---

<sup>49</sup> M. Heidegger; *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 237-238; tr. por. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, p. 197.

<sup>50</sup> M. Heidegger; *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 367; tr. por., *Introdução a “o que é metafísica?”*. Petrópolis: Vozes, p. 379: “Enquanto o homem permanecer *animal rationale*, ele será um *animal metaphysicum*”.

mister se faz que a reclusão do ser seja intensificada no seu mistério, extremando o seu ocultamento, porém, anunciando-a na espécie de uma convocação derradeira, última. Enquanto este anúncio, o extremar é a convocação dada ao homem para que conceda ao ser o tempo-espaço de existência, de forma que a sua ocultação não desapareça no mero vazio.

O ser carece do homem, precisamente, do tempo-espaço de sua existência histórica, mas também de algo que o exceda, afim de que o seu mistério se prenuncie com toda força de uma urgência incontornável e incomparável. Os *Beiträge* evocam esta excedência na figura do último deus, na passagem de uma divindade inefável, “o totalmente outro em relação aos [deuses] que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão”<sup>51</sup>. Derradeiro é este deus na sua divinação, por se mostrar como a autossuficiência insuperável da recusa<sup>52</sup> e, assim, ab-soluto enquanto o desprendimento que se cinde e se diferencia em uma alteridade que não se mede a partir de nenhuma equiparação ôntica nem se define em relação a uma identidade metafísica comum. Na sua passagem, ele mostra a sua alteridade e essência absoluta mediante a unidade da intimidade entre fuga e chegada. Como tal, esta unidade faz próximo o mais distante, torna presente um acontecimento que, no entanto, é total e imprevisivelmente por-vir. Para esta paradoxal revelação, também “o deus extremo carece do ser”<sup>53</sup>. Pois justamente nesta carência, a recusa do ser se converte na plenitude da concessão de seu mistério ao homem<sup>54</sup>; por meio dela o mistério se excede.

Em consonância a tudo isto, os homens porvindouros não são aqueles que lutam em torno do último deus, mas aqueles que insistentemente pelejam pela fundação do tempo-espaço da passagem deste deus e, assim, criam a existência como o suporte da proximidade do maximamente distante, da presença do que é porvir, permanente advento<sup>55</sup>. Esta luta, então, é combate para se inserir no “aí” como o sítio em que passa ao largo um deus e, nisto, acena a chegada do que se foi; espaço em que o acontecer da

---

<sup>51</sup> M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 403; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 391.

<sup>52</sup> Cf. C. Sposito; *Storia e fenomenologia del possibile*. Bari: Levante, p. 330.

<sup>53</sup> M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 405; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 395

<sup>54</sup> M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 284; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 392

<sup>55</sup> M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 412; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 399

divinização histórica do deus é aceno do “mistério da unidade da mais íntima aproximação no distanciamento mais extremo”<sup>56</sup>. Trata-se, porém, de um aceno que clama, por sua necessidade do ser, como a indigência mais extrema; então, para a transformação da essência humana, é o clamor do aceno extremo. Ora, ao homem, este clamor é sensível na forma daquela indigência convocadora para a apropriação de sua essência, a qual se faz no embate e na peleja de escutar e fazer-se pertinente ao velamento do ser. Em todo instante, o homem sabe desta indigência; em sua morte, em seu ser-ausente, porém, é que sabe por vias de fato estar presente nesta luta, justamente, no entre da contenda entre terra e mundo. Sabe-o de modo derradeiro, então, se experimenta de modo irremissível, inalienável e inadiável que o tempo e o espaço de seu existir é, essencialmente, privação, porém quando a ek-sistência necessita nela saltar, insistentemente nela se situa. Isto significa que in-habitar a verdade só é possível desde uma relação própria e decidida com a morte, acontecimento pelo qual homem combate com (e não contra) o extremado do mistério e da estranheza dos deuses, assim como do ser. Deste modo, saber abrigar a morte, ek-sistir no extremo, tem algo de divino. Melhor, morrer é a extrema experiência do divino que nos faz sábios de que somos essencialmente privados de nós mesmos.

**Para concluir, uma indicação: a insistência enquanto a nobreza de ser pobre**

Como se poderia evocar a experiência fundamental da insistência do ser humano em (vir a) ser si mesmo, precisamente, enquanto ek-sistência in-tensa no extremo? Como dizer e pensar a essência da existência, na unidade entre in-tensidade e persistência no extremo, de modo mais pleno possível? Eis uma questão necessária, que as curtas considerações finais não podem expor suficientemente. No entanto, indica-se um nome para este modo do humano ser em sua propriedade. Ora, o mais pleno possível é o que nada exclui, de modo a ter tudo que for essencial ao existir humano. Inclusive, o inaudito, o estranho, o demasiadamente misterioso deve ser admitido e acolhido nesta plenitude. Isto significa ter a existência em sua riqueza. Necessária, então, é uma palavra que nomeie

---

<sup>56</sup> M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 408; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 395.

a essência da existência humana em sua total riqueza. Tampouco aquela privação que nos é essencial deve ser rejeitada, já que mediante ela nos é dado um caminho em cujo trajeto se toma posse de toda esta riqueza da essência humana, isto é, por ela se faz a experiência de tornar-se próprio. Por certo, é este um caminho desconhecido e, antes de tudo, paradoxal, pois ele encaminha o homem em seu existir para um não carecer de nada, a não ser de ser de ser tomado por inteiro pela derradeira privação do ser; a não sofrer nenhuma falta, a não ser a de pertencer intensamente aos mistérios do ser. Esta riqueza que tudo possui, na sua verdade mais plena, é pobreza, já que originada da privação com que a existência humana é essencialmente assinalada.

Contudo, o critério que distingue a pobreza como a plenitude de ser si mesmo e a define enquanto nobreza da essência humana, de modo algum, não é o apoderamento; pobreza e riqueza, aqui, não são uma grandeza e dignidade que, no fim das contas, medem-se pelo (não) ter este e aquele ente com que se mede a riqueza e a pobreza na cotidianidade do existir do habitar do homem atual. Em vez disto, a pobreza em questão é a palavra em que vem existencialmente à fala o pertencimento do homem ao ser:

A pobreza consiste não em que nós fiquemos presos nas carências e na dependência do necessário, mas sim que somos adjudicados ao acontecimento apropriador (*Ereignis*) e vigoramos na propriedade, ou seja, pertencemos como ser-aí (*Da-seyn*) ao ser (*Seyn*). (...) “Pobre” e “rico” não diz respeito mais ao “ter”, mas ao ser (*Seyn*) enquanto ser-aí (*Da-seyn*). O ser-aí (*Da-seyn*) é a propriedade que guarda a verdade do ser (*Seyn*). Pobre enquanto ser (*Seyn*) é um “ter” que tudo tem, porque de nada prescinde – a não ser do não-necessário –, aquele não-prescindir é o ser (*Seyn*) da insistência.<sup>57</sup>

O homem vindouro, se quiser ser rico de sua essência e plenamente histórico, haverá de ser pobre (*Armseyn*), insistir na pobreza. Esta condição é “a tônica da essência ainda encoberta dos povos ocidentais e seu destino”<sup>58</sup>, pensa Heidegger. Se é um evento por se dar, então, a humanidade atual ainda não aprendeu a ser pobre. O futuro do homem, de sua essência, dependerá do quanto aprenderá ou não a concentrar toda a sua existência no não-necessário, naquilo cujo parâmetro não é o ente e nem a utilidade com

<sup>57</sup> M. Heidegger; *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 710, 711.

<sup>58</sup> M. Heidegger; *Die Armut*, in *Heidegger Studien*, 10, Berlin, p. 10; tr. por. A pobreza, in *Phainomenon*, Lisboa, p. 233.

que se valora os entes es a manobras de domínio do real. Ao contrário, a essência do não-necessário é a liberdade. De modo originário, esta pertente à aberta do ser, conquanto é ela que tudo suporta e, assim, libera cada ente para se mostrar e se realizar o que realmente é, nas conjunções e disjunções, nos envios e nas vicissitudes da história da verdade do ser. Então, em síntese, “ser pobre quer dizer: não-estar-privado de nada, excepto do não-necessario – não-estar-privado de nada senão do livre-que-libera [*das Freie-Freieinde*]”<sup>59</sup>. Por conseguinte, pobre será a existência dos homens que compreenderem que a única necessidade é aquela que liberta para ser si mesmo junto a tudo o mais; que constringe a apropriar de sua essência enquanto aquele que zela para que seu o mundo seja o abrigo de tudo que é.

Deste modo, a pobreza dispõe o habitar do homem, expondo-o ao que há sobre a terra e advém dos céus. Porém, esta disposição acontece se ele insiste em dar como apoio a abertura tempo-espacial de sua ek-sistência para oculto do ser, se perfaz-se como aquele que persistentemente in-habita a sua verdade. Assim, a pobreza é, em termos de experiência, a total e pronta disponibilidade para o acontecimento do ser, a nobreza de quem entrega tudo que é e não é, tem e não tem, devolve tudo que circunda o homem e a si mesmo para a força e atividade principiadoras da origem. Porém, em seu caráter abissal, esta já o entregou e o enviou gratuita e abundantemente para a existência mais própria. Para tanto, então, o existir do homem ainda precisa ser a coragem de ser não mais a medida do domínio planetário do real; precisa se tornar a intrepidez para a entrega de si ao gratuito. Neste sentido, a pobreza se mostra como a convocação para esta coragem (*Mut*) que, ao entonar o seu ser, confere ao homem o ânimo para o pensar(-se) enquanto ação que é senão doação de insistir na verdade do ser<sup>60</sup>. De lado negativo, esta coragem parece ser apenas a renúncia da arrogância (*Übermut*, a coragem excessiva, soberba) em tudo ter ou querer dominar por meio de uma objetivação gigantesca das coisas, dos homens, dos deuses e mediante a supervalorização do utilitário. Do lado positivo, porém, a renúncia insinua algo a mais e essencial na pobreza: a coragem de pôr em obra a essência humana como finitude agraciada, pois presenteada de modo abismal

---

<sup>59</sup> M. Heidegger; *Die Armut*, in *Heidegger Studien*, 10, Berlin, p. 9; tr. por. A pobreza, in *Phainomenon*, Lisboa, p. 232.

<sup>60</sup> M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 192; tr. por. *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 192-193.

com o favor (*Gunst*) de poder ser. Se assim o é, ensina a pobreza que a existência só pode ser realizada com propriedade se for a resposta ou a correspondência afinada por outras tonalidades da coragem para se dispor aos abismos da verdade: a afeição (*Anmut*) e a generosidade (*Großmut*). Daí, a pobreza ser a condição para a gratidão do pensar – ou a coragem de insistir na clareira do ser, o que é o mesmo.

Conduto, de partida, para nós, a pobreza iguala-se tão somente à falta, ao desfavorecimento, ao ser desgraciado, quando o não à vileza. Em busca de suprimir toda forma de privação, empenhamo-nos em projetar uma civilização do bem-estar, de uma satisfação plena, para qual a riqueza estabelecida por meio da produção ilimitada de bens é imprescindível. Com isto, também erramos sobre a terra, desvigoramos nosso habitar. Pois mediante a entrega de nossa existência histórica ao apelo desta riqueza, da opulência, o ciclo das estações é alterado; o ritmo da terra e dos céus, modificado; desastres ecológicos são provocados e as catástrofes, potencializadas; epidemias e pandemias surgem. Porém, a errância consiste, sobretudo, no profundo desconhecimento da indigência em que nos encontramos nos dias atuais. Às vítimas desde desconhecimento, na história dos milhares que perderam suas vidas por meio da COVID-19, dedico à presente meditação.

### Referências

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *O último Heidegger*. Ereignis por Παρουσία.. Organização de Romulo Pizzolante. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

Costantino ESPOSITO; (2003) *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*. Bari: Levante.

DASTUR, Françoise. *Hölderlin, tragédia e modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992; tr. por. *As questões fundamentais da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. Die Armut, in *Heidegger Studien*, 10, Berlin, 1994, p. 5-11; tr. por. A pobreza, in *Phainomenon*, Lisboa, 2012, p. 227-234. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/320>. Acesso em: 18 maio 2020.

HEIDEGGER, Martin. Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in HEIDEGGER, Martin, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996, p. 33-48; tr. por. Hölderlin e a essência da poesia, in HEIDEGGER, Martin, *Explicações da poesia de Hölderlin*. Brasília: UnB, 2013, p. 43-59.

HEIDEGGER, Martin. »Wie wenn am Feiertage...«, in HEIDEGGER, Martin, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996, p. 49-77; tr. por. “Assim como em dia santo...”, in HEIDEGGER, Martin, *Explicações da poesia de Hölderlin*. Brasília: UnB, 2013, p. 61-91.

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997; tr. por. *Meditação*. Petrópolis: Vozes. 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1999; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes, in *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003, p. 1-74; tr. por. A origem da obra de arte, in *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 6-94.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003; tr. por. *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Was ist Metaphysik?, in HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 103-122; tr. por. O que é metafísica?, in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 113-133.

HEIDEGGER, Martin. Wom Wesen des Grundes, in HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 123-175; tr. por. A essência do fundamento, in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 134-188.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen der Wahrheit, in HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004; tr. por. A essência da verdade, in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 189-214.

HEIDEGGER, Martin. Brief über den »Humanismus«, in HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 313-364; tr. por. Carta



sobre o humanismo, in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 326-376.

HEIDEGGER, Martin. *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, in Martin HEIDEGGER; *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 365-383; tr. por. Introdução a “O que é metafísica?”, in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 377-395.

HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik, in HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, p. 9-40; tr. por. A questão da técnica, in HEIDEGGER, Martin, *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2002, p. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. *Bauen Wohnen Denken*, in HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004p. 139-156; tr. por. Construir, habitar, pensar, in HEIDEGGER, Martin, *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2002, p. 125-141.

HEIDEGGER, Martin. «... dichterisch wohnet der Mensch...», in HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 181-198; tr. por. “... poeticamente o homem habita...”, in HEIDEGGER, Martin, *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2002, p. 165-181.

HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006; tr. por. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Zeit und Sein, in HEIDEGGER, Martin, *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007, p. 3-30; tr. por. Tempo e ser, in HEIDEGGER, Martin, *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, p. 249-269. (Coleção os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Die metaphysischen Grundstellung des abendländischen Denkens*, in HEIDEGGER, Martin. *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009; tr. por. *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2013.

- JANKE, Wolfgang. *Existenzphilosophie*. Berlin / New York: de Gruyter, 1982.
- RAMOS, Daniel R. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.
- RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. São Paulo: Globo, 2003.