

FENOMENOLOGIA E EXISTÊNCIA FRANCISCANA NO HORIZONTE DA QUESTÃO DO SER: A POBREZA COMO ENTOAÇÃO FUNDAMENTAL DA PRE-SENÇA

PHENOMENOLOGY AND FRANCISCAN EXISTENCE IN THE HORIZON OF THE QUESTION OF BEING: POVERTY AS A FUNDAMENTAL INTONATION OF PRE-SENÇA

Marcos Aurélio Fernandes¹

*„Gott ist das ärmste Ding, er steht ganz bloß und frei:
Drum sag ich recht und wohl, dass Armut göttlich sei“²*
Angelus Silesius

A Hermógenes Harada (*in memoriam*), Emmanuel Carneiro Leão, Arcângelo Buzzi, Gamaliel Devigili, Dorvalino Fassini, Ulrich Steiner e Sérgio Wrublevski: gratidão pelos acenos nas vias do pensar fenomenológico e do viver franciscano.

RESUMO

A presente reflexão propõe-se pensar o relacionamento entre fenomenologia e existência franciscana através do fio condutor da pobreza essencial ou pobreza do espírito. A fenomenologia, em sentido pleno e próprio, é a articulação do *lógos* do próprio fenômeno. O pensar é chamado a pôr-se na ausculta deste *lógos* e a corresponder-lhe, tornando-se questão do ser. O despertar da questão do ser, por sua vez, se dá sempre, na dinâmica da experiência, a partir de uma certa entoação da disposição. A pobreza é a entoação da disposição que põe o pensar em relação com o que o e-voca e con-voca na sua possibilidade mais própria. A pobreza,

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum (Roma); Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).
E-mail: framarcosaurelio@hotmail.com

² “Deus é a coisa mais pobre, ele está todo nu e livre: / Por isso eu digo direito e bem, que pobreza é divina”. Silesius, A. *Il peregrino cherubico*. Milano: Pauline, 1989, p. 119.

numa tal experiência do espírito, é não carecer de outra coisa do que do desnecessário, isto é, do livre-libertador, da liberdade do ser. O pensamento de Francisco de Assis, que é vida e mística, tem sua raiz ontológica na pobreza do espírito. Vigora uma identidade na diferença entre o pensamento como questão do ser (filosofia) e pensamento como vida mística no seguimento de Cristo Crucificado, a saber, a pobreza de espírito. No entanto, o mesmo, aqui, é retomado numa outra modalidade, que implica o renascimento na existência da fé, do encontro, do seguimento e da conformidade evangélica com Jesus Cristo Crucificado, pobre e humilde.

Palavras-chave: Fenomenologia. Pobreza. Existência Franciscana.

ABSTRACT

This reflection proposes to think about the relationship between phenomenology and franciscan existence through the guiding principle of the essential poverty or poverty of the spirit. Phenomenology, in its full and proper sense, is the articulation of the *logos* of the phenomenon itself. The thinking is called to listen to these *logos* and respond to them, becoming Being-question. The awakening of the Being-question, in turn, always occurs, in the dynamics of the experience, from a certain attunement of the disposition. Poverty is the attunement of the disposition that puts thinking in relation to what e-vokes it and call up it in its most proper possibility. Poverty, in such an experience of the spirit, is not to lack anything other than the unnecessary, that is, the free-liberator, the freedom of Being. Francis of Assisi's thought, which is life and mystical experience, has its ontological root in the poverty of the spirit. An identity prevails in the difference between thinking as Being-question (philosophy) and thinking as mystical life in the following of the Christ Crucified, namely, poverty of spirit. However, the same, here, is taken up in another modality, which implies a rebirth in the existence of faith, encounter, following and evangelical conformity with Jesus Christ Crucified, poor and humble.

Keywords: Phenomenology. Poverty. Franciscan Existence.

1 A FENOMENOLOGIA DO FENÔMENO

Fenomenologia, em sentido originário, pleno e próprio, é o fenômeno mesmo a partir de si mesmo se expondo, se propondo, se depondo. Nesse expor, propor e depor, o fenômeno recolhe a si mesmo e a outro³. Na vigência de sua passagem, em seu vir à luz, reúne ser e não-ser, identidade e diversidade, referências e diferenças. Em seu ser singular, concentra o todo, a que pertence. É como numa melodia. Cada som só é som no todo de uma melodia, real ou possível. A melodia só é melodia no recolhimento dos sons. Nela, cada som reúne o todo. Em cada som se dá a vigência do porvir iminente. Em cada som se dá a vigência do foi e passou. Em cada sonância se dá a consonância da melodia, no soar prévio e no ressoar⁴. Em cada melodia, por sua vez, pode-se ouvir a música em sua musicalidade. Assim, cada fenômeno se recolhe como um nó de relações, consigo próprio, com os demais fenômenos, com o todo. Por sua vez, o todo está em tudo, vige singularmente em cada momento singular⁵.

No acontecer deste recolhimento, o fenômeno pausa, se assenta e repousa. Recolhido, ele requer abrigo. Ele se entrega e solicita ser albergado. Cada fenômeno traz em si mesmo uma interpelação de acolhimento da sua articulação de sentido, do seu *lógos*. Este *lógos* requer ser ouvido, conforme nos alerta o fragmento 1 de Heráclito⁶. Na medida em que o dar-se deste *lógos* acontece como uma interpelação, requer ser correspondido. O ouvir autêntico é um auscultar, isto é, uma

³ HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 184. Cf. também: LEÃO, E. C. **Filosofia contemporânea**. Teresópolis: Daimon, 2013, p. 27; e ainda: LEÃO, E. C. **Filosofia grega: uma introdução**. Teresópolis: Daimon, 2010, p. 33.

⁴ ROMBACH, H. **Substanz, System, Struktur**. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Band I. Freiburg; München: Karl Alber, 1981, p. 234.

⁵ Ibid, p. 165.

⁶ ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 71.

escuta concentrada⁷. É um “ser todo ouvidos”. A ausculta se concentra toda no essencial. Ela segue a condução do sentido, obedecendo-lhe. Ausculta só acontece como pertencimento à condução do sentido, ao seu apelo. Esta obediência e este pertencimento se consuma num responder, que é corresponder⁸. O homem fala por e para responder e corresponder ao apelo dos fenômenos. Os fenômenos se dispõem à escuta e à fala do homem, para se deixar dizer. O homem é chamado a se responsabilizar pelos fenômenos, no seu pensar e falar. O pensamento e o discurso humano se fazem fenomenologia quando dizem, isto é, quando, naquilo que pensam e falam, manifestam declaram e ostentam a fenomenologia dos fenômenos mesmos.

Para o homem, praticar fenomenologia é, assim, auscultar o apelo do *lógos*, que rege a fenomenologia dos fenômenos, e, nessa ausculta, pertencer-lhe. Nessa pertença, afinar-se com ele, entrar em sintonia, em acordo, em concordância com ele. A fenomenologia do pensar se realiza como homo-logia com o *lógos* dos fenômenos (cf. o fragmento 50 de Heráclito)⁹. Homologia é correspondência, acordo, concórdia e concordância. Ela conduz a tensão da diversidade, diferença, divergência, sim, da oposição, entre pensar e ser, de modo a fazer aparecer, nesta tensão, uma harmonia, uma afinação, a paz. Ela deixa e faz aparecer o vigor da identidade, da coincidência dos opostos. Somente por pertencer ao ser é que o pensar pode auscultar o seu apelo e segui-lo e, numa correspondência, responder a ele, trazendo-o à fala, deixando-o vir à luz. Aquele que entra no acordo com o *lógos* dos fenômenos é sábio. Saber quer dizer, aqui, albergar a exposição, proposição e o depoimento do *lógos*. Ter escutado seu apelo e ter visto sua manifestação. Sábio é quem entra num acordo com o envio disponente e estruturante de mundo, que o *lógos* dos fenômenos possibilita.

⁷ HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 189.

⁸ Id. **O que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença**. São Paulo: Duas Cidades, 1978, p. 35.

⁹ ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 83.

O *lógos* dos fenômenos não é um fenômeno entre outros. É o fenômeno. É aquele *um* fenômeno que fenomenaliza todos os fenômenos. Todas as diferenças emergem da identidade deste *um*. Se os entes são diversos e muitos em seus modos de ser, o ser é um. É único. Não tem par, não tem igual¹⁰. É o um único que tudo reúne. É o que recolhe e abriga todo o vigente (ente) em sua vigência (ser, essencialização). Vigência é *parousía* e *ousía*, isto é, advento e perduração, permanência, no desencoberto. O *lógos* des-encobre o vigente em sua vigência (traz à luz o ente em seu ser). O *lógos*, o um que tudo reúne, o ser, é *alétheia*, desencobrimento. Ele é o arquifenômeno que deixa vir à luz todas as coisas que se manifestam (*alethéa*)¹¹. Nesse des-encobrir, porém, ele se encobre a si mesmo. É o pudor do mistério do ser. Mistério é o desencobrimento que abriga em si o encobrimento¹². É doação que concede a dádiva e, ao mesmo tempo, se retrai. Fenômeno da fenomenologia, em sentido pleno e próprio, portanto, é a fenomenologia dos fenômenos, melhor, o *lógos* que esta fenomenologia expõe, propõe, depõe. É o mistério do ser. É a identidade do mistério de ser que dispõe os diferentes em suas diferenças e que porta e suporta os opostos em sua oposição, numa tensão criadora. O *lógos* é destino de ser, isto é, envio disponente de estruturações de mundo.

2 A QUESTÃO DO SER COMO AFINAÇÃO DA CORRESPONDÊNCIA DO PENSAR AO *LÓGOS* DO SER

O *homologein* do pensar humano se realiza quando este entra em sintonia com tal envio, em que se funda a vigência de todo o vigente. O discurso humano, seu falar e calar, ganha densidade fenomenológica na medida em que há tal ausculta para e tal correspondência à Linguagem do ser, ao *Lógos*: o Um único que tudo reúne, que, no dizer de Heráclito (fragmento 32), não se dispõe e se dispõe a ser evocado

¹⁰ HEIDEGGER, M. **Grundbegriffe** (GA Band 51). Frankfurt a. M.: 1991, p. 51.

¹¹ Cf. o texto “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” – HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 103.

¹² Cf. o texto “A essência da verdade” – Id. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 206.

com o nome de Zeus, o raio que subitamente tudo conduz à claridade, o Alto, o que, para os gregos, diz a essência e a essencialização da deidade de todo o divino¹³.

Entretanto, para vir a ser tal homologia, isto é, tal concordância e concórdia, tal resposta e correspondência ao apelo do mistério do ser, o pensamento carece de se despertar como questão. Fenomenologia, como possibilidade do pensar de corresponder ao arquifenômeno que o chama, o interpela, o pro-voca e con-voca, ao mistério do ser, se avia como *questão*.

A questão do ser, porém, precisa ser despertada. Precisa mobilizar-nos. De início e de costume, ela permanece adormecida, submersa na letargia de nosso modo habitual de ser. Sendo neste modo habitual, é como se não fôssemos. Sendo, permanecemos sem experiência de ser. A letargia traz, pois, o caráter de uma ignorância do ser. Nisso, não se dá escuta para o apelo do *lógos* do ser, como já advertia Heráclito (fragmento 1)¹⁴. Trata-se, pois, de algo como uma surdez para a questão do ser, provocada pela dominação de uma precompreensão do ser tida como óbvia, a saber, no sentido da pura ocorrência de meras coisas, estados de coisas e processos, de fatualidade de fatos, de objetualidade dos objetos, etc. Todos os diferentes modos de ser se nivelam na unidimensionalidade do sentido de ser do ente simplesmente dado diante dos olhos. Nisso, só vige a memória ôntica, positiva, objetiva, informativa, engramática, memória do passado, no sentido de ser memória do já constituído, de fatos, de dados, seja ela individual ou coletiva. A memória ontológica, memória do ser, memória do futuro, porvindoura, criativa, fica de fora, não vige. Por e para deixar despertar e acionar e viger a memória ontológica, é preciso esquecer, de certo modo, a memória ôntica. Isto quer dizer: esta precisa deixar de ser exclusiva e excludente¹⁵. É possível tal esquecimento da memória

¹³ ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 79.

¹⁴ Ibid, p. 71.

¹⁵ LEÃO, E. C. **Filosofia contemporânea**. Teresópolis: Daimon, 2013, p. 73.

ôntica acontecer, deixando lugar para a recordação da memória ontológica? É, ao menos, necessário. Trata-se de uma necessidade essencial. Sem o despertar da memória ontológica o homem esquece-se de ser homem, esquece de empenhar-se pelo humano nele mesmo e pelo cuidado do humano dele mesmo. Essa necessidade essencial, abre, pois, consigo, uma possibilidade também essencial, em que se joga o próprio poder-ser do homem enquanto homem humano. Ora, essa possibilidade essencial é a força da memória criativa, recordada pelos gregos no mito de *Mnemosyne*, mãe das musas. Os antigos chamam esta força de “*mente*”. Ela é algo como um fogo. É o irromper, no ânimo humano, da vida em todo o seu ardor e vigor, sim, em todo o seu esplendor criativo, em sua vivacidade. É condensação do pensamento e concentração da linguagem. É poder de captação e de reunião do que está sendo na sua dinâmica de ser. É força nasciva, originária, do humano no homem.

O vigor do humano no homem se dá, isto é, irrompe, cresce e se consoma, na medida em que o homem se expõe a e é atingido pelo apelo do ser. O atingimento deste apelo, no entanto, sói acontecer de modo silencioso, discreto, inaparente. O erguer-se da letargia do esquecimento do ser se dá como um acordar, um despertar. Na letargia, o homem, presente a si e ao que se lhe apresenta, como que está ausente para o ser. Este estar ausente tem o caráter de uma indiferença, de um “não estar nem aí” para o ser. O homem deixa irromper o vigor do seu ser-humano quando acorda para o ser, isto é, quando se dispõe para a escuta de seu apelo e como que responde “presente” à sua chamada. O fundo do humano no homem consiste, justamente, na possibilidade (capacidade) de ser e estar presente para o ser. Esta presença se concretiza como um inter-esse no ser, no sentido de um “estar aí” para, de um dispor-se para o ser. Por isso, a mobilização da questão do ser acontece, antes de tudo, como o despertar de uma disposição¹⁶.

O “estar aí para o ser”, a pre-sença (do humano), se dá, pois, antes de tudo, como disposição. A disposição é, ontologicamente falando, um

¹⁶ HEIDEGGER, M. **Grundbegriffe** (GA Band 51). Frankfurt a. M.: 1991, p. 94-99.

modo de o homem encontrar-se no seu relacionamento com o ente no todo. Onticamente aparece como estado de humor, estado de ânimo. O homem se encontra, a cada vez, disposto desta ou daquela maneira, no seu relacionamento com o ente enquanto tal e no todo. Esta disposição acontece como que ao modo de uma sintonia e afinação. Tal sintonia diz como alguém “vai”, ou melhor, como lhe vem, advém e sobrevém o seu ser, e, assim, como ele está vindo a ser o que ele é. Nisso, torna-se patente o seu ser no seu “aí”, mostrando-se em sua força (cf. *Ser e Tempo*, § 29)¹⁷.

No “estar afinado” deste ou daquele modo, mesmo na mais indiferente e inofensiva cotidianidade, pode irromper o ser do ente que nós mesmos somos como o simples fato de que somos e de que temos de ser. Somos aquele ente ao qual o ser este ente é entregue como uma tarefa de responsabilização¹⁸. Esta tarefa se cumpre, à medida que nós respondemos ao apelo que nos convoca a ser o que somos, propriamente. O irromper e abrir-se de nosso ser acontece, pois, como afinação de uma disposição. Tal irrupção e abertura do ser não nos coloca coisa alguma ante os olhos. Não se trata de reconhecer a fatualidade de um fato bruto, concernente a coisas intramundanas, físicas. Não se trata também de conhecer e tomar consciência de fatos psíquicos. Não é um processo de intuição de coisas físicas ou de estados psíquicos, no processar-se de uma reflexão. Esta abertura se dá não como reflexão, embora possa se dar também na reflexão¹⁹. Trata-se da revelação (irrupção e abertura) da faticidade, que concerne ao fato de que somos e de que temos que ser, e de que, em sendo o que somos temos de nos responsabilizar pelo sentido do ser que somos e não somos. Entretanto, nós, de início e na maior parte das vezes, temos a tendência de desistir de seguir esta revelação da faticidade, em que nos encontramos lançados, fugimos de suportá-la, preferindo dar-lhe as costas e esquivar-nos dela, fazendo da nossa existência cotidiana

¹⁷ Id. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 193.

¹⁸ *Ibid.*, p. 193-194.

¹⁹ LEÃO, E. C. *Filosofia contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013, p. 33.

uma fuga. Predomina, então, a desafinação, a falta de sintonia, de harmonia, com o todo (com o ente como tal e no todo, respectivamente, com o ser), bem com a perda de ritmo, da cadência da pulsação da temporalidade da vida (de-cadência). Na própria esquiva, porém, o “aí” do nosso ser, aberto como faticidade, já está aberto²⁰.

Primeiramente, pois, é preciso considerar que o se encontrar sempre nesta ou naquela afinação e entoação do ser (humor) nos abre, pois, o nosso ser lançado na faticidade do nosso fato de ser e do nosso ter que ser (tarefa de ser). Em segundo lugar, que o humor, com isso, abre o nosso ser-no-mundo²¹. A patência do ente como tal e no todo, a manifestação do mundo, se dá sempre numa entoação de fundo, numa certa disposição fundamental. Esta eclosão de mundo é anterior à cisão sujeito-objeto. O humor é o *medium* em que se dá o irromper do ser-no-mundo. Nessa irrupção, abrem-se de modo co-originário o mundo, a copresença dos outros e a própria existência. Somente a partir dessa abertura é que pode acontecer consciência, intencionalidade (no sentido do dirigir-se a... algo, do ter em mente algo), e reflexão. A consciência e sua dinâmica intencional está fundada, com efeito, no ser-no-mundo. A irrupção e abertura do ser-no-mundo é, ao mesmo tempo, abertura para o mundo (e o ser-junto-ao ente intramundano), para o ser-com (e a copresença dos outros) e para a própria existência (e o ser si-mesmo). A abertura, por sua vez, é o que possibilita, permite, deixa-ser, a circunvisão (do mundo circundante), a visão própria do respeito e da consideração da copresença dos outros (e, por conseguinte, do mundo da convivência) e a visão genuína da transparência da própria existência (e, por conseguinte, do mundo do simesmo). Em terceiro lugar, há que se considerar que, se o homem pode ser afetado (atingido, estimulado) pelos entes intramundanos, na dinâmica da sensibilidade, quer esta seja tomada no sentido de sensorialidade (captação, apreensão), quer no sentido de sensualidade, quer no sentido de sensibilidade (delicadeza, finura); se ele é susceptível de afecção

²⁰ HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 194.

²¹ *Ibid.*, p. 196.

também no relacionamento com os outros (paixões, sentimentos, afetos); enfim, se ele é um ser determinado pelo *pathos* e pelas *pathe*, é graças a esta abertura²².

Esta abertura tem um quê de sonância e ressonância, percussão e repercussão, do sentido do ser em nossa presença. É a partir dessa sonância e ressonância, percussão e repercussão, que se dá afinação e desafinação, no entoação da existência. A abertura deixa irromper o vigor do sentido do ser. É algo como uma sintonia que perfaz o fundo de nossa existência. O sentido do ser dá-se, porém, ao mesmo tempo em que se subtrai. Trata-se de uma doação furtiva, oblíqua. Doa-se, retraindo-se. É o modo de vigência do mistério acontecendo. Essa vigência é algo como o *medium* de um silêncio de fundo, que deixa ser a claridade da sonância e da ressonância do ser em todo o “sendo” (ente). O homem desperta para a questão do ser à medida que ausculta esse silêncio como uma vocação, provocação, convocação, a vir a ser propriamente o que ele é. Ao colocar a questão do ser, o homem já se encontra, portanto, numa resposta ao apelo do ser, que o toca, como o *medium*-silêncio²³. Tal resposta é, pois, correspondência, obediência, docilidade à condução do sentido do ser, disposição para deixar acontecer o vigor de ser como ressonância e repercussão. O vigor de ser sonante e ressonante, percuciente e repercutente, é a essência da experiência²⁴. Ele vem à fala como linguagem. Esse vir à fala pode acontecer na conversa cotidiana (que, nisso, já não é mais mera dispersão de um falatório, mas sim recolhimento), mas também pode acontecer no discurso poético-pensante da poesia que canta ou do pensamento que tematiza. Uma fala deixa ser a claridade da sonância, na medida em que, em falando, cala. Calar significa, aqui, recolher-se no vigor de ser do silêncio, ou melhor, no silêncio do vigor de ser. Em tudo o que diz e não diz, deixa vigorar o silêncio de fundo. A fala não vai para fora e não cai fora da vigência do silêncio, antes, entra cada

²² Ibid., p. 196-197.

²³ HARADA, H. **Coisas, velhas e novas**: à margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: Edusf/IFAN, 2006, p. 62.

²⁴ Ibid., p. 56.

vez mais nele e no seu *medium* permanece. Nessa obediência, o homem se deixa aviar e enviar pela condução do sentido do ser, responde e corresponde cordialmente ao seu apelo, permanece atento à saga do seu mistério, à sua palavra primordial (revelação).

O silêncio do ser é o *medium* que permeia e perpassa, intermedia, penetra, compenetra, impregna todas as coisas: homem e mundo, bem como o “entre-mundo” do discurso. Esse silêncio de fundo (na verdade, abissal) perfaz a dinâmica de estruturação do ser-no-mundo. É o “ponto de salto”, a fonte de que jorra o mundo (patência do ente como tal e no todo). Do nada deste silêncio salta, gratuita e livremente, criativamente, o mundo. A essência do homem consiste em ser o lugar desta irrupção e abertura, em que se acontece, sempre de novo e de modo novo, repentino, a incoação, o crescimento, a consumação e o declínio, de mundo. Para o homem, pensar, poetar, crer, são modos de coparticipar desta criação de mundo. Pensar, poetar, crer, são modos de fundação de mundo. Esta se dá sempre, por sua vez, como um modo de o homem se autorresponsabilizar pelo vigor do sentido do ser.

A responsabilidade pelo sentido do ser ganha corpo como a *questão do ser*. A questão já é resposta, isto é, correspondência. É sempre, de algum modo, o exercício de uma co-sintonia com a sonância e ressonância, percussão e repercussão, do sentido do ser na própria presença, em que se fundam o homem e o humano, bem como sua hominização e humanização. Toda a colocação da questão do sentido do ser acontece sempre como uma decisão de tal ausculta e correspondência. A questão do ser se dá, pois, sempre ao toque da inspiração do ser. Como o mundo eclode, isso acontece sempre numa determinada entoação e toada do sentido do ser. Ser vige, vigora, em deixando ser o “sendo” (ente). Ser vige, vigora, na concreção e constituição de mundo. O “*medium-silêncio*” é o olho d’água, a fonte, o ponto de salto, da constituição do mundo. Este saltar é o acontecer da liberdade criativa do ser²⁵. Esta liberdade é o que libera, franqueia, abre, possibilidades de ser e, assim, deixa incoar, crescer, consumir, declinar mundo. O homem é livre na medida em que se liberta para

²⁵ Id. **Iniciação à filosofia**. Teresópolis: Daimon, 2009, p. 50.

essa liberdade criativa do ser e a ela se vincula numa obediência que se faz sintonia, harmonia, correspondência cordial, para com o apelo de ser que emerge do “meio-silêncio”.

O abismo do desvelamento do ser, que deixa ser a abertura do ser-no-mundo e, com ela, a descoberta do ente intramundano, a abertura do ser-com-os-outros e do ser-si-mesmo, ele mesmo se retrai como a profundidade insondável do sempre o mesmo. Este sempre o mesmo está longe de ser uniforme²⁶. Ele se dá, antes, como a identidade que deixa e faz ser uma inesgotável riqueza de diferenças. O sempre o mesmo nunca está igual. Dá-se, antes, com frescor e vigor inaugural, em cada novo e singular lance de realização das possibilidades de ser. Irrompe sempre de novo, cada vez na súbita novidade do inesperado. Essa irrupção é sempre repentina. Ela emerge da força porvindoura do futuro. Essa emergência, porém, não tem o caráter de causação ôntica. Em jogo está não o caráter de ser da causalidade nem do fundamento²⁷. Em jogo está a principialidade instantânea e imediata do princípio. Dá-se como doação gratuita, do nada para nada, sem por quê. O movimento de principiação do princípio deixa e faz surgir mundo. É o envio de possibilidades de ser, sem donde nem para onde. É algo como o irromper, abrir e desabrochar de mundo, desde o indeterminado para o indeterminado. Algo como um movimento sem causa determinante e sem finalidade predeterminada. O vigor de ser na sua principialidade é a abertura de possibilidades de ser – uma abertura que mantém em aberto os rumos das realizações. A principialidade do vigor de ser se dá como a nascividade e o viço, como o frescor matinal e o vigor inaugural, como a juventude e a jovialidade, de um envio do ser para o ser, que é, ao mesmo tempo, um envio do nada para o nada. Sempre que estamos envolvidos com e engajados com esta principialidade nós sentimos a criatividade inesgotável da vida. Sentimo-nos, então, diante de possibilidades por se desenvolver e por se conquistar, segundo a

²⁶ HEIDEGGER, M. “O caminho do campo” (1949). In: **Revista de Cultura Vozes**, ano 71, n. 4, 1977, p. 46-48.

²⁷ HARADA, H. “Da pobreza”. In: **Revista de Cultura Vozes**, ano 71, 1977, n. 04, p. 39.

nossa própria responsabilidade de ser. Trata-se de um experiência de imediata libertação da e para a liberdade criativa da vida. Ser-homem é estar confiado a este movimento de uma inexaurível e inveterada tarefa de libertação desde a e para a liberdade criativa, fontal, originária da vida. O humano do homem deslança, vinga e alcança a bem-aventurança, na medida em que, na viagem de ser e não ser para ser e não ser no vir a ser da própria história, o homem se afina em co-sintonia com a pulsação da vida, dança à sonância e ressonância de sua melodia.

5 QUESTÃO DO SER, EXPERIÊNCIA E ENTOAÇÕES DA DISPOSIÇÃO

Chamamos de *experiência* a viagem em que se dá o historiar-se da transcendência no homem. Trata-se da realização da viagem em que o homem já sempre está, em sendo humano: a viagem de ser para ser, de nada para nada, no vir a ser, em meio às aparências, conforme nos ensina o poema de Parmênides (fragmentos I, II e VI)²⁸. Esta experiência se realiza propriamente, quando amadurece o humano no homem, isto é, quando ele conhece, sempre de novo, o ímpeto alado de ser, a angústia do nada, e a necessidade da aparência²⁹. Então ele conhece (nasce com) a plenitude, isto é, a pregnância do vigor de ser, que faz tudo tinir e retinir na nitidez e na clareza de seu próprio. O que quer que o homem se empenha por realizar, o que quer que ele faz ou deixa de fazer, é por ser e para ser, por ser e para ser o humano, que lhe é dado ser. Além disso, ele conhece (nasce com) o vazio, isto é, o retraimento, a ausência, o ocultamento do nada. A mesma coragem de ser é também a coragem de se expor ao nada. É a coragem de acolher o abissal. A vida humana mais trivial já é sempre o trevo em que se entrecruzam os caminhos do ser e do nada no vir a ser da própria

²⁸ ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 57-59. Cf. também: LEÃO, E. C. **Filosofia grega: uma introdução**. Teresópolis: Daimon, 2010, p. 182-193.

²⁹ HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: 1987, p. 139.

história em meio ao lusco-fusco (o claro-escuro) e a imposição das aparências. Na viagem da experiência, o perigo maior é de o homem perder-se do humano, incorrendo sempre de novo seja nos caminhos monótonos e já batidos seja nos caminhos inconstantes das aparências sem discernir a vigência necessária do ser e insondável do nada e sem a ela corresponder. Bem-aventurada a viagem da experiência que, seguindo a condução do sentido, dispõe-se a escolher o desvelamento do ser (sua verdade) e a acolher o seu velamento (o nada de seu mistério), em meio à constante irrupção das aparências. É no meio das aparências, que o homem é chamado a fazer a crítica ontológica, isto é, a discernir e dilucidar o que, nisso, se dá de errância e de erro, o que se dá de viabilidade da verdade (desencobrimento) e o que se dá aporia do mistério (encobrimento).

A questão do sentido do ser se realiza, pois, na dinâmica do historiar da viagem da experiência. O despertar do inter-esse da questão do ser acontece, pois, antes de tudo, como determinação, decisão, de uma nova disposição de busca e de um novo alento de espera do inesperado. Trata-se de uma transformação no nosso relacionamento com o todo do ente. A este, nós nunca podemos apreender de modo absoluto. No entanto, em sendo nesta ou naquela afinação, nós já sempre nos achamos postos em meio ao ente de algum modo desvelado no todo. No cotidiano, nós não somente nos atemos ao cuidado deste ou daquele ente. Nós também, ao mesmo tempo, nos atemos ao todo. O ente “no todo” nos advém e sobrevém nas disposições fundamentais de nosso ser. Advém-nos e sobrevém-nos, por exemplo, no tédio propriamente dito, ou seja, naquele tédio que não é o superficial ficar entediado por alguma coisa, numa demora hesitante ou num vazio (falta) de algo, nem é o tédio menos superficial do ficar entediado junto de alguma coisa, sem vínculo com uma situação, quando não se sabe porque, e o entediante sobe do fundo de nós mesmos, de nossa própria presença, formando, a partir daí, o vazio, e o si mesmo é retardado no tempo estagnado, quer dizer, naquele tédio profundo, que irrompe quando a obstinada banalidade do ente estende um vazio de indiferença, nivelando todos os diferentes e multidimensionais

modos de ser na unidimensionalidade da fatualidade, da ocorrência, do ser simplesmente dado. Na profundidade desta depressão em que ser ou não ser, viver ou não viver, é indiferente, e achata-se toda a cordialidade de ser, a faticidade se dissimula em fatualidade. Este tédio profundo, que, como uma névoa silenciosa, desliza para lá e para cá, pairando sobre os abismos de nossa presença que se sente banida no tempo, manifesta o ente no todo, ainda que seja no modo de uma recusa. Esta entoação nos dá a compreender o ser de algum modo. Ela nos sintoniza numa determinada afinação com a sonância e ressonância da voz do ser. Nela, ecoa de modo especial a questão do ser³⁰.

A questão do ser, que dorme no fundo de nossa própria presença, pode despertar não só na entoação da disposição do tédio profundo, mas também, por exemplo, nos extremos do júbilo e do desespero. Assim, o todo do ente nos advém e sobrevém também num grande desespero, quando o peso das coisas parece desaparecer, e o sentido de ser se nos obscurece. Então a questão do ser ecoa na existência como uma balada surda, que vibra numa profusão de sentimentos confusos, e que aos poucos se esboroa³¹. O todo do ente nos advém e sobrevém ainda num grande júbilo do coração, como, por exemplo, na alegria pela presença do “ser aí” de alguém amado, quando todas as coisas se transformam e aparecem ao redor de nós como se se fizessem presentes pela primeira vez, como se nós, anteriormente, no cotidiano, percebêssemos mais o seu não ser, a sua ausência, do que o seu ser, o seu “que é” e “como é”³². Também aqui ecoa a questão do ser. Também nessa entoação desta disposição fundamental ela, antes adormecida, acorda. Seja como for, a questão do ser nos conduz para fora de nós mesmos, nos abre para a abertura da vastidão imensurável, da profundidade abissal, imperscrutável, da originariedade criativa,

³⁰ Cf. o texto “O que é metafísica?” – Idem. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 120. Cf. também: Id. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 94-196. HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: 1987, p. 33.

³¹ Id. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: 1987, p. 33.

³² Id. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 120.

inaugural, cheia de frescor, de vigor, de juventude e jovialidade, do ser. É na abertura para a abertura dessa amplidão, profundidade e originariedade do ser que a questão realmente desperta, tine e retine. Então a voz do ser, seu apelo, soa e ecoa, em nossa existência.

Embora estas entoações nos manifestem o ente no todo (ser do ente) nesta ou naquela modulação, elas não nos conduzem, porém, segundo seu próprio sentido, ao ser enquanto ser, isto é, ao ser como o outro do ente, como *a* diferença, enfim, ao *não* que vige nessa diferença, ao *nada* de seu mistério. Segundo o seu sentido, é na disposição fundamental da angústia, e de sua entoação, que isso se dá.

Angústia não quer dizer, aqui, segundo o sentido do discurso corrente, ansiedade, aflição intensa, tribulação, embora tenha, sim, certo caráter de estreitamento, de premência. A angústia é a disposição que nos revela a nossa condição espiritual, isto é, que nos desperta para a possibilidade do *ser livre*. Por condição espiritual entendemos, aqui, a relação com o todo do ente, melhor, a relação com o ser, tanto na sua desocultação quanto na sua ocultação (o nada do seu mistério). Angústia é a aberta, isto é, a fenda da oportunidade, a irrupção do instante, que nos possibilita a possibilidade de nos tornarmos livres para a liberdade originária, criativa, do ser (da vida). Ela não é algo. É, antes, a abertura para o “não algo”. Não é uma disposição frente a um conteúdo³³. É, antes, uma disposição que vem do nada, abre o nada, e caminha para o nada. Sua vigência advém e sobrevém a nós como uma força estranha, que nos faz estranhar a nós mesmos, na existência, nosso ser-no-mundo e, por conseguinte, num só instante, o ente no todo (tudo que nos vem ao encontro no mundo circundante, no mundo compartilhado da convivência e no mundo do si-mesmo). A angústia é o próprio aguilhão da questão do ser. A angústia é algo como o toque do que nesta questão é questionado: o ser enquanto diferença, isto é, enquanto outro do ente, enquanto não ente, no nada de seu retraimento. A angústia, assim, põe em obra a transcendência da existência: a ultrapassagem por sobre o ente no todo na direção do

³³ LEÃO, E. C. **Filosofia contemporânea**. Teresópolis: Daimon, 2013, p. 15.

nada do mistério do ser em seu retraimento³⁴. A vigência velada da angústia se dá no desespero, no júbilo, no tédio profundo, mas também na dúvida que, como nos primórdios da filosofia moderna, anseia pela certeza da verdade inabalável, e mesmo no espanto maravilhado, que, como no irromper do primeiro princípio do pensar, da filosofia, retrocede face ao ente no todo, e faz perguntar “*ti tò ón*”: “o que?! – O ente!”³⁵

A angústia vige, pois, como a disposição fundamental em que acontece a entoação da existência em sua transcendência, que entra em sintonia com o ser em sua transcendência. O ser, pelo qual o ente é, pelo qual o ente tem o seu ser (o seu “que é” e o seu “ser-assim”, o seu fato de ser e o seu modo de ser), não é algo de entitativo, não é uma propriedade ôntica³⁶. Dito desde o ente e a sua entidade (quididade, essência, substância), isto é, desde a perspectiva transcendental (metafísica), o ser, em sua transcendência, é o pura e simplesmente outro do ente, é o não ente³⁷. Este nada (de ente) vige como o ser. A palavra “nada” é multívoca, assim como as palavras “ente” e “ser”. Aqui, não se trata do nada na significação do “meramente nulo”. Não se trata do aniquilado nem do aniquilante. Trata-se, antes, de um nada criativo, que a cada ente dá a garantia de ser. O nada criativo vige como penhor em favor do ser do ente. Esse penhor é condição de possibilidade de todo empenho de ser do ente. Esse nada criativo é o próprio ser. Sem o ser, o ente cai na privação de vigor, não retine, não repercute, não brilha, como se nada fosse, isto é, como se fosse restringido a uma nulidade (esquecimento do ser). Ao contrário, o nada, na *angústia essencial*, nos prepara e promove a vigência abissal, não desdobrada, do ser. Vigência do ser diz: evento manifestativo originário (*Ereignis*): penhor que garante ao ente ser. A angústia

³⁴ Cf. “O que é metafísica?” – HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 129.

³⁵ Id. **O que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença**. São Paulo: Duas Cidades, 1978, p. 37-40.

³⁶ Id. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: 1987, p. 59.

³⁷ Id. **A essência do fundamento**. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9.

presenteia-nos com a experiência do ser como o outro para todo ente, caso dela não nos esquivemos com a ansiedade do temor, isto é, caso não nos entreguemos à “angústia” face à angústia, e não fuçamos de sua voz sem rumor, que nos afina no pavor do abismo.

Na angústia somos chamados em causa, interpelados, reivindicados por esta voz não rumorosa do ser enquanto outro de e para todo ente. Dessa voz sem barulho ergue-se uma afinação que nos impele, reivindica, interpela, chama em causa, nos convoca e provoca, mas também nos encoraja e consola. O clarão da angústia é a aberta do instante, do momento oportuno de aprender a experimentar o ser no nada e como nada. A prontidão para a angústia é o sim à instância, à insistência nessa abertura. É a disponibilidade para levar a cumprimento essa elevada reivindicação do ser, que atinge o homem no âmago de sua essência. É a disposição a cumprir a própria vocação ontológica. Respondendo sim ao chamado da voz do ser, o homem experimenta a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é. O espanto com o fato de que o ente é vige, então, como o princípio que propicia, sustenta e rege a insistência em perguntar: *ti tò on? – Que?! o ente / o ser!?* Essa insistência é o filosofar, a filosofia. Com o espanto, abre-se não só o espanto no sentido do maravilhamento, da admiração com o ente sendo, mas também o espanto no sentido do estupor, do pavor com o abismo do nada – com a vigência abissal do ser. Contudo, caso a instância seja mantida, caso a insistência seja sustentada, do *pavor* o homem é conduzido para a reverência, o *pudor*³⁸. Aqui, o homem se cala. Cala-se, uma vez que se calou no abismo do nada. A angústia, enquanto pavor, é aquela entoação em que o abismo do nada afina o homem. O nada, enquanto o outro do ente, é o véu do ser, do evento manifestativo originário³⁹.

Com o nada de seu mistério, o ser poupa, protege, custodia, resguarda, salva, o ente em sua amplidão, profundidade e originariedade. Assim, leva o ente a ser mais ente. Conduz cada coisa

³⁸ Cf. “Posfácio a ‘O que é metafísica?’” - Id. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 319.

³⁹ Cf. “Posfácio a ‘O que é metafísica?’” - Ibidem, p. 324.

ao abrigo de seu vigor próprio de ser, de sua essência. O nada do mistério é o que nos afeiçoa no pensar. É o que, nos atraindo, desperta em nós a tendência, a propensão, o gosto para o pensar⁴⁰. O ser é o elemento do pensar⁴¹. É o que permeia, perpassa, impregna o pensar, dando-lhe ser o pensar que o pensar pode ser. O ser é o elemento que possibilita, isto é, que doa possibilidade de ser, ao pensar. A doação do ser, no entanto, é sempre oblíqua. O ser nunca se deixa captar diretamente, como um ente. Não é nenhum objeto, nem nenhuma coisa, nem nenhum ente. O ser vige como o outro do ente. Entre o ente e o ser vigora, pois, um não, o não da diferença⁴². Embora se trate de uma diferença irreduzível, entre o ente e o ser vigora também uma referência necessária⁴³. O ente não vige como ente a não ser em virtude do ser. E o ser vige como ser sempre somente no movimento de concreção do ente.

E, no entanto, o ser sempre se nos doa, na medida em que se nos retrai, só se nos oferece, na medida em que se nos foge. É a vigência do mistério. Seu retraimento, sua fuga, sua recusa, no entanto, nos atrai, e, assim, em nossa existência, evoca, provoca, convoca o pensar. A experiência da abertura, do desvelamento, do ser em sua amplitude, profundidade e originariedade, se dá, ao mesmo tempo, como a experiência do seu nada, isto é, da vigência de sua ausência, de seu retraimento, de sua recusa. Assim, o pensar caminha errante, torna-se experiência de apatridade. A viagem da experiência do pensar tem, pois, o modo de ser de uma odisseia. Mas a errância acorda no pensador no desejo da terra natal, a nostalgia, a ânsia do lar. Ora, é no lar, junto ao fogo do mistério, que tudo se recolhe, como em seu “em casa”. Filosofar não é outra coisa do que deixar acordar este desejo de “estar

⁴⁰ Cf. “O que quer dizer pensar?” - Id. **Ensaios e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 111-112.

⁴¹ Id. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 28.

⁴² Id. **A essência do fundamento**. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9.

⁴³ Cf. “Posfácio a ‘O que é metafísica?’” - Id. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 318.

em casa” no Todo, concentrando-se junto ao fogo do mistério do ser⁴⁴.

O ser, no não da diferença, se esquivava do pensar. Embora se doe em todo o ente, não se doa como um ente. O desvio de sua oblíqua doação, porém, é o que nos avia e envia na viagem da questão. A retração, a recusa, o desvio, do ser, não é uma nulidade, nem uma mera privação. É o que garante que o ente no todo se mostre em sua amplidão, profundidade e originariedade. O re-velar-se, o patentear-se (*Eräugnen*) do mistério do ser é, pois, não um mas o evento da originária manifestação (*Ereignis* enquanto *Eräugnis* enquanto *Eräugung*). É o arquifenômeno. É o clarear do clarão do ser que propicia a claridade em que emerge toda a “*parousía*” (presença) e toda a “*ousía*” (vigência) do ente. A claridade em que o ente aparece, seja de que modo for, só se dá graças ao clarear do clarão do ser. O evento manifestativo originário não é a claridade, mas sim o clarão (a súbita cintilação, e, ao mesmo tempo, a clareira, a clara, a aberta). O clarão é, porém, abertura, no sentido de franqueamento, liberação. O evento manifestativo é, pois, acontecer da liberdade originária. Esta deixa-ser a claridade⁴⁵. É como o raio noturno que, relampejando, abre um rasgão no céu, tudo fazendo aparecer na sua luminosidade, e deixa soar o trovão em sua nítida ressonância, em seu vigoroso retumbar.

A questão do ser parte do ente no todo em direção ao nada e, daí, retorna ao ente no todo. Caminhando na direção à fonte, descobrimos provindo da fonte⁴⁶. Da fonte, isto é, da liberdade criativa do evento manifestativo originário da verdade do ser, estamos sempre de novo, e de modo novo, saltando, provindo. Deixar jorrar a liberdade da verdade do ser em tudo o que somos e não somos, fazemos ou deixamos de fazer, é habitar junto à fonte. Libertar-se pela e para a liberdade da verdade do ser em nossos empenhos de ser, de não ser, de vir a ser,

⁴⁴ Id. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 6-9.

⁴⁵ Cf. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” – Id. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 102-103.

⁴⁶ LEÃO, E. C. **Filosofia contemporânea**. Teresópolis: Daimon, 2013, p. 119-121.

em nossas ações e omissões, é, pois, encontrar *ethos*, morada, abrigo, para a nossa essência. A fonte, porém, não está em lugar algum, por vigor em toda a parte. Em qualquer lugar e a qualquer hora ela pode jorrar como a epifania da verdade do ser. Ela pode, assim, irrigar toda a terra, e fazer vicejar todos os nossos relacionamentos com o ente. Ela jorra gratuitamente, para tudo, e para todos, a todo o momento, e em todo o lugar. A essência da ação está em consumir a nossa referência à verdade do ser, à fonte, em meio ao nosso relacionamento com o ente no todo, e com todo e cada ente, que nos interpela, a cada momento, em cada lugar⁴⁷.

4 A QUESTÃO DO SER E A POBREZA DO PENSAR

Na questão do ser, o homem se torna pobre no espírito, e nisso, acolhe a riqueza essencial. Dissemos, pobre “no espírito”. Entretanto, a concepção de “espírito” e “espiritual” é, na tradição ocidental, ambígua. Enquanto metafísica, esta concepção se rege por cisões e oposições no todo do ente. Assim, o espírito e o espiritual são tomados ora na oposição à matéria e ao material, ora na oposição ao anímico e vital-corporal. Com isso, a compreensão pneumática do espírito se retrai – a saber, a compreensão do espírito como sopro de vida, fogo de vida, como força atuante de vida, de iluminação, de sapiência⁴⁸. Há cerca de dois milênios e meio, a experiência do espírito fez surgir, na Ásia, a figura do sábio, no médio-orient, o profeta, e, no ocidente, na Grécia (oriente do ocidente), o pensador (o espírito como *sophía*, como *lógos*, como *hen panta*)⁴⁹. Na história da filosofia (leia-se, metafísica), o espírito foi tomado no sentido da *subjetividade*, isto é, sendo referido à precacência, ao ser-fundamento, dando-se como vigência de fundo,

⁴⁷ HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 23-24.

⁴⁸ Id. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10 1994, Berlim: Duncker & Humblot, p. 6.

⁴⁹ JASPERS, K. **Origen y meta de la historia**. Madrid: Revista de Occidente, 1968, p. 20-21. Também: ROMBACH, H. **Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit**. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1977, p. 23.

que se abre em imensidão, profundidade e originariedade de ser. Foi concebido, pois, na perspectiva da *substância*: como fundo a partir do qual eclode e se mantém o todo dos entes, em sua estruturação e articulação, ou seja, como o fundo a partir do qual se abrem as possibilidades de ser, e nasce, cresce e se consuma o mundo. A abertura do ser no sentido da substancialidade, abertura que se desdobra em amplidão, profundidade e criatividade se doa, então, como mundo, alma, Deus. Deus é evocado então como o abismo infinito da substância, como a realidade realíssima, verdadeira, fundamental, que vige e vigora, atua e opera como “*ens a se*”, isto é, como essência (vigência de ser) que coincide com o ente (vigente), sendo o que é ao modo de absoluto assentamento da e na plenitude do ser (*aseitas*). Todo ente, que não é Deus, na medida em que é “*in se*” (em si), participa da substancialidade, em diferentes graus. O modo mais perfeito de ser “em si”, porém, é o dos entes espirituais, isto é, das criaturas racionais, em que vigora a liberdade. No universo, os entes tanto mais participam da plenitude do ser, quanto mais participam da liberdade. Espírito, diz, pois, liberdade⁵⁰. Na modernidade, desde Descartes, por sua vez, o espírito é tomado na perspectiva da subjetividade enquanto subjetividade, isto é, no sentido da egoidade e da ipseidade. A iluminação do espírito se dá como autoconsciência. A força primordial do espírito, então, é compreendida como razão, intelecto, enfim, como vontade. A despotencialização do espírito se impõe, o intelecto e a razão se defasam no mero pensamento do cálculo, que permite o domínio técnico do mundo e da terra. Concomitantemente, o espiritual acaba sendo tomado como o oposto ao mero vital-corporal. O espírito, ora é tomado como subordinador da, ora como coordenado com, ora como subordinado à alma.

No tempo do pleno desdobramento e da consumação da metafísica, isto é, no termo, no pico, no cume, no sumo, em que se recolhem as suas mais extremas possibilidades, quando ela se inverte, se fragmenta e chega a certa exaustão, com a instalação do mundo técnico-científico

⁵⁰ HARADA, H. **Iniciação à filosofia**. Teresópolis: Daimon, p. 135-138.

e com a revolução cibernética, soa o momento oportuno de uma superação⁵¹. A superação é re-petição não do passado pretérito, mas do passado presente, de sua vigência, que interpreta o pensado a partir do não pensado, indo buscar o legado da tradição não simplesmente no seu pensado e dito, mas, antes, no seu não pensado e não dito. A superação é, neste sentido, retorno às fontes encobertas e entulhadas dessa tradição. É um retro-cesso à dimensão escondida de que provém o espaço metafísico da existência e seus processos⁵². Trata-se da dimensão esquecida da verdade do ser, isto é, do evento manifestativo originário.

A superação da metafísica é a recordação, a recuperação, do esquecimento do ser. O esquecimento do ser, isto é, da diferença entre ente e ser, é a própria dimensão, que, escondendo-se a si mesma, protege a verdade da metafísica, possibilitando-lhe a investigação do ente enquanto ente. A superação não é mera negação da metafísica, não é antimetáfísica⁵³. A negação permanece presa àquilo que nega. A superação não tem a pretensão de depor a metafísica. Ela busca, antes, repô-la no seu chão, isto é, na dimensão escondida que a possibilita. Portanto, superar a metafísica não é apenas questão de recordar a diferença ontológica, de evocar a realidade que, não sendo nada de real, põe em obra as realizações de todo o real. Superação da metafísica quer dizer, pois, a convalescência do homem, *animal rationale, animal metaphysicum*. Significa enroscar-se com a metafísica e deixar-se retorcer com ela, indo para o seu próprio fundo. É declinar e afundar-se com ela. É experimentar a sua exaustão, até testemunhar o seu oco. É atravessar o seu deserto e, neste deserto, deixar irromper a fonte do mistério do ser. É perceber que a própria necessidade de uma superação da metafísica já é consignada pelo envio do mistério do ser. Significa re-cordar (pensar e agradecer) a fonte do ser, a relação do

⁵¹ Cf. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” – HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 95-98.

⁵² LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 117-118.

⁵³ Cf. “Introdução a ‘O que é metafísica’” - HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 377-380.

ser com o homem. Como que em um movimento espiralado, o pensar é conduzido, sempre de novo, por uma dinâmica centrifugal, que experimenta doação das possibilidades de ser, a realidade se dando nas realizações do real, a eclosão do mundo acontecendo, e, além disso, por uma dinâmica centripetal, que experimenta o silêncio do sentido em retirada, a retração da realidade que nada é de real, a proteção da terra. A superação da metafísica se torna, então, a torção do pensar neste movimento espiralado. A hora da superação da metafísica é o instante, o momento oportuno do outro princípio, da principiação, de deixar viger e vigorar o princípio em sua pristinidade, é o momento azado de deixar, no deserto, irromper a fonte do ser e, assim, deixar que ela faça vicejar nosso ser e nossa ação.

Pobreza no espírito quer dizer, agora, experiência da relação do ser com o homem. Nisso, opera-se uma re-volução do pensamento e, nessa re-volução, uma con-versão do homem para a originariedade, pristinidade, jovialidade do humano. O homem deixa de ser e se compreender única e exclusivamente a partir da relação sujeito-objeto, para ser e se compreender a partir da relação, mais originária, do ser com ele. Nisso, o homem já não se põe a si mesmo única e exclusivamente como o sujeito cuja subjetividade consiste em sujeitar às forças de suas perspectivas científicas e técnicas o ser dos entes, compreendido como recurso e reserva para a exploração, o domínio e a posse, na perspectiva do ter. A pre-sença em que se funda o ser-homem passa a ser entendida como a locanda do ser, em que os entes são devolvidos ao vigor de seu próprio⁵⁴. O homem deixa de ser o amo do ente e passa a ser o pastor, isto é, o cuidador do ser⁵⁵. No cuidado com o ser, e com a linguagem, a casa em que se dá o casa-mento de ser e homem, não só cresce e vinga, mas também viceja, floresce e frutifica o cuidado com os entes que somos e não somos⁵⁶.

⁵⁴ LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 130.

⁵⁵ HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 51

⁵⁶ HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 24.

Nesta re-versão se dá, então, a identidade, na diferença, de ser e ente. Identidade significa, aqui, coincidência: o onto-lógico (a dinâmica de articulação de sentido do ser) coincide com o ôntico (com o “sendo”)⁵⁷. A pre-sença (*Da-sein*), a abertura da revelação do ser, se dá, então, a cada vez, como gênese, isto é, como emergir da nascividade, como o ponto de salto do eclodir do todo, como a “aberta” do ser⁵⁸. O ser acontece como evento manifestativo originário, como dinâmica cordial do surgir, crescer e consumir do todo. O ser soa, então, como uma melodia em mil e mil modulações, variações, diferenciações, cada vez novas, cada vez inusitadas, como fonte a jorrar de modo inesgotável. A transcendentalidade do ser coincide, então, com a empiria do ente, como a positividade cordial, criativa, da vida. Em toda a entoação do ente se dá a percussão e repercussão do ser, que é sempre o mesmo, mas nunca o igual. A identidade é, pois, co-incidência de ser e ente na pre-sença. A incidência, porém, só se dá como acontecimento do evento manifestativo originário. Isto quer dizer: só se dá como o instante da “aberta”, do claro, do clarão, que irrompe em meio à tempestade, subitamente, como momento oportuno, azado, como ocasião favorável, enfim. A aberta do eclodir da clareira do ser vige como liberdade criativa da vida. A aberta deixa ver, ao mesmo tempo, claridade e caligem. A coincidência é a contenção do evento, que reúne ente e ser na presença, recolhendo claridade e caligem, como co-pertinentes. A aberta vige, no instante, como o claro, o clarão, como uma mira originária, que nos fita, desde cada ente. Em cada coisa cintila esta mirada. Pobre de espírito é aquele que se põe de pé e insiste na abertura do evento manifestativo originário. Nesta instância se dá a concentração, o recolhimento, a reunião de tudo. O pobre de espírito é aquele que se centra nessa concentração⁵⁹. É que aquele que se

⁵⁷ HARADA, H. “Heinrich Rombach: memória e gratidão”. In: **Scintilla**, vol. 2, 2004, p. 82-95.

⁵⁸ Aberta (substantivo): fenda, fresta, abertura; estiada; nesga do céu que as nuvens, abrindo-se, deixam ver em dias chuvosos; a ocasião favorável, oportunidade; rasgão de mato, clareira.

⁵⁹ HEIDEGGER, M. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10 1994, Berlim:

encontra, em toda a parte, a todo o momento, no meio da esfera da verdade do ser, cujo centro vige em todo o lugar e cuja periferia não se encontra em lugar nenhum. É que ele, tendo saído de si e se aberto à abertura da verdade do ser, encontra-se em relacionamento com a imensidão do ser, isto é, acha-se, a cada vez, em relacionamento com a proximidade e a distância que se dão nessa imensidão.

Pobre no espírito é quem é livre para a liberdade do ser. Ser-pobre no espírito é, na verdade, não uma questão de ter ou não ter, mas sim uma questão de ser e não ser. Na perspectiva do ter e não ter, pobreza é um não ter, um carecer do que se precisa para sobreviver; riqueza, é um ter, um não carecer do que se precisa para sobreviver, e, mais ainda, um ter além do imprescindível⁶⁰.

A perspectiva do ter e não ter, da quantidade de posses, porém, não nos dá acesso ao que chamamos, aqui, de pobreza no espírito. Esta é uma pobreza essencial. É pobreza na dimensão e no horizonte do ser. É modo de ser. É sermos de tal modo que não careçamos de nada mais do que do não necessário. Chamamos de não necessário, aqui, a não coerção e coação. Pobre no ser é, pois, aquele que carece verdadeiramente do não necessário, isto é, do centro, do meio, do elemento, em que não há violência, opressão, aflição, estreitamento (adstrição e constrição), ou seja, em que não atuam o aperto e o constrangimento próprios de uma condição de alienação⁶¹. Ser pobre no ser é, pois, pertencer unicamente ao não necessário. O necessário é, aqui, o constringente. O que nos constringe é, em nossa vida cotidiana, é o que nos falta, são aquelas coisas das quais estamos privados, é, pois, a privação, a indigência, a penúria, a miséria. Isso nos força à conservação e nos constringe a viver exclusivamente em função da satisfação de nossas precisões.

Duncker & Humblot, p. 7. Cf. Também: Id. **Zum Ereignis-Denken** (GA Band 73.1). Frankfurt a.M.: 2013, p. 711.

⁶⁰ Id. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10, 1994, Berlim: Duncker & Humblot, p. 8.

⁶¹ Ibidem, p. 8. Também: HEIDEGGER, M. **Zum Ereignis-Denken** (GA Band 73.1). Frankfurt a.M.: 2013, p. 711.

O não necessário é, aqui, o que não vem da coação, mas sim do livre. Em sentido mais próximo, livre é o que não está oprimido por qualquer coação. Diz-se livre também o franco, isto é, o aberto, e, ainda, o desembaraçado, desimpedido, solto. No antigo alto-alemão, usava-se o adjetivo “*frī*”, que significava o mesmo que, em grego, *ídios*⁶², ou seja, próprio, privado, distinto, peculiar, insólito, em latim, “*privus*”, cuja significação, de modo semelhante, o que é tomado à parte, particular. Neste sentido, livre é o que singular, o que é todo próprio, autônomo. É o que, assim sendo, está satisfeito, “em casa”, em paz. O livre é, pois, a dimensão do que está preservado de dano ou ameaça, é a dimensão do resguardado (o ileso, o incólume, o contido, o poupado). Libertar diz, pois, resguardar. Entretanto, resguardar não é somente algo negativo, preservar de (deixando intocável, poupando de...), mas traz consigo um sentido positivo, a saber, na medida em que resguardar é deixar algo de antemão confiado ao seu vigor de ser, nele repousando, é também recuperar, isto é, devolver algo ao abrigo de sua essência. Libertar, então, quer dizer: cingir, rodear, envolver, revestir, cobrir, no intuito de proteger. É, também, apascentar e custodiar. O livre é, então, o que repousa sereno em sua essência⁶³.

À esfera de vigência e de regência do livre nós chamamos de liberdade. O libertador da liberdade está no seu poder de desviar a e de dar uma volta na premência que coage. A liberdade é, pois, a con-versão da premência⁶⁴. A liberdade é o que não deixa de abrir caminho através da premência. É o que, na premência, abre, franqueia caminho. Por isso, a liberdade é a ne-cessidade⁶⁵. A metafísica entendeu que a necessidade (a coação do dever) era a verdadeira liberdade. O pensamento do ser, porém, entende *que a liberdade é a verdadeira necessidade*⁶⁶.

⁶² Oposto a *koinós*, comum, *desmósios*, público, *allótrios*, de outro.

⁶³ Id. **Ensaios e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 129.

⁶⁴ Id. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10 1994, Berlim: Duncker & Humblot, p. 8.

⁶⁵ A palavra portuguesa “necessidade” remonta à latina “*necessitas*”, que, por sua vez, remete ao adjetivo “*neccesse*”, inevitável. Por sua vez, “*neccesse*” se compõe do prefixo “*ne*” (não) e do verbo “*cedere*”: ir, andar, caminhar.

⁶⁶ Id. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10 1994, Berlim: Duncker & Humblot, p. 8-9.

Ser pobre, neste sentido, quer dizer não carecer a não ser do não necessário, isto é, do livre-libertador, da liberdade. Significa ter a liberdade como a necessidade pura e simples. A esfera da liberdade, no entanto, é a esfera da abertura da imensidão intransitável, da profundidade abissal, da originariedade inesgotável do ser, quer dizer, da verdade protetora do ser, isto é, do evento manifestativo originário, que deixa ser todo o ente, a cada vez, singularmente, no seu próprio. O pobre no espírito é aquele que, desenrolado da eu-ligação, desapegado, solto, se abre para essa abertura, e encontra o seu próprio na lonjura dessa imensidão. É aquele que se encontra em casa, sereno, na paz, à medida em que se abriga, encontra resguardo, no mistério, isto é, no encobrimento protetor da verdade do ser.

À medida que o homem se torna pobre, neste sentido essencial, ele fica, *eo ipso*, rico⁶⁷. A riqueza não segue, aqui, à pobreza, como um efeito a uma causa. O que se quer dizer é que o ser assim pobre é, em si mesmo e por si mesmo, ser rico. O não carecer de nada a não ser do livre-libertador, da liberdade, quer dizer, por si mesmo, concentrar-se e recolher-se, e, ao mesmo tempo, instar, insistir, na superfluência do ser, que superflui sobre tudo o que aperta na premência. Ser pobre, assim, é *per se* ser rico. A pobreza é a afinação da essência do homem. Ela é a tonância fundamental, a entoação, na qual o homem se sintoniza com a riqueza, isto é, com superfluência do ser⁶⁸. Ela é alegria. No entanto, esta alegria se mescla com o pranto e o lamento, uma vez que, por mais que um homem possa ter-se deixado e deixado tudo, no seu desapego, nunca será de tal modo pobre, que não poderá deixar mais. Esta quieta inquietude, porém, perfaz a sua serenidade⁶⁹.

⁶⁷ „Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden“ (Hölderlin, III, S. 621) [Para nós, tudo se concentra no espiritual, nós nos tornamos pobres, para nos tornarmos ricos] – Apud HEIDEGGER, M. **Zum Ereignis-Denken** (GA Band 73.1). Frankfurt a.M.: 2013, p. 710.

⁶⁸ Id. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10 1994, Berlin: Duncker & Humblot, p. 9; Id. **Zum Ereignis-Denken** (GA Band 73.1). Frankfurt a.M.: 2013, p. 711; Id. **Eläuterungen zu Hölderlins Dichtung** (GA Band 4). Frankfurt a.M.: 1981, p. 132-133; Id. **Explicações sobre a poesia de Hölderlin**. Brasília: Ed. UnB, 2013, p. 48-50.

⁶⁹ Id. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10 1994, Berlin: Duncker & Humblot, p. 10.

Pobreza, portanto, quer dizer: que o homem não fique dependurado nas carências e premências, mas que ele se exproprie de todo o ente, que ele não é, e que ele é, para se deixar apropriar pelo evento do ser, que deixa cada ente, a cada vez, ser no seu próprio. É pertencer ao ser. Significa, portanto, tornar-se propriedade do mistério do ser, ou seja, do mistério da gratuidade, da superfluência do ser. É um generoso auscultar o apelo de ser e um pertencer ao ser. Enquanto ausculta na pertença, pobreza é obediência. Pobreza é libertar-se para a liberdade da verdade do ser, isto é, é pertencer ao evento que deixa-ser propriamente cada ente e cada essência, ou seja, que deixa-ser cada ente e cada essência no seu próprio. A pobreza é um modo de o homem realizar o seu pertencimento à identidade humana, isto é, à mesmidade de sua essência. Isto quer dizer: é cuidar para que essa essência se asserene fiando-se àquela dimensão na qual essa essência vige como tal em sua verdade. Pobreza não é, pois, estar de posse do ser, mas sim estar na posse do ser, ou seja, é tornar-se propriedade do ser. À pobreza não falta nada, pois ela não conhece nenhuma privação segundo a premência que aflige e oprime. Na medida em que ela não carece de nada, ela “tem” tudo. Ela é rica, não por ter muito. Ela é rica, por ter tudo⁷⁰. O pobre essencial, na medida em que é essencialmente pobre, tem o seu ser e é o seu ter. Seu ter, e, do mesmo modo, o seu não ter, segue o seu ser. No entanto, nunca se é pobre o bastante. O ser pobre é sempre um tornar-se pobre. E o tornar-se pobre é uma aprender, sempre de novo, e de maneira nova, a dinâmica de ter e de ser da pobreza essencial.

Pela pobreza, o homem tem resguardada a sua essência na presença. A pre-sença é a propriedade, que custodia a verdade do ser. É a instância, a insistência, na verdade do ser, a qual se dá como cuidado. Tendo resguardada a sua essência na pre-sença, o homem se torna o pastor, isto é, o cuidador, do ser (da sua verdade)⁷¹. O amor ao ser (*philo-sophia*) se cumpre, pois, como a serenidade do pertencer de

⁷⁰ Id. **Zum Ereignis-Denken** (GA Band 73.1). Frankfurt a.M.: 2013, p. 710.

⁷¹ Id. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 51.

si mesmo ao custodiar da pobreza. A co-habitação amorosa (o casamento), porém, entre ser e homem, se dá na linguagem⁷². In-sistir nessa pre-sença é o espiritual da pobreza no espírito. O espiritual é, pois, o ser sintonizado a partir do espírito com o espírito. A pobreza é a entoação que realiza esta afinção e sintonia. Ela é a *philia*, isto é, a *harmonia*, com a *sophía* (a verdade do ser). O espírito é o que suavemente reina, a partir do ser e em favor do ser⁷³. O “espírito” é o Mistério, que evocamos e invocamos com o nome “Deus” (Deus abscondito, Deus vindouro, último Deus)⁷⁴.

5 A POBREZA DO ESPÍRITO NO PENSAMENTO DE FRANCISCO DE ASSIS

Mas, o que é que Francisco de Assis e existência franciscana têm a ver com isso, isto é, com toda esta dinâmica do pensar do ser, que chamamos de fenomenologia? Esta pergunta era a meta e a intenção de nossa reflexão. Não é assim que vige entre fenomenologia enquanto dinâmica da questão e do pensar do ser e Francisco de Assis e existência franciscana uma identidade na diferença? Ao que nos parece, trata-se de um mesmo, cuja mesmidade (identidade), porém, se modula diversamente (diferença). O que está em jogo é a mesma entoação fundamental: *a pobreza essencial*. Mas a modulação é diversa. Por modulação entendemos a passagem de um modo ou tom para outro, segundo e seguindo a harmonia. Trata-se de uma outra modulação do todo, da vida.

O ser-homem se estrutura, a cada vez, como o limiar da passagem da possibilidade de ser da revelação do ente como tal e no todo. Existência se dá, a cada vez, como a entoação (toada) da percussão do toque do ser. Com esta percussão, se dá, a cada vez, a repercussão

⁷² Ibid., p. 24.

⁷³ Id. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10 1994, Berlim: Duncker & Humblot, p. 7.

⁷⁴ Id. **Zum Ereignis-Denken** (GA Band 73.1). Frankfurt a.M.: 2013, p. 712.

sin-tônica da constituição do todo, isto é, do mundo⁷⁵. O ser-homem acontece, pois, como hiato, abertura de passagem e de viragem do ser enquanto ser do possível ente no todo. Sendo algo como um batente e algo como um hiato, o ser-homem vige, pois, como nada. Trata-se do nada que deixa ser a possibilidade do ente no ser e do ser no ente. É a abertura originante, fundante, de uma gênese de mundo (é o que se visa, com palavras como pre-sença, ek-sistência, ser-no-mundo). Ora, *no pensamento de Francisco de Assis, a pobreza é a tônica que estrutura e constitui a revelação do ente como tal e no todo, o mundo*. Com outras palavras, a percussão e repercussão do toque do ser (sentido do ser) que conduz à constituição do mundo, no pensamento de Francisco de Assis, acontece segundo a tônica da pobreza.

O pensamento de Francisco é radical. Coincide com a própria existência. Nele, pensar é pertencer ao ser. Pensamento é, aqui, portanto, a experiência fática de viver e morrer. Ora, vida-e-morte é a experiência mais radical, mais profunda, mais originária de pensamento⁷⁶. É a fonte de todas as demais experiências. E o pensamento de Francisco é, notemos, “*bíos*”, vida, no sentido de um curso de uma história (“história de uma alma”)⁷⁷. E essa vida de Francisco, como também a de seus primeiros companheiros, “floresce por florescer”, como “*fioretti*”, isto é, como *florzinhas* impregnadas de coragem de ser, isto é, de limpidez intrépida e ternura singela⁷⁸. Nas

⁷⁵ HARADA, H. “Sentir e pensar”. In: **Revista Filosófica São Boaventura**, v. 13, n. 1, jan/jun. 2019, pp. 84 e 87.

⁷⁶ LEÃO, E. C. **Filosofia grega**: uma introdução. Teresópolis: Daimon, 2010, p. 11.

⁷⁷ As chamadas “Fontes Franciscanas”, portanto, não de ser lidas sempre como documentos escritos que comunicam a vitalidade de uma “vida” (ou, se se quiser, de uma “forma de vida”). Entre estes documentos, temos os próprios escritos de Francisco, entre os quais se coloca a própria “Regra” (que é chamada, simplesmente, de “Vida”); temos, ainda as “Vidas”, as “Legendas”, e algumas “Crônicas”; temos textos como os “Atos do Bem-aventurado Francisco e dos seus companheiros” e “*I Fioretti* de São Francisco”, como o “*Sacrum Commercium*”, etc. Cf. FASSINI, D. / OLIVEIRA, A (org.). **Fontes Franciscanas**. Santo André: Ed. “O mensageiro de Santo Antônio”, 2020.

⁷⁸ Cf. “*Ohne Warum*”: „*Die Ros ist ohn Warum: sie blühet, weil sie blühet, / Sie acht nicht ihrer Selbst, fragt nicht, ob man sie siehet*“ (“Sem por quê”: A rosa é sem por

versões da Regra, do Testamento, nas Admoestações, nas Cartas, nos Cânticos e Louvores, nas Saudações, nas Súplicas, no Ofício da Paixão, nas Bênçãos, nas Vidas, nas Legendas, nas Crônicas, nos Atos, em I Fioretti e no Sacrum Commercium o mais importante é a tonância do espírito da pobreza e da pobreza do espírito, dando-se como uma espécie de “atmosfera” de uma paisagem, de um mundo. Francisco e seus companheiros habitam a Terra dos homens abrindo toda uma paisagem, entre terra e mundo, que é algo como o reino da “*Domina Paupertas*” (*Madonna Povertà*, Senhora Pobreza). Esta paisagem é algo como um “Grande Ser-tão” com suas “pequenas veredas”. É paisagem do cerrado e da clareira do ser. Enraizada no chão da pobreza, de uma pobreza assumida no corpo-a-corpo da experiência fática da vida, a árvore da existência franciscana floresce e frutifica no éter do espírito, isto é, na dimensão da verdade e da liberdade do ser⁷⁹.

O pensamento de Francisco é vida e vida como mística. Mística não diz, aqui, vivência. Em jogo aqui não está, propriamente, o vivenciar e o vivenciado, mas a própria vida em sua radicalidade fática. Chamamos de mística à experiência radical de viver, à experiência originária da Vida, da liberdade criativa do Ser⁸⁰. Trata-se da força arcaica do mistério da Vida, que irrompe como o apelo do silêncio, que interpela e provoca o homem para o cuidado de tudo e o cuidado com a maturação do seu próprio ser, da sua própria essência, do humano em si. A mística é impregnada de um vigor ontológico. Mística é a vigência do nada no fundo-abismo da existência. Mística é a própria vida fática em sua

quê: floresce, por florescer, / não olha p'ra seu buquê: não pergunta, se alguém a vê). Silesius, A. *Il peregrino cherubico*. Milano: Pauline, 1989, p. 156. Cf. também HARADA, H. **Coisas, velhas e novas**: à margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: Edusf/IFAN, 2006, p. 170-180; Id. **Em comentando I Fioretti**: reflexões franciscanas intempestivas. Bragança Paulista / Curitiba: EDUSF / Faculdade São Boaventura, 2003, p. 59-74.

⁷⁹ “*Nós somos plantas, / - queiramos ou não / de boa mente o / admitir -; / devemos da terra / nos erguer pelas raízes, / para poder florir nos céus / e trazer frutos*” (Johann Peter Hebel) – Apud: HARADA, H. *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana*. Bragança Paulista: Edusf/IFAN, 2006, p. 178.

⁸⁰ LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 248-252.

radicalidade ontológica. Mística é a vida como caminho de um tornar-se o que se é, viajando por entre as vias do ser e do não ser, entre o ímpeto alado de ser, o pavor da angústia do nada e as implicações, complicações e explicações com as aparências⁸¹. Na mística, o desapego é fundamental. É preciso deixar de querer ser “algo”, para vir a ser o nada que já se é, e para, no nada de si, deixar ser o ser e o não ser de tudo. A pobreza desse desprendimento se faz, então, a quieta inquietude da serenidade⁸². Aprender a pobreza é aprender, então, a via da simplicidade. No Simples, no sempre o Mesmo, o pobre não encontra a uniformidade vazia, mas sim a unicidade, a abissalidade, a inesgotabilidade da criatividade da vida. Longe de entoar a existência no tédio e na náusea, o pobre deixa-a entoar-se na “*gaia Scienza*”, no saber jovial da serenidade. Ora, “a jovialidade sábia é uma abertura para o eterno”⁸³. Na mística da pobreza, a renúncia não é outra coisa do que o re-anúncio da gênese do mundo. O sair de si e abrir-se para a amplidão, profundidade e originariedade do ser, torna-se um modo livre de receber o próprio, a propriedade de ser. Na mística da pobreza, o mundo, a alma, Deus, tudo deixa ressoar a “fala da renúncia que conduz à identidade. A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável da simplicidade”⁸⁴. Mística é a liberdade criativa do ser rompendo e irrompendo gratuitamente nos empenhos de libertação do homem.

No pensamento existencial-existencial (ôntico-ontológico), místico, de Francisco, a pobreza *é a tonância fundamental em que se dá a percussão e repercussão do toque do ser, é o modo como se dá o sentido do ser na vida e na morte. Sentido do ser, aqui, não é nenhum conteúdo. Não é uma significação. Sentido do ser diz algo como a tonância e o*

⁸¹ HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: 1987, p. 139.

⁸² Id. “Die Armut”. In: **Heidegger Studien**, vol. 10 1994, Berlim: Duncker & Humblot, p. 10.

⁸³ Id. “O caminho do campo” (1949). In: **Revista de Cultura Vozes**, ano 71, n. 4, 1977, p. 47.

⁸⁴ Id. “O caminho do campo” (1949). In: **Revista de Cultura Vozes**, ano 71, n. 4, 1977, p. 48.

modo da constituição da paisagem-mundo da existência. *É algo como um toque de inspiração, que dá alento, fôlego, ao viver (espírito).* Nas “Fontes Franciscanas” não encontramos meramente registros de fatos, cuja fatualidade é desprovida de existencialidade. Ler as “Fontes Franciscanas” é um modo de nos encontrar, na faticidade da existência, com a faticidade da existência mesma, no modo, sim, na modulação da “existência franciscana”, que, a todo o momento, em mil e mil variações, expõe-nos a melodia da vida desde a tônica e a tonância da pobreza no espírito. Ao lê-las, não somos postos em face de meros fatos objetivos. Ao lê-las somos postos em face do evento manifestativo originário, isto é, do mistério do ser, vigorando na existência, dando e se retraindo, na condução do sentido, que se avia como via da pobreza. Ali encontramos, por toda a parte, a todo o momento, uma “vida”, uma “forma de vida”, que toma corpo como o espírito da pobreza ou a pobreza de espírito. “Existência franciscana” diz, pois, esta “forma de vida”. Forma quer dizer, aqui, possibilidade possibilitadora de ser, dinâmica estruturante, que dá vigor e vigência de ser. *É dinâmica da gênese de estruturação do mundo*⁸⁵.

Em vez de “existência franciscana”, nós poderíamos falar de “espírito” franciscano. Nas “Fontes Franciscanas” o decisivo é o Sopro que deu fôlego à vida de Francisco e seus companheiros, às suas palavras e feitos. Primordial é o Fogo que os iluminou e acalentou. A espiritualidade do espírito (a existencialidade da existência), aqui, aparece como o que permeia, perpassa e impregna todo o ser e, a partir do ser, o agir dos homens, bem como seus usos e costumes. Em jogo está, pois, algo como um “carisma”⁸⁶. A existência franciscana é evento da “*cháris*”, isto é, da gratuidade originária e graciosidade fontal do ser, da criatividade da vida. Todo o empenho de doação de busca dos que se acham assim agraciados é de receber esta “*cháris*”, e de, nessa recepção, responder e corresponder ao seu apelo. Com efeito,

⁸⁵ HARADA, H. **De estudo, anotações obsoletas**: a busca da identidade humana e franciscana. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / EDUSF / Instituto de Filosofia São Boaventura, 2009, p. 164-185.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 185-186.

“benevolência é o que sempre faz apelo à benevolência”⁸⁷. Ora, os que assim se engajam, fundam mundo. Francisco de Assis, neste sentido, não é simplesmente o fundador de uma ordem religiosa do século XIII. Ele é um fundador de um modo de ser-homem cujo vigor é sempre porvindouro: o homem pobre, cuja pobreza, porém, vige como o relacionamento com a riqueza essencial, como ternura e vigor da liberdade criativa da vida.

Francisco de Assis, na verdade, dá corpo à possibilidade de uma nova e outra “ciência do ser”, a “gaia (jovial) ciência” do homem pobre⁸⁸. Ele é fundador de uma nova pre-sença e ek-sistência para o homem e o humano. A experiência do espírito não é mera vivência. Na vivência, o viver se transforma em vivido, isto é, passa a ser experimentado desde a centralidade e subjetividade do eu e da consciência (subjetividade). A experiência do espírito é evidenciação estrutural da essência do ser-homem. Essa é experiência é, pois, conhecimento, no sentido de co-nascimento: co-nascer com a possibilidade de ser, a partir da qual acontece a gênese do mundo. Nessa ciência, o ontológico coincide com o ôntico. Nela, a *fenomenologia é, fundamentalmente, feno-praxia*: o pensar que, em agindo, produz e consoma o fenômeno, isto é, faz aparecer toda uma gênese de mundo⁸⁹. *É pro-dução (condução ao aberto) de mundo. É, ao mesmo tempo*, um radical autorrefletir e um radical autotornar-se do homem. Assim, ao ler as “Fontes Franciscanas”, a todo o momento e por toda a parte, nos encontramos na e com a experiência fática da vida em seu movimento de autoevidenciação, autorreflexão e autoconstituição. Em toda a parte e a todo o momento nos deparamos e confrontamos com uma *sui generis* ciência, que é a sabença fenomenológica dos “*idiotas*”, isto é, dos singulares homens que nada sabem, e, assim, nesse nada saber, custodiam o pensar, isto é, a relação da verdade do ser com o homem, vigendo como o nada do mistério.

⁸⁷ HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 180.

⁸⁸ HARADA, H. **De estudo, anotações obsoletas**: a busca da identidade humana e franciscana. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / EDUSF / Instituto de Filosofia São Boaventura, 2009, p. 186-192.

⁸⁹ ROMBACH, H. **Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins**. Freiburg / München, 1980, p. 16-22.

Nessa existência e em sua sabença (*scientia, sapientia*), de experiência feita, reside um singular niilismo⁹⁰. Em jogo está a niilidade da “*minoritas*”, da minoridade, do ser-menor⁹¹. Nessa niilidade, não há lugar para o niilismo pessimista, para a negação do ser, da vida. Não se trata de escolher o nada negativo, aniquilador, como valor supremo. Nessa niilidade nem o ser nem o nada são valor. Mas o ser, como o nada, é resguardado em sua dignidade. Nessa niilidade, a existência se entoa como um canto de gratidão pelo ser. Gratidão pela finitude agraciada que é a existência. Cantar é, aqui, existir no nada, vibrar no espírito, que é Deus. No pensamento poético, cantante, de Francisco, pensar é agradecer o ser, e louvar o mistério da gratuidade e a gratuidade do mistério, que se deixa evocar como um Tu, a quem ele chama de Altíssimo.

Entretanto, Francisco não é apenas um pensador-poeta. É um pensador-poeta cujo pensamento e poesia se entoam, com a mística da existência, na modulação do crer, da fé. Fé não quer dizer, aqui, mera crença. A crença é uma vidência de possibilidades passadas. A fé é uma pre-vidência de possibilidades futuras⁹². A crença é uma pulsão de repetir. A fé é *uma espera do inesperado*. A crença é uma adesão ao visível. A fé é uma insistência no invisível. A crença se consolida como convicção. A fé se firma como confiança e fidelidade, pois é questão de esperança e de amor. Nada proíbe que haja fé na crença, nem que haja crença na fé. Mas são dois fenômenos diferentes. Fé é a positividade cordial que leva o homem a expor-se em sua existência face ao mistério.

Mesmo o conhecimento, que produz a ciência, e o pensamento, que funda a filosofia, trazem consigo algo de fé. Na ciência, a fé se dá como o apoiar-se no verdadeiro do ente. No pensamento do ser que se apresenta como filosofia, porém, a fé se dá como o apoiar-se na

⁹⁰ HARADA, H. “A ideia do franciscanismo”. In: **Scintilla - Revista de Filosofia e Mística Medieval**, vol. 11, n. 2, jul./dez. 2014, p. 129-147.

⁹¹ Id. **Coisas, velhas e novas**: à margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: Edusf/IFAN, 2006, p. 79-96.

⁹² LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar III**. Teresópolis: Daimon, 2017, p. 69-70.

verdade do ser⁹³. Para o pensar, crer é encontrar demora, morada, na verdade do ser. A piedade do pensamento é o questionar. Questionar, porém, é sondar o abismo desvelante das possibilidades de ser. O pensar é um relacionamento com o abismo, com o nada do mistério do ser. *É um expor-se a e um abandonar-se, entregar-se ao mistério e, nisso, encontrar a serenidade.* Mas, talvez, ao dizermos assim, nossa ponderação permanece insuficiente. Ficamos, ainda, na fé do pensar. Esta já é, porém, derivada. *É que, em sua principalidade, a fé não é fenômeno nem da convicção da crença, nem do ter-por-verdadeiro do conhecimento, nem da insistência na verdade do ser, própria do pensar.* Em sua principalidade, a fé não é fenômeno de crer, é fenômeno de ser. A fé primordial é o sentido do ser mesmo⁹⁴. Trata-se de um sentido indeterminado, cada vez novo, que gera e guarda o ser (a realidade) em toda a diversidade das realizações do real, e, não só, pois gera e guarda as diferenças do e no pensar. A fé primordial é, pois, o abrir-se do todo. Ela é uni-versal (*katà tòn hólon*). Esta abertura funda a comunhão livre de todos os seres. O mistério é o “em casa” de todos os seres. *É a confiabilidade do ser.* A fé primordial coincide, assim, com a própria unidade mística do real. *É o próprio abrir-se do abismo do ser.* O crer do pensar, o crer do conhecer, o crer da convicção da crença, tudo isso já chega tarde para esta fé primordial. Ela não é questão de acreditar, nem de conhecer e saber, nem de pensar. Ela é uma questão de ser.

A fé primordial, em Francisco, acontece como fé crística. Crística, é a fé de Cristo (*pístis Christou* – genitivo subjetivo). *É uma originária abertura* da verdade do ser, que se abre com Jesus Cristo, o Deus crucificado. Essa fé vige como *a priori* ôntico-ontológico, fático. *É um positum.* Toda a atitude de crer e de confiar do crente ou fiel cristão já chega tarde para esta positividade e aprioridade da fé de Cristo,

⁹³ HEIDEGGER, M. **Beiträge zur Philosophie** (Vom Ereignis) (GA Band 65). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994, p. 368-370. HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 359-361.

⁹⁴ LEÃO, E. C. “Apresentação”. In: QUINTÃO, D. **Seguindo o todo por toda terra: uma fenomenologia do arcaico nos gregos**. Rio de Janeiro: Daimon, 2007, p. 17.

com a revelação que ela abre e inaugura, em cuja luz e lume brilham todas as realizações e todo o real⁹⁵. Trata-se da revelação do mistério do Deus abscondito em Jesus Cristo Crucificado, a revelação do *lógos* da cruz, que é loucura, quando se está por fora dessa abertura, mas é a *sophía en mysterio* quando se está por dentro desta abertura, segundo a expressão do Apóstolo Paulo (1 Cor 2,7). Este *lógos* vige como a linguagem do mistério de Deus, que é Deus. Esta linguagem diz o sim de Deus ao homem. Trata-se, portanto, da revelação do sim de Deus, na linguagem cheia de jovialidade, que é Jesus Cristo, o Deus encarnado e crucificado⁹⁶. A fé crística é a fé do próprio Cristo Crucificado e o dom do seu sim aos homens. A fé crística é *dom, cháris*, do *Pneuma* (Sopro, Espírito) de Cristo. A aprioridade e a positividade da fé crística consiste no sim jovial e fiel do Cristo Crucificado, que amou os homens por primeiro, na revelação que ela abre e inaugura e na faticidade e destino da existência que ela funda, da qual o crente cristão comunga e participa, pelo seguimento-discipulado, que tem o modo próprio de ser de con-formação e con-formidade (que nada tem de conformismo, mas, antes, de extrema exigência e de suprema disponibilidade da própria liberdade)⁹⁷. A fé é, para o crente cristão, um re-nascimento nesta faticidade da existência crística. Essa fé é experiência fática, corpo a corpo, imediata, anterior a toda reflexão. *É, no entanto, auto-evidenciação da existência, autoabertura e autoiluminação da existência*, neste re-nascimento⁹⁸.

O cerne da fé crística, no entanto, consiste no Encontro. A fé crística só se realiza como tal, em seu sentido, como amor-gratuidade (*cháris, agápe*), que irrompe no encontro com Cristo. A identidade

⁹⁵ HARADA, H. **Em comentando I Fioretti**: reflexões franciscanas intempestivas. Bragança Paulista / Curitiba: EDUSF / Faculdade São Boaventura, 2003, p. 149-157.

⁹⁶ LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar I**: o pensamento na modernidade e na religião. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 207.

⁹⁷ HARADA, H. **Em comentando I Fioretti**: reflexões franciscanas intempestivas. Bragança Paulista / Curitiba: EDUSF / Faculdade São Boaventura, 2003, p. 75-86.

⁹⁸ Cf. “Fenomenologia e teologia” (1927) – HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 63-64.

do cristão não consiste em nenhuma outra coisa do que na caridade universal (Mandamento Novo)⁹⁹. Em Francisco, esta caridade recebe o matiz todo próprio de fraternidade universal, ecumênica e cósmica. A fé crística de Francisco, com o modo como ele vive o amor-gratuidade no e a partir do encontro com Jesus Cristo, o Deus crucificado, *é marcada, porém, com o enamoramento pela “Domina Paupertas”*, isto é, pelo mistério da pobreza e humildade de Deus, em Jesus Cristo, o Deus-criança, o Deus-Crucificado, o Deus-pão (Corpo do Senhor), enfim, o Deus-menor. Aqui, o ser do “ser aí”, da pre-sença, se entoa todo como finitude agraciada e agradecida. Todo o empenho de Francisco é, assim, o de nada ser, para ser todo receptivo-agradecido, na dinâmica da finitude agraciada. Pobreza é, neste sentido, deixar-ser o ser e o não ser de tudo, desde o nada de si, na pura receptividade para e gratidão para a riqueza essencial, o tesouro, do sentido do ser, chamado *evangelho*¹⁰⁰. A pobreza constitui, funda, inaugura, novo mundo, novo céu e nova terra, novo homem e novo humano. Ela é uma inteiramente outra, inteiramente nova, experiência e compreensão do ser. A existência franciscana é, assim, o lugar de um outro lance da faticidade da existência, que funda um novo mundo, num novo céu e nova terra. O pensar de Francisco é, neste sentido, um outro pensar. Sua existência é um convite a uma *metánoia*, isto é, a uma revolução no pensamento, que disponha o homem para este outro pensar¹⁰¹. Francisco foi um homem de seu tempo, sim. Mas, sobretudo, foi um homem intempestivo. Ele permanece sendo um homem vindouro. E também o Deus de Francisco, permanece sendo, para nós os homens da era da morte de Deus, o Deus vindouro. Deste Deus, Francisco foi

⁹⁹ HARADA, H. **Coisas, velhas e novas**: à margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: Edusf/IFAN, 2006, p. 136-140. LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar III**. Teresópolis: Daimon, 2017, p. 13-14; 83-88.

¹⁰⁰ HARADA, H. **Em comentando I Fioretti**: reflexões franciscanas intempestivas. Bragança Paulista / Curitiba: EDUSF / Faculdade São Boaventura, 2003, p. 82-91; HARADA, H. “A ideia do franciscanismo”. In: **Scintilla - Revista de Filosofia e Mística Medieval**, vol. 11, n. 2, jul./dez. 2014, p. 116-129.

¹⁰¹ LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar I**: o pensamento na modernidade e na religião. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 210-218.

o precursor, o arauto, mas também foi o cantador, na experiência da perfeita alegria da cruz. Para ele, cantar era, porém, existir. Era um “um sopro pelo nada. Um vibrar em deus. Um vento”¹⁰².

¹⁰² RILKE, R. M. **Sonetos a Orfeu**: Elegias de Duíno. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 25.

REFERÊNCIAS

- FASSINI, Dorvalino; OLIVEIRA, Aloísio. **Fontes Franciscanas**. Santo André: O Mensageiro de Santo Antônio, 2020.
- HARADA, Hermógenes. **Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana**. Bragança Paulista: EDUSF, 2006.
- HARADA, Hermógenes. Da pobreza. **Revista de Cultura Vozes**, São Paulo, p. 31-42, 1977.
- HARADA, Hermógenes. **De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana**. Petrópolis; Bragança Paulista; Curitiba: Vozes; EDUSF; IFAN; Faculdade de Filosofia São Boaventura, 2009.
- HARADA, Hermógenes. **Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas**. Bragança Paulista; Curitiba: EDUSF; Faculdade São Boaventura, 2003.
- HARADA, Hermógenes. Heinrich Rombach, memória e gratidão. **Scintilla**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 67-96, jul./dez. 2004.
- HARADA, Hermógenes. **Iniciação à Filosofia**. Teresópolis: Daimon, 2009.
- HARADA, Hermógenes. Sentir e pensar. **São Boaventura**, Curitiba, v. 13, n. 1, p. 79-98, jan./jun. 2019.
- HEIDEGGER, Martin. **A essência do fundamento**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. Die Armut. **Heidegger Studien**, Berlin: Duncker & Humblot, v. 10, p. 5-11, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; EDUSF, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (GA 4)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. **Grundbegriffe (GA 51)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

- HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. O caminho do campo (1949). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 71, n. 4, p. 46-48, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. **O que é isto – a filosofia?** Identidade e diferença. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica:** mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; EDUSF, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. **Zum Ereignis-Denken** (GA Band 73.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- JASPERS, Karl. Origen y meta de la historia. **Revista de Occidente**, Madrid, p. 20-21, 1968.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar: o pensamento na modernidade e na religião**. Teresópolis: Daimon, 2008. v. 1.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Teresópolis: Daimon, 2017. v. 3.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. Apresentação. In: QUINTÃO, D. **Seguindo o todo por toda terra: uma fenomenologia do arcaico nos gregos**. Teresópolis: Daimon, 2007. p. 13-18.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Filosofia contemporânea**. Teresópolis: Daimon, 2013.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Filosofia grega: uma introdução**. Teresópolis: Daimon, 2010.
- RILKE, Rainer Maria. **Sonetos a Orfeu: Elegias de Duíno**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- ROMBACH, Heinrich. **Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit**. Freiburg: Herder, 1977.
- ROMBACH, Heinrich. **Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins**. Freiburg; München: Alber, 1980.
- ROMBACH, Heinrich. **Substanz, System, Struktur**. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Band I. Freiburg; München: Karl Alber, 1981.
- SILESIUS, Angelus. **Il peregrino cherubico**. Milano: Paoline, 1989.