

Fenomenologia hoje VI
Intencionalidade e cuidado

Irene Borges Duarte

Bernhard Sylla

Marco Casanova

1ª edição

Rio de Janeiro, 2017



VV

Cuidado e Pobreza em Heidegger

Irene Borges-Duarte¹

iborgesduarte@gmail.com

Resumo

Na história que, sendo a da civilização ocidental, arrasta consigo a do planeta que nos acolhe, constituem-se, em diferentes configurações epocais, as modalidades da vida quotidiana em que, tediosa mas perigosamente, o projecto técnico do mundo se auto-afirma, imparável e devastador. A pobreza sócio-económica é só a cara fáctica duma penúria espiritual mais profunda, que deriva da perda de sentido e riqueza do vínculo primordial homem-ser, que Hölderlin exprimiu poeticamente e Heidegger traduziu como *Geviert*, a “quadrindade”. A recuperação desse vínculo não significa um retrocesso, mas implica sentir (pensando) a saudade das origens (*andenkendes Denken*) para saltar à fundação poiética de um “outro início”. A experiência dessa saudade constitui uma pobreza muito diferente. Mas este caminho só pode ser feito a partir do mundo fáctico em que vivemos: que é o da técnica, o do “projecto cibernético” do mundo. O que significa: servir-se dele, com sereno distanciamento, orientando-o para a descoberta de outra coisa. Neste caminho, que parte da facticidade para o seu correlato ontológico, tematiza-se a questão heideggeriana da pobreza, tal como aparece exposta entre 1938 e 1945, enquanto *tonalidade de fundo* da transição, para destacar nela a estrutura formal do cuidado e o *novum* que representa em relação à sua noção mais comum.

Palavras-chave: Cuidado – Pobreza – Tonalidade - Tempo

1. Universidade de Évora (Portugal), Departamento de Filosofia. Presidente da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica.

Abstract

In the history which, being that of the Western World, brings the whole planet in its train, different modes of daily life gain the shape of an epoch in which, tediously and yet dangerously, the overall technical project defining the world imposes itself, unstoppable, devastating. Socio-economic poverty is no more than the factual side through which a deeper spiritual poverty announces itself, a poverty springing from the loss of sense and the richness of the primordial bond between man and being. Hölderlin gave poetical expression to this idea and Heidegger developed it philosophically as *Geviert*, 'the fourfold'. The recovery of that bond does not mean a turning back, but rather implies a thoughtful missing of the origins (*andenkendes Denken*) which should enable us to poetically recover the grounding of 'another beginning'. The experience of this missing is a very different kind of poverty. And yet this route can but be made from the factual world in which we live: the world of technique and the 'cybernetic world project'. This, in its turn, implies making use of it, with a released detachment, leading it to the discovery of something else. It is in this pathway, defined between 1938 and 1945, and which shall take one from facticity to its ontological correlate, that the truly Heideggerian question of poverty is thematised. Following it should enable one to detect in it the formal structure of care, as well as the novum it represents regarding the most common notion.

Keywords: Care – Poverty – Stimmung - Time

Um dos problemas mais prementes que o nosso mundo enfrenta é o da invenção de formas de superar a situação de pobreza que afecta uma imensa parte da população mundial. Um prémio Nobel foi dado, em 2006, ao economista bengali Mohammad Yunus, que conseguiu impor no seu país (Bangla Desh) um esquema de financiamento de pequenos projectos de desenvolvimento, baseado na ideia de "micro-créditos", que os grandes bancos não

contemplam como possíveis. São créditos de pequenas quantias, pedidos por quem não pode dar garantias de devolução, em sociedades do chamado 3º mundo, para permitir a compra duma vaca ou a construção duma casa, mas também susceptíveis de ser aplicados à actividade de pequenos negócios, explorações agrícolas ou artesanais. Integram-se numa economia de sobrevivência, num cuidado próximo do *oikos*, que fugindo aos amplos arcos macro-económicos, recordam a vinculação do homem à terra e ao ser-uns-com-os-outros no mundo, que nos ocupa e preocupa. De alguma maneira, este Nobel premiou um passo adiante na configuração de um mundo mais solidário, que se desvincula do processo canónico da Modernidade e significa, nesse sentido, um “passo atrás” recuperador de um vínculo mais originário do ser ao seu «aí» no mundo e cultura humanas, sem que essa recuperação signifique retrocesso, mas sim fundação do futuro, advir de *possibilidades que só a época actual habilita*.

Na linguagem de Martin Heidegger esse vínculo originário traduzia-se, na época de *Ser e Tempo*², na correlação *do ente em geral*, no seu ser, *ao aí-ser* (ou *Da-sein*), segundo diferentes modalidades de articulação da compreensão já de antemão densa de afecto, isto é, na produção de sentido. O ser e o (seu) aí no mundo humano abrem-se co-originariamente como correlatos numa relação ou vínculo dinâmico, pelo qual ambos se mostram fenomenologicamente na sua verdade, acedendo à palavra ou à obra. A forma dessa relação é a que Heidegger denominou CUIDADO (*Sorge*). No cuidado, as coisas e os humanos revelam-se em presença, mas também em projecto e como retaguarda vital de cada um. O cuidado transe o caminhar da nossa existência quer formalmente,

2. Todas as citações remetem, sempre que possível, para a edição de referência: Heidegger, 1975 ss: *Gesamtausgabe*, que será mencionada, como é usual, pelas siglas GA, seguidas do volume e paginação. No caso de *Sein und Zeit* [SuZ]: GA 2, 1977. Este volume inclui à margem a paginação da 7ª edição Niemeyer (1953), pela que faremos as citações pertinentes. Todas as traduções, a menos que se indique paginação de versão portuguesa, são da responsabilidade da autora do presente estudo.

como exercer-se temporal, quer onticamente, na produção de configurações comportamentais e simbólicas específicas. Em sentido próprio, na máxima autenticidade, ou em sentido impróprio, ou até mesmo caindo em descuido, o vínculo homem-ser é o do cuidado.

Em anos posteriores, sem abandonar esta ideia do cuidado enquanto estrutura fundamental do ser-no-mundo, Heidegger encontra outras maneiras de falar do mesmo, nos seus diferentes matizes, incorporando novas referências. A História do Ser, herdeira da fenomenologia *aletheiológica*, acentuará o carácter errante do sentido ou da verdade, em que ressoa a apercepção grega do não-estar-encoberto ou *a-letheia*. A especial atenção prestada ao *a*-privativo, que regista a recusa originária do ser a deixar-se aparecer, marca também uma inflexão na orientação da análise heideggeriana, doravante centrada na mostraçõ do guardar e salvaguardar do secreto, mas também do alerta que, meramente apercebido, denuncia o perigo do esquecimento absoluto (do que se oculta) e proclama a necessidade do «passo atrás».

É nesta modulação da questão do cuidado que surge a meditação heideggeriana sobre a pobreza. Ela surge num contexto onticamente marcado pela facticidade da guerra e do seu fim iminente (1943/45). Mas a preocupação que expressa introduz uma importante caracterização do cuidado: o seu carácter de protecção (*Schonung, Hut*) do que, na terra e mundo devastados, «a pobreza» permite divisar de modo *excepcional* – a penúria (*Not*) como necessidade de viragem (*Not-wendigkeit*) e ruptura (des-constitutiva) relativamente à maquinação, que constitui o paradigma do que, poucos anos mais tarde (1949), surgirá sob a designação de *Ge-stell*. A acuidade do aperceber-se (*Gewahrnis*) desta necessidade ontológica – que vai muito além da miséria meramente ôntica – constitui uma distinção e, se quisermos fazer jus ao que significa em alemão *Auszeichnung*³, também um prémio, pois a experiência desta pobreza permite ir ao encontro do que, em *Sein und*

3. Heidegger, GA 73.2, 1205: “Die Auszeichnung zur Armut in der Gewahrnis (Schonung)”.

Zeit, constitui o carácter ontológico *exemplar* do homem enquanto *Dasein*.

O presente ensaio procura justificar esta leitura partindo da noção heideggeriana de pobreza, em correlação com o mundo da tecnologia avançada, para nelas encontrar o seu fundamento existenciário: o Cuidado. Procederemos em 5 momentos: 1. A questão da pobreza; 2. A temporalidade; 3. Pobreza, em sentido comum; 4. Pobreza como «tónica fundamental»; 5. O perigo e o Cuidado.

I - A questão da pobreza

A meditação que Heidegger dedica especificamente à «pobreza» está repartida por vários textos, de diferente envergadura e datação. O mais importante e conhecido, e também o mais extenso, é um escrito de singular significado na história do seu autor, apresentado em 1945 e publicado postumamente, pela primeira vez, em 1994⁴. Nele se desenvolve um esboço, com o mesmo título, procedente de 1943 e inicialmente difundido como *Jahresgabe* 1992, da Heidegger-Gesellschaft⁵. Em torno a estes e, decerto, do período que se inicia em 1938, na atmosfera dos *Beiträge*⁶, e se estende até 1949⁷, encontramos várias anotações e reflexões importantes, que contribuem para ponderar a importância do tema para o seu autor⁸. Centrar-nos-emos

4. Heidegger, M.: "Die Armut", *Heidegger-Studies* 10 (1994), 5-10. Ed. de F.-W. von Herrmann. Deste texto há uma versão portuguesa, realizada no contexto do projecto «Heidegger em Português», para que se remeterá sempre que o texto original for citado: "A Pobreza", *Phainomenon* (Lisboa) n.º 24, 227-234, trad. de Ana Falcato.

5. Heidegger, M.: "Die Armut", in: *Jahresgabe* 1992 da Heidegger-Gesellschaft, ed. F.W. von Herrmann. Alexandre Schild situa a sua redacção em 1943 (*vide* Schild, 2013, 971).

6. Heidegger, M., GA 65, 1989: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Ed. de F.-W. von Herrmann

7. Heidegger, M.: GA 79, 1994: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Ed. de Petra Jaeger.

8. Ambos os textos de 1943 e 1945, bem como as anotações e

no texto de 1945, dando oportunamente entrada às restantes referências.

Uma modulação complementar da temática poderia ser a que Heidegger tinha introduzido inicialmente, no quadro das Lições de 1929, ao mencionar a «pobreza de mundo» do animal, em contraste com a «carência de mundo» da pedra e a capacidade humana de fazer ou formar mundo⁹. No entanto, o próprio Heidegger aclara, nos *Beiträge*, que esse contraste está mal colocado, pois o que então chamara *Weltarmut* deveria ser entendido como *Weltlosigkeit*, não lhe parecendo já atribuível à pedra esta última caracterização, uma vez que o inanimado carece de qualquer dinâmica compreensiva, sem a qual não há mundo. Considera, por isso, desadequado o seu anterior uso do conceito de pobreza, nesse contexto¹⁰. A referência é, contudo, importante, na medida em que revela uma variação vocabular a que está ligado o diferente investimento conceptual do termo *Armut*, já presente, portanto, *in statu nascendi* nos *Beiträge*.

Partamos, pois, do texto de 1945. É uma alocução datada (27 de Junho de 1945), pensada para a circunstância específica do encerramento desse singular semestre de verão de 1945, que não teve lugar na Universidade de Freiburg, mas no Castelo de Wildenstein, no alto Danúbio, quando a derrota militar, a capitulação (7/8 de Maio) e a partição da Alemanha estava a ter lugar. Mais que o anúncio de tempos de escassez ou o medo da invasão e de represálias, que já estavam a ser vividos, o momento é de

reflexões a eles ligados, estão hoje incluídos em Heidegger, M.: *Zum Ereignis-Denken*, GA 73. 1 e 2, 2013; ed. de P. Trawny. A estas fontes há que acrescentar, para já, algumas referências preciosas em outros dois volumes editados por Trawny: GA 67, 2015, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)* e GA 69, 1998, *Zur Geschichte des Seyns*; bem como um outro, editado por P.-L. Coriando: *Über den Anfang*, GA 70, 2005.

9. Heidegger, M., GA 29/30, 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Ed. F.-W. von Herrmann.

10. Vide GA 65, § 154, 277: “Die Erdunkelung und die Weltlosigkeit. (Früher als Weltarmut! Missdeutbar. Der Stein nicht einmal weltlos, weil sogar ohne Erdunkelung.)”

apelo a um novo recomeço, a uma alvorada. A “pobreza”, de que aí é questão, é, portanto, a que, longe da ambição de chegar a conceito, se traduz como *experiência e fenomenologia de um caminho de recondução ao centro e meio de todo o esforço e de todo o projecto*. A saga, ainda indizível, encontra o seu ponto de partida e de apoio, como durante todo esse semestre tinha acontecido e antes também, recorrentemente, desde 1934/35, no repensar da palavra de Hölderlin, regorgitada até à sua transfiguração. Lacoue-Labarthe, no seu acutilante comentário, de sobra conhecido, designa este texto, por isso mesmo, de «a homilia de Heidegger», chamando a atenção para que a sua estrutura e intenção são mais «litúrgicas» que pedagógicas ou retóricas (*vide* Lacoue-Labarthe, 2004, 10).

Creio, contudo, fiel ao meu princípio de compreensão do percurso fenomenológico heideggeriano, que o que nele se deixa ler é menos a reflexão sobre a reflexão do poeta, no seu contexto histórico e filosófico, que o autor francês considera especialmente importante realçar, que o procurar fazer em comum – isto é, no encontro de uns com os outros – a *experiência espiritual da pobreza, no seu sentido originário*, quer dizer, à maneira do que, em *Ser e Tempo*, poderia designar-se por um «existenciário» e que, também no Heidegger tardio, poderia compreender-se como uma forma de relação. A «pobreza» de que aqui é questão é uma forma de compreender e sentir articuladamente o chegar à linguagem (no quotidiano e na história, em múltiplas formas) do vínculo ontológico, pelo qual o que determina o ser à maneira do humano se institui em local instantâneo (*Augenblicksstätte*) do apropriar-se recíproco ou mútuo serviço que liga dinamicamente homem e ser. A tradução desta ideia, pouco conforme com uma leitura de tipo sociológico ou economicista, mas não impeditiva de uma aplicação meta-ontológica desse tipo, implica, como é característico da metodologia heideggeriana, uma certa *prática anfibológica*, consistente em deslocar o contexto de análise daquele que é o mais óbvio e usual, para recolocar o tema e suas implicações num horizonte inesperado. Vamos seguir este trajecto com brevidade.

O lema de que parte é uma parca citação hölderliniana. Trata-se de um fragmento do esboço de meditação sobre as etapas da História do mundo, redigido em Bad Homburg, entre 1798 e 1800, quando o poeta, em casa do amigo Sinclair, estava ainda profundamente impregnado das ideias revolucionárias, que compreendia como um «comunismo do espírito», num sentido quase religioso. Ao contrário de Lacoue-Labarthe, que insiste em situar o fragmento de Hölderlin no seu tempo e lugar peculiares, que lhe deveriam marcar o sentido, senão desvirtuado, Heidegger, embora sem deixar de dar as indicações pertinentes, trata-o *als die Sache selbst*, à margem da circunstância concreta em que o autor o concebeu¹¹. É dessa desnudez, que isola o *dito no seu puro dizer* e que transcende o presente fáctico, que se desenvolve a interpretação.

Concentra-se-nos tudo no espiritual. Ficamos pobres, para chegar a ser ricos.

*Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden um Reich zu werden.*¹²

«Nós» – diz – é o poeta no seu exercício de ser-poeta [*dichtend*], «pressentindo» [*ahndend*: arcaísmo poético que enlaça o ancestral com o porvir], no seu tempo próprio,

11. É essa abordagem que Lacoue-Labarthe desenvolve, em aberta crítica à reflexão heideggeriana, que não tem em conta as circunstâncias concretas da meditação hölderliniana, da mesma maneira que parece escamotear o peso da derrota alemã, no momento da elaboração do texto, a que, contudo, esta serve de ocasião. Quando muito, poder-se-ia por a questão, com Robson Ramos dos Reis, de “se a escuta das palavras de Hölderlin [...] é a *Vorhabe* adequada para uma meditação sobre a pobreza em meio à devastação tecnológica de uma guerra mundial” (Reis, 2013, 220). Peter Trawny, em contrapartida, ressalta que, para Heidegger e, decerto, para os que viveram o mesmo destino, o momento do que foi chamado a «hora zero», com o descalabro da «vontade de riqueza» constituía, justamente, a ocasião propícia para uma reviravolta no modo de pensar. (Trawny, 1999, 426) Voltaremos a este ponto.

12. *Apud* GA 73.1, 871.

o tempo do projecto do seu estar a ser-com-os-outros no mundo. Projecto, isto é, compreensão antecipativa do que advém, do que, embora ainda encoberto, chegará a ser. Neste texto, o poeta "*ahndend auf das sinnt, was sich im Verborgenen der abendländliche Geschichte ereignet*". O poeta – de quem, nos *Beiträge*, Heidegger dizia que era "o mais vindouro de todos os vindouros" – reúne na sua palavra a articulação pregnante que, na dinâmica do cuidado, põe a descoberto e a coberto (abre para dar abrigo) o encoberto acontecimento originário: o início, que marca a abertura de possibilidades e que se oculta no processo de realização efectiva do possível, na sua configuração concreta. O pronunciamento poético diz, então, *o tempo* – não no sentido do tempo cronológico, físico ou histórico, mas no da mais própria experiência de ser, que é, formalmente, a do cuidado e, existencialmente, a do ser-no-mundo. Para Heidegger, aqui: "*die eigene Zeit*" do poeta, o seu tempo enquanto pessoa histórica, é sobrevoado no ir ao encontro dos "*Jahre der Völker*", o tempo historial do *Dasein* enquanto ser-uns-com-os-outros no mundo em devir. Este tempo é o da história do Ser.

O primeiro aspecto a ter em consideração na elaboração da noção de «pobreza» vem, pois, a ser o cunho da temporalidade. Detenhamo-nos um pouco.

II - A temporalidade

O «tempo do poeta», o «tempo de Heidegger», o «nosso tempo» – são expressões que designam o tempo *datado* do conviver de cada um no mundo fáctico, historicamente situado e existencialmente marcado pelos acontecimentos em que a ocupação vital de cada um tem lugar¹³. Mesmo sem limitar o seu alcance a uma mera crónica, esta consideração

13. V. Heidegger, 1989, 54-55: "[...] o carácter datado do tempo. Não se trata de uma data meramente no sentido do calendário. Trata-se de uma datação mais originária, sobre a qual o datar do calendário se funda. O carácter datado do tempo até pode ser bastante impreciso, mas nem por isso deixa de pertencer necessariamente ao tempo o seu carácter de datado."

do tempo vivido é estritamente intra-temporal, corresponde ao viver no horizonte do tempo de cada um no mundo.

Outro tempo é, para Heidegger, o da palavra poética: porque é *linguagem* e porque é *poética* – isto é, porque é Palavra no seu sentido mais puro e mais próprio: um *nomear inaugurador de sentido*. Enquanto *ditado poético* (*Dichtung*), o dito produz sentido, ao trazer a emergir a verdade, ao acolhê-la, ao guardá-la, doravante a descoberto. Enquanto *linguagem*, a compreensão, densa de afetividade do poeta articula-se no poema, em que o ser se dá a ver – ou a ouvir, ou a ler – no aí em que se abre ou liberta. Na *perspectiva poiética*, a palavra é *Ereignis*: apropriação propícia – do ser pelo seu aí humano e do homem-poeta pelo ser que, assim, aparece em forma de poema. É, na linguagem dos *Beiträge*, o local instantâneo (*Augenblicksstätte*) de um início. O seu tempo é o do instante. Na *perspectiva linguística* – enquanto língua fáctica – é manifestação do falar (*Rede*), isto é, da estruturação discursiva da compreensão afetiva, que se estende e discorre, em presença daquilo de que se ocupa e fala. O seu tempo é, pois, o do ser-em (um-mundo): o ter presente, aguardando e guardando (*gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen*)¹⁴, em que consiste o ocorrer e decorrer da existência no seu exercício quotidiano à beira dos entes, que lhe vêm ao encontro dentro do mundo.

Sem podermos estender-nos neste ponto, terá de bastar-nos recordar que, em *Ser e Tempo*, a fala-discurso na sua co-originariedade com a compreensão e a afetividade, era caracterizada, diferentemente destas, como não se temporalizando “primariamente num êxtase determinado” (SuZ, § 68d, 349), pelo que lhe é primordialmente inerente a estrutura do cuidado na sua unidade triádica: “advir que tem presente tendo sido” (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*) (*ibi.*, 350). E, no entanto, ao realizar-se facticamente no exercício linguístico quotidiano no mundo circundante, o *falar* que, à partida e na maioria das vezes, interpela o mundo circundante ocupando-se dele e falando acerca dele, acaba por ser, sobretudo, um tornar

14. Vide SuZ §69a, 354.

presente¹⁵, pelo que se extasia, privilegiadamente, como *presente*. Temos, então, que considerar sempre a questão da linguagem nessa dupla implicação temporal: o falar enquanto projecção articulada do sido no porvir e enquanto estar, sobretudo, ek-stasiado no presente e a ele preso.

Há, pois, margem para *falar da pobreza* de duas maneiras bem distintas: (1) temporalizando-a no mundo fáctico, de que parte a solicitação concreta, o apelo à compreensão, sempre incontornável; e (2) propiciando uma apropriação autêntica do seu sentido ontológico mais extremo. O aludido no poema de Hölderlin pode ser interpretado numa perspectiva ou na outra, sem que entre elas haja realmente uma contraposição, como expôs André Duarte, ao caracterizar o que, a propósito deste texto, chamou o «pensamento paradoxal» de Heidegger¹⁶. Na verdade, do ponto de vista deste último, só a partir do ontológico é possível reapropriar-se do ôntico no seu carácter essencial, pelo que só pela via meta-ontológica, naquela fundada, seria possível uma consideração apropriada da problemática concreta da pobreza.

15. SuZ § 68d, 349: “Na fala-discurso, por se expressar, de facto e na maior parte das vezes, linguisticamente, e por, à partida, falar do «mundo-circundante» à maneira do dirigir-se-lhe ocupado no trato linguístico, o tornar-presente tem, de todos os modos, uma função constitutiva privilegiada.”

16. *Vide* Duarte, 2013, 309-310. Em crítica à leitura de Lacoue-Labarthe, Duarte contrapõe à leitura «geo-etno-política» que este faz da hermenêutica epocal heideggeriana, uma defesa da oportunidade do texto heideggeriano, que sem escamotear a realidade da “pobreza no seu carácter premente e empírico”, assume corajosamente “aquele instante da história mundial como oportunidade privilegiada para pensar a pobreza e a necessidade segundo um registo teórico distinto do das ciências ônticas e do registo filosófico em vista do qual, por exemplo, a necessidade pode ser pensada como determinação metafísica oposta à liberdade”. Esta abordagem, porém, contraria, pois, paradoxalmente a opinião comum acerca de tais fenómenos.

III - Primeira aproximação fenomenológica: pobreza em sentido comum

Fiel à sua prática fenomenológica própria, Heidegger procura na linguagem – neste caso, no dizer do poeta, radical e projectivo de possibilidades – o aparecer do ser na sua articulação. A exploração linguística, basicamente etimológica, constitui o caminho de acesso da compreensão ao que se mostra na imediatez do seu mostrar-se, muito embora seja interpretativamente que “a compreensão se aproprie, compreendendo, do compreendido” (SuZ §32, 148). À fenomenologia heideggeriana é, por isso, inerente o traço hermenêutico, que é constitutivo. Mas aquilo que se mostra é o *ser* na sua relação ao *aí* (humano), que o acolhe sob a forma do sentido, sempre já marcado por acepções culturalmente sedimentadas, mas também, em ausência deste, nalguma forma de inquietude¹⁷. Devemos pois interrogar-nos acerca do ser do que se nos mostra como pobreza.

É uma forma de *ser* do Dasein, implicando, pois o seu ser-no-mundo uns-com-outros à beira dos entes, que lhe vêm ao encontro dentro do mundo. À partida e na maioria das vezes, tais entes fazem parte do pequeno mundo-ambiente do quotidiano de cada um. São algo de que se necessita para viver, estando mais ou menos à disposição de toda a gente no imenso armazém em que a realidade se converteu, em virtude do seu estar à-mão dos humanos, seja no actual contexto civilizacional da sociedade tecnológica, seja em épocas anteriores, em que as múltiplas formas e forças da natureza apresentavam maior resistência ao antropocentrismo hoje dominante. Em qualquer caso, seja em função da sobrevivência, seja para alcançar e manter o bem-estar, individual e social, seja até

17. Se estabelecêssemos um paralelismo elementar entre a fórmula husserliana da correlação noesis-noema, como o próprio Heidegger faz, de maneira introdutória nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (GA 24, § 5), teríamos de colocar o Dasein como grafo do vínculo pre-reflexivo aí-ser, de tal modo que a correlação ontológica é aquela que se dá de antemão entre o poder dar-se do ser e o poder acolhê-lo da compreensão, já de sempre afectiva, do ser humano, na sua máxima dignidade.

por luxo, o ser humano experiencia o mundo circundante como fonte de satisfação das suas necessidades. Depende dele como quem carece do que ele tem para oferecer. A sua relação intramundana é, pois, de dependência e carência: exprime-se como um ter ou não-ter aquilo que há aí-adiante, a que a «vontade de poder» nietzscheana, transmutada em «vontade de querer» por Heidegger, dá figura pregnante. A primeira e mais habitual imagem de «pobreza» é, pois, a que traduz este «não-ter» e o correspondente «precisar de»:

«Pobre» e «rico», em sentido comum, têm que ver com posse, com o ter. ([1945] GA 73.1, 878; tr. 230-231); [...] designam possuir pouco ou muito. Riqueza é o contrário de pobreza. Mas «pouco» e «muito» e tudo o que é «posse» dependem do que há para possuir e por alguém. ([1943] GA 73.1, 710)

Nesta acepção, falamos de «mera indigência» (*blosse Armseligkeit*), de que Heidegger, no comentário a *Andenken*, diz ser “uma falta que se prende sempre a um não-ter que, assim que não tem, deseja imediatamente «ter» tudo, mas sem aptidão para isso” e que, portanto, “fica incessantemente pendente da riqueza, sem poder saber a sua autêntica essência nem querer assumir as condições do torná-la própria.”¹⁸ A pobreza de que aqui é questão, a mera falta de riqueza, não é, decerto, aquela de Heidegger irá falar e que, neste texto, menciona como o «ânimo da pobreza», *Mut der Armut*. Deixaremos para mais tarde o que isto implica, para centrar-nos ainda no sentido vulgar do termo.

18. GA 4, 133: “Denn das Entbehren verstrickt sich stets in ein Nichthaben, das gleich unmittelbar, wie es nicht hat, alles auch unmittelbar, ohne die Eignung dafür, «haben» möchte. Dies Entbehren entspringt nicht dem Mut der Armut. Das habenwollende Entbehren ist bloße Armseligkeit, die sich unausgesetzt an den Reichtum hängt, ohne dessen echtes Wesen wissen zu können und die Bedingungen seiner Aneignung übernehmen zu wollen.” A importância desta passagem é ressaltada por Alexandre Schild, que parte dela no seu estudo sobre a pobreza em Heidegger. *Vide* Schild, 2010, 69-71.

Numa perspectiva fenomenológica, esta vivência da «mera indigência» expressa a correlação entre um sujeito carente e desejante (individual ou colectivo) e um objecto desejado e saciante (singular ou plural), ambos intramundanos, sendo a forma de relação a de dependência. Na óptica ontológica de SuZ, encontraríamos a seguinte estrutura triádica: sentimos necessidade (*Notdurft*) de, isto é, *ante* algo (*das Wovor*), de que carecemos (*das Nötige*), em virtude de experimentarmos o nosso Dasein ele mesmo (*das Worum*) como carente (*das Genötigte*). O *primeiro momento* – *ante* quê – indica a urgência de obter ou possuir *algo vorhanden*, intramundaneamente presente, que tem o carácter de urgente (*Nötigendes*). Só é urgente se, de algum modo, faz parte das nossas expectativas e experiências vitais, do nosso estar-ocupado no meio das coisas que nos rodeiam. É, portanto, o cuidado de ser-no-mundo que funda esta urgência. E, na verdade, há também uma certa antecipação e inquietude do carácter potencialmente ameaçador do não-ter, para que tal urgência alerta. O *segundo momento* estrutural é o *carecer* propriamente dito, o *ter necessidade*. Nele se articula dinamicamente o que é urgente com aquele em virtude de [*Worum*] quem a urgência é sentida como tal – o próprio Dasein, que constitui o *terceiro momento*. Carecer é, então, um abrir-se do mundo, em que somos e estamos, como algo que tem sentido enquanto resposta às nossas necessidades e urgências (*Bedürfnisse*), sendo potencialmente nociva a sua falta. Nesta perspectiva, o mundo é o que deve poder assegurar o não ter de passar necessidades: um lugar de abastecimento contínuo.

Sobre esta base fenomenológica podemos fundar uma compreensão meta-ontológica da pobreza como fenómeno social nas sociedades humanas, dependendo a sua caracterização positiva concreta da sua configuração epocal. Na época do *Ge-Stell*, a com-posição tecnológico-industrial do mundo procura assegurar a posse potencial do que é necessário, basicamente através da figura duma cultura da abundância e do bem-estar, da circulação de mercadorias dentro de um mundo que mais não é que um fundo de armazém (*Bestand*). A sociedade industrial impõe-se mediante a garantia de que os bens fundamentais

estão acessíveis ao consumo e se controla tecnicamente a disponibilidade de matérias primas, meios de produção, forças energéticas e mão de obra, de acordo com as necessidades mais ou menos estáveis, mas também, em certa medida, variáveis, de populações de todas as partes do globo. Peter Trawny resume bem este horizonte, com base nos textos heideggerianos da conferência de Bremen (1949) e do seminário de Le Thor de 1969:

Tudo o que há está sob o domínio da «circulação» da necessidade e do uso, do encomendar e voltar a encomendar. Tudo está «permanentemente pronto para distribuição», todas as coisas estão disponíveis de modo contínuo. Tudo significa também aquilo que, habitualmente, quereríamos considerar fora desta «circulação» de «peças em stock». Como as obras de arte, por exemplo. [...] Em «Ge-stell» não há coisa, nem sítio que esteja livre da rede omni-direccional do encomendar. [...] Tudo, sem excepção, está disponível. [...] O poder dispor de tudo e mais alguma coisa é a riqueza (*Reichtum*) da metafísica plenamente consumada. «Ge-stell» é, nessa medida, a carapaça que envolve o espírito, às voltas dentro de si mesmo, no termo da história. É o «presente absoluto» da «mobilização total». O mundo é um armazém. É o domínio do mais pleno estar-cheio.¹⁹

É importante registar que a pobreza é banida desta imagem do mundo, apenas sobrevivendo como reduto excêntrico, nas margens desse mundo ou fora dele, ou, ocasionalmente, como espaço intersticial entre fases de desenvolvimento dum processo, integrante de vários determinismos, que podem chocar entre si – como uma guerra, por ex., com a sua causalidade própria. A miséria fáctica e comum, porém, essa continua vigente e urge respostas ao nível do imediato. Mas o quadro socio-económico não a contempla no seu desenho projectivo do futuro. A pobreza é só o negativo da riqueza, sendo esta que constitui aquilo a que o homem, *animal laborans*, para usar a expressão de Hannah Arendt, deve poder aspirar.

19. Trawny, 1999, 419-420.

A distinção da pobreza fica desde os primeiros tempos esquecida com o esquecimento no não-esquecimento. O homem acontece, decerto, na guarda do «Ser», mas [...] preserva o que vem à presença, pois é como presente a este que o percebe e lê e, assim, que está ante si mesmo [...] A distinção da pobreza fica esquecida em favor do levantamento pelo ter do que está disponível! (GA 97, 291-292)

Ora, não é essa noção «comum» de pobreza, dependente da de riqueza, de que é o negativo, não sendo, nessa medida, esquecida, que Heidegger explora no texto de 1945.

IV - Segunda aproximação: pobreza como «tónica fundamental»

Como quase sempre, segue um caminho desconstructivo, que parte duma aceção habitual, para a conduzir ao *novum*, mas sem prescindir de matizes de sentido tradicionais, que ressaltam a novidade da sua leitura. Parte, como vimos, da palavra de Hölderlin, poética e plena de autenticidade, certamente densa de sedimentações culturalmente investigáveis²⁰, mas que orienta noutra direcção. A sua evocação, no fragmento inicialmente citado, relaciona «pobreza», justamente, com uma *Kehre*, com a torção de

20. Robson Ramos dos Reis chama a atenção para a presença em Heidegger da concepção paulina e ekhartiana de pobreza, além de estabelecer relação com o uso que Karl Marx faz da «pobreza do proletariado» e com a interrogação de W. Benjamin acerca da mesma, na época tecnológica. (Reis, 2013, 215 e 221). Uma alusão à base cristã da noção de pobreza está também, decerto, subjacente à leitura de Lacoue-Labarthe ao falar duma «intenção litúrgica» do texto de Heidegger, que André Duarte refuta. (*Vide supra*.) Schild sublinha, por outro lado, que “não se trata de pobreza no sentido em que certa tradição do cristianismo concebeu como «voto» para aceder à «vida consagrada»” (Schild, 2010, 66). Considero que a presença e proximidade da linguagem cristã subjaz a muitas passagens e expressões heideggerianas, entre as quais se encontra a conhecida designação de «o pastor do ser» (que deveria suceder ao «senhor do ente»), na *Carta sobre o Humanismo*. No entanto, a intencionalidade do uso da terminologia em Heidegger não aponta no sentido cristão.

um caminho – temática que constitui o *leitmotiv* do seu pensamento ao longo dos anos 30, traduzindo-se, entre 1936 e 1938 na perspectiva de uma *Kehre im Ereignis*, de que se trata nos *Beiträge*. Atendamos:

“Concentra-se-nos tudo no espiritual. Ficamos pobres, para chegar a ser ricos.” Pobreza e riqueza são, pois, *dois extremos reversíveis* de um caminho, que o uso da primeira pessoa do plural indica ser o nosso: é o *aí-ser* ou *Dasein* que, sendo pobre, chegará a ser rico. Esta reversibilidade no dar-se do ser ao seu *aí*, do abrir-se do *aí* ao ser, é, decerto, a questão fundamental do pensamento de Heidegger, a partir de meados dos anos 30, tendo o seu momento apical na reflexão sobre a graça ou desgraça desta possibilidade intrínseca à dinâmica de ser²¹. A frase citada sugere que à inversão de sentido, assim acontecida, subjaz uma «concentração» no «espiritual». Praticamente metade do texto final de Heidegger está dedicado à compreensão destes dois últimos termos. A metade restante trata de mostrar o acontecimento da própria reversão, na sua articulação linguística, e enquanto possibilidade.

O termo «espiritual» é o mais impregnado pela tradição. Heidegger demora-se, por isso, na evocação de possíveis leituras metafísicas espúrias (como vontade, como consciência de si, como entendimento ou como subjectividade)²², antes de invocar de novo Hölderlin para aclarar a que pode estar a aludir o «espiritual». Fã-lo com base numa passagem, que se considera proceder da mesma época da que constitui o mote de toda esta meditação. Nela, o «espiritual» é contraposto ao «maquinal» (*Maschinengang*)

21. A questão, que surge com força na interpretação da Antígona de Sófocles, no curso de *Introdução à Metafísica* de 1935, não deixará de impregnar toda a meditação de Heidegger até aos seus últimos anos, ligada à estrofe hölderliniana de “Patmos”: “Mas onde está o Perigo, também cresce o que salva.” Esta marca, não o esqueçamos, o momento final da meditação sobre “A pergunta pela técnica” e a problemática do «passo atrás». Vide Borges-Duarte, 2007, 78.

22. V. GA 73.1, 374-376, mas também, em 882-883.

e explicitado como «um deus no mundo»²³, que só pode ser alcançado mediante uma «relação sublime», que «se eleve acima do urgir das necessidades (*Nothdurft*)». O maquinal, aqui, significa o que está imerso no determinismo causal, na engrenagem da pertença intramundana ao «mundo que nos rodeia», mundo de objectos e de utensílios, a que estamos presos. «Espiritual» seria o que «se eleva» por cima desse constrangimento, sublimando-se, isto é, libertando-se (da relação sujeito-objecto) e «alcançando o cume» (GA 73.1, 877; tr. 230). Mas a maneira como Heidegger descreve este ápice introduz um novo matiz relevante: elevar-se a esse ponto culminante é alcançar o *Grundton*, a «tónica fundamental». O termo é abertamente compreendido à maneira musical: “deixa que em ti seja tocada a tónica fundamental e, então, no seu timbre ressoarão os acordes em harmonia” (Anotação 4 em GA 73.1, 883). Assim, a sublimação libertadora revela-se ser uma afinação, de tipo afectivo: um acordo tonal²⁴. No texto breve de 1943, preparatório da palestra de 1945, diz Heidegger: “o «espiritual» é o que está afinado com o espírito e a partir do espírito e é, por isso mesmo, o que afina” (GA 73.1, 712)²⁵.

Trata-se, então, de um «libertar-se» (do constrangimento) que se traduz numa disponibilidade para o não-intramundano, um afecto – e não apego – pelo que não se pode possuir. É esse dispor-se ou abrir-se que Heidegger entende como «concentração»: um trazer do periférico ao centro – que é o cume – como abertura tonal. A concentração traz o homem ao *seu meio próprio: ao seu ser*. Intensifica

23. GA 73.1, 876; tr. 229. “Nem só por si próprio, nem apenas a partir dos objectos que o rodeiam, pode o Homem experimentar que, mais do que um processo maquinal, haja um espírito, um Deus no mundo, mas [só pode mesmo experimentá-lo] numa relação sublime que se eleve acima das necessidades em que ele está com tudo aquilo que o rodeia.” (In: “Über die Religion”, Hölderlin, 1978, 861)

24. No texto de 1943, comentando Hölderlin, Heidegger diz: “der «Geist» ist der Gott.” (GA 73.1, 712).

25. GA 73.1, 712: “Das «Geistige» ist das aus dem Geist auf den Geist Gestimmte und also Stimmende.”

em acuidade o seu estar-em-guarda (*Gewahrnis*²⁶) para o que ele é, em sentido próprio: *Dasein*.

A concentração é, por isso, também ela caracterizada como «tônica fundamental»: *Grundton* (GA 73.1, 882) Nela está implicada uma outra forma de relação (co-relação) *de quem é pobre* com aquilo que não se pode possuir – uma *erhabene Beziehung* (GA 73.1, 876). Os termos da relação alteraram-se. Já não é o sujeito na sua (inter)dependência com os objectos do mundo circundante, mas o *Dasein*, na sua máxima dignidade como *aí-do-ser*; nem são os entes, que estão *aí* diante, mas o Ser, que nunca está *à-mão* e jamais é possessão de ninguém; e a forma de relação não é, então, de dependência, carência ou urgência, mas de outro tipo. Nos *Beiträge*, a relação é precisada como a de um «usar/precisar» (*Brauchen*) mútuo, que constitui o acontecimento fundacional: o propiciar-se da apropriação do homem (na sua existência histórica, no seu ser compreendente) pelo Ser e do Ser pelo homem: o ser precisa do homem para «*aí*» aparecer, e o homem ou se deixa usar, enriquecendo-se em plenitude, ou se aferra às configurações ônticas e nelas se perde, esquecendo-se daquilo que é o seu «espírito»: o âmbito livre para o dom de todo aparecer. O Ser precisa, pois, de poder ser acolhido e cuidado. O homem, de acolher e cuidar. A *nova relação* vem a ser, então, um «liberar» [*freien*] do «*aí*» ele mesmo para cuidar, para «zelar» pelo Ser:

Liberar [*freien*] quer dizer, originária e propriamente: zelar [*schonen*], deixar que algo repouse na sua essência, protegendo-o. Mas proteger [*Behüten*] é manter a essência no abrigo, em que ela apenas permanece se lhe for permitido o regresso ao repousar na própria essência. “Proteger” é ajudar continuamente este repouso, aguardar pelo seu regresso. (GA 73.1, 878; tr. 231).

26. O termo *Gewahrnis* (de *Gewahren* ou *gewahr werden* – divisar, ter em conta, estar ciente de ou desperto para), que em inglês se traduziria com propriedade por *awareness*, não tem um bom equivalente em português. A opção por «estar-em-guarda» respeita a raiz *wahr*-, que passou às línguas latinas em *guar*-.

No texto de 1943, este zeloso acolhimento é mesmo designado por «amor» [*Liebe*]:

Liberar [*freien*] é aquilo em que consiste a essência do amor. (O termo sânscrito correspondente ao germânico «*fry*» significa «amor» - o liberar da essência, o proteger que une, zeloso e parco, é a essência do amor e do amar. [...] Amor é o que liberta para o gozo de todo o Ser, procedente da liberdade gratificante. Por isso, o «amor» e a palavra [que o diz] são também o que se cala na graça do silêncio. E, por isso, o amor é protector do não-dito.» (GA 73.1, 705).

Esta intensificação da referência afectiva caracteriza, pois, a abertura existenciária ao Ser, que se não deixa aprisionar na linguagem fáctica, mas se mantém em relação, como pura dádiva: o ecoar duma harmonia. E, dessa maneira, *a pobreza vem a ser, ela mesma*, “a tónica fundamental do diálogo poético” (1943, GA 73.1, 708), que subjaz à fala de Hölderlin, quando menciona esse «nós» da concentração no espiritual: “a tónica fundamental da essência ainda encoberta dos povos ocidentais e do seu destino.” (1945, GA 73.1, 880).

Esta caracterização tonal da pobreza apoia-se, paralelamente, no parentesco linguístico de *Armut* com *Mut* – o ânimo ou dinâmica cordial, que move e encoraja o *Dasein* no seu estar a ser essencial. Num fragmento de 1941, integrado em *Über den Anfang*, Heidegger regista variantes afectivas do que é de entender por *Mut*, enquanto coração do *Gemüt*, para que aponta a concentração, dando à pobreza um lugar de especial destaque:

O ânimo (*Gemüt*) anima e desanima, espera e desespera. O ânimo é o estar-afinado pela afinação da voz do Ser. O ânimo é do *aí-ser* (*Da-sein*). [...] O ânimo descobre e encobre, insta no entretanto da clareira do Ser. A pobreza (*Armut*) e a plenitude do Ser como acontecimento de apropriação; a doçura (*Sanftmut*) e a calma do Ser; a paciência ou longanimidade (*Langmut*) e a duração; a gentileza (*Anmut*) – esta tríade cordial como brilho do início (a magnanimidade da longanimidade para a dignidade da pobreza da apropriação propícia); a magnanimidade (*Grossmut*) e o Ser

como encobrimento (dignidade); a melancolia (*Schwermut*) e o carácter abissal do Ser; a equanimidade (*Gleichmut*) e a ambivalência do Ser; o desagrado e o descontentamento (*Unmut*, *Missmut*) e a não-essência do Ser. (GA 70, 135)

Do elenco de afectos, que concentra o Ser no «aí» cordial em que inicialmente se mostra, a pobreza surge não como um conceito, referente a um facto ou situação na sua objectividade, empírica e cientificamente comprovável, mas como uma modalidade de afinação ontológica, como uma forma de abrir-se tonal do aí-do-ser. E, nesse sentido, aparece já, em 1941, como «apropriação» em «plenitude» (*Fülle*), como dignidade (*Würde*), como a possibilidade mais autêntica de acolher o *Ereignis* e, portanto, até mesmo como a “afinação afectiva da transição”²⁷. Não é, então, de estranhar que, no texto de 1945, Heidegger chegue a lamentar o não se ser «suficientemente pobre»:

a pobreza é a alegria enlutada por nunca se Ser suficientemente pobre. Neste tranquilo desassossego consiste a sua serenidade, que está habituada a superar tudo o relativo à necessidade. (1945, GA 73.1, 880)

Mas aqui, no que me parece ser o píncaro da sua concepção existenciária da pobreza, o ontológico e o ôntico voltam a tocar-se, requerendo uma última abordagem, tendo em atenção as implicações da *Kehre im Ereignis*.

V - O perigo e o cuidado

A questão, na verdade, é aquela que se coloca sobre a base ôntica do exercício corrente da vida quotidiana e de como, nesse estar ocupado em fazer pela vida, pode ser possível dar-se uma reviravolta ontológica, o saltar de «passar necessidades» ou «privações» e do constrangimen-

27. “Mas a afinação afectiva da transição (*Übergang*) é: a magnanimidade da paciência na pobreza a partir da riqueza da apropriação propícia (*Ereignung*) do aí-ser através da intimidade do mais inicial do primeiro início”. GA 70, 2005, 134.

to, que estas implicam, ao sentir uma outra necessidade ou privação: a do sentir-se aberto/liberto para o que não constrange²⁸ – o espiritual, o Ser. E é essa atitude ou tônica fundamental que descreve como a «essência da pobreza»:

Ser pobre quer dizer: não-estar-privado de nada, excepto do não-necessário – não-estar-privado de nada senão do livre-que-libera [*das Freie-Freie*]. (1945, GA 73.1, 878; tr. 231)

Mas toda a meditação responde a uma experiência: a do risco de pobreza, no sentido vulgar do não ter aquilo que é necessário ter para viver e que, quando falta, urge procurar. A queda nessa experiência intramundana – e na ansiedade ou nos comportamentos destinados a evitá-la ou a fazer-lhe frente – estrutura uma forma de existência, que corresponde à errância:

O perigo mais próprio da necessidade e dos tempos de penúria [*Notzeiten*] consiste em que tanta necessidade impeça de fazer verdadeiramente a experiência da *essência* da necessidade e de se aperceber do sinal procedente desta essência para superar a necessidade. O «viver» anda às voltas no seu próprio vazio, que lhe põe cerco, mas sem que se repare nisso, nem que seja reconhecido sob a figura do tédio. Neste vazio, o homem soçobra; confunde-se no caminho de aprendizagem da pobreza. (GA 73.1, 880; tr. 233).

Não são, pois, apenas a ânsia de sobrevivência e a labuta quotidiana que procura assegurá-la que desviam os

28. A língua alemã oferece uma via de acesso a esta experiência: o termo *Notwendigkeit* que, significando necessidade, no sentido de constrangimento, une duas raízes: *not-* (penúria, urgência) e *wend-* (mudança, viragem), sugerindo etimologicamente que ao urgir da miséria se liga a necessidade de uma mudança de comportamento ou de situação. No texto de 1945, Heidegger explora essa implicação linguística até aos limites da traduzibilidade, tendo em conta todas as possíveis variantes. O que não é senão manifestação da sua via fenomenológica (SuZ §7) como deixar aparecer o ser que acede a mostrar-se na compreensão afectiva articulada em linguagem. O momento de escutar o que diz a língua é, pois, fenomenologicamente fundamental.

humanos da experiência de abertura ao ser em plenitude, mas também o não se ser capaz de reconhecer o vazio ontológico que envolve o coração do habitante nas sociedades tardo-modernas, roubando-lhe o ânimo e deixando-o prisioneiro do tédio, que é a miséria espiritual mais terrível. Então, como diz Robson Reis, “a própria pobreza não se mostra como fenómeno, e precisa ser aprendida”²⁹. Mas, justamente, percorrer esse caminho é preparar o acesso ao patamar da reviravolta ontológica de que antes falávamos: pois é onde há perigo, que pode ter lugar a salvação.

Não tem, porém, sentido pensar e realizar esta aprendizagem, que Heidegger, com Hölderlin traduziu num «elevar-se» acima da miséria, concentrando-nos no espiritual, sem ter presente a base ôntica do Dasein: a existência, o ter de realizar-se sendo, jogando-se em cada caso o seu ser como sendo seu (v. SuZ § 4, 11 ss.). Esta miséria tem, portanto, que ser em cada caso compreendida nas suas características epocais, existencialmente singulares: no momento tecnológico da civilização ocidental, apresenta-se de uma determinada maneira e é vivida e gerida sob o modelo da sociedade industrial globalizada. A pobreza sócio-económica é, decerto, só a cara fáctica duma penúria espiritual mais profunda, que deriva da perda de sentido e riqueza do vínculo primordial homem-ser, que Hölderlin exprimiu poeticamente e Heidegger veio a traduzir como *Geviert*, a «quadrindade». A recuperação desse vínculo não significa um retrocesso, mas implica sentir (pensando) a saudade das origens (*andenkendes Denken*) para saltar à fundação poiética de um “outro início”. Essa saudade é ainda uma experiência da perda, dolorosamente revisitada com a memória afectiva do ânimo (*Mut*), que não recorda coisas mas relações, afeições. No entanto, este caminho só pode ser feito a partir do mundo fáctico em que vivemos: que é o da técnica, o do «projecto cibernético» do mundo e dos povos que o lançaram.

29. Com razão, Robson Ramos dos Reis (2013, 228 e 229) fala, a este propósito, de uma «fragilidade da pobreza», pois “também é preciso aprender que se tem de aprender a pobreza” e “não apenas a pobreza se oculta como necessidade, como também é grande a incapacidade de ouvir a linguagem que diz o aprendizado da pobreza.”

O caminho é longo. Mas, maior ainda do que esta lonjura é a incapacidade de pensar verdadeiramente e de escutar atentamente o já pensado e o já dito e de distinguir em ambos o único e o antigo, transformando esta escuta num saber. As guerras não são capazes de decidir historicamente os destinos, uma vez que elas mesmas se baseiam em decisões espirituais e se reforçam sobre estas. Nem sequer as guerras mundiais o conseguem. Mas, elas próprias e os seus desenlaces podem constituir para os povos ocasiões para a meditação. Mas esta [meditação] em si mesma provém de outras fontes. Estas devem brotar da essência própria dos povos. Por isso, deve a meditação dos povos sobre si mesmos alternar com o diálogo que mantêm uns com os outros.

Assim, na verdade, o texto sobre a pobreza orienta-se para uma explicitação do «nós» e do seu tempo, implicados na frase-mote de Hölderlin. O «nós» somos «as nações europeias», cujo diálogo pode ser fundador e é imprescindível. O caminho não é, como vimos, o da importação do conceito ôntico de pobreza, que poderia ser interpretado, de uma ou outra forma, nesta nossa conjuntura europeia actual, como sendo uma versão mais rude do conceito economicista de «austeridade» e de «sustentabilidade», hoje vigentes. A ideia de Heidegger tem outra radicalidade, arrancando da experiência singular do que podia esperar que fosse o fracasso do projecto da «vontade de poder» e da mobilização total³⁰. No entanto, nesta visão do que, desde os *Beiträge* designa como História do Ser, recupera o que, na linguagem da Ontologia Fundamental chamava «cuidado», *Sorge* enquanto ser do *Dasein*, como podemos

30. Vai neste sentido a interpretação de Peter Trawny, já mencionada, em “Die Armut der Geschichte”, considerando que a revelação do Ge-stell em toda a sua amplitude de devastação e fracasso, no final da guerra, parecia o momento propício para uma mudança radical: “uma mutação (*Verwandlung*) não é uma alteração (*Veränderung*)” (Trawny, 1999, 409); “quando a vontade de «riqueza» (*Reichtum*) parecia mesmo ser a responsável de só ter produzido miséria e empobrecimento, era o momento de mutação da história.” Mas “a guerra não deu lugar àquela mutação do «senhor» em «pastor», do rico em pobre, apenas criando o terreno para uma nova ascensão da circulação de Ge-stell” (Trawny, 1999, 426-427).

ler no seguinte texto, procedente do convoluto de *A História do Ser*, redigido entre 1938 e 1940:

O ser como acontecimento da apropriação originária propicia o aí-ser para se essencializar (institui-o nesse momento como o contrário do nada). Nesta a-propriação, o acontecimento oferece-se à maneira de uma recusa (nunca se apresenta numa possível objectivação). A oferta é em-pobrecimento [*Ver-armung*] (deixar-se tornar essencialmente pobre) na riqueza do único em que o Ser está a ser, ao contrário de tudo o que é ente. O em-pobrecimento na pobreza essencial oferece fundamento para o possível estar-instado no aí-ser, o qual não é senão o cuidado [*Sorge*], mas o cuidado da verdade do Ser. Esse cuidado é abissalmente diferente de qualquer mísera preocupação [*Bekümmernis*] ou aflição. O cuidado é o essencializar-se da riqueza na simplicidade do seu oferecer-se à propriedade, em que o estar a ser do Ser (como acontecimento da apropriação) encontra a sua essência. É exigência fundamental do pensar da História do Ser saber que ao empobrecimento corresponde a oferta suprema. (GA 69, 123)

Tendo a atenção de distinguir o «cuidado» da mera «preocupação» e o Ser de qualquer manifestação suscetível de uma objectificação, o cuidado consiste no deixar-se apropriar do aí pelo ser, no acontecimento do *Dasein* enquanto tal. É no em-pobrecimento enquanto despojamento, na simplicidade enquanto escuta, que se funda o aí-do-ser como ser-o-aí enquanto história. A estrutura temporal do cuidado não está, por isso, ausente, embora se dê primazia ao cairológico. Ser é puro *Er-eignis*, acontecimento e apropriação originária em inesgotável oferecimento – e, portanto, riqueza como doação de ser³¹, que é a única maneira como o Ser, ao contrário de tudo o que é ente, é. Compreender isto é a «exigência» fundamental e o momento oportuno do «passo atrás», da recuperação possível do que constitui a distinção do *Dasein* enquanto

31. V. GA 69, 110: “Armut ist die aus-sich-abgründig-entschiedene Unerschöpflichkeit der Schenkung. Die Ver-armung aus der Armut, die in solcher Verarmung entspringende Gründung des Da-seins ist Geschichte.”

ente, em cujo ser se joga o seu ser e o ser de tudo quanto há, sempre em risco. Então,

essa distinção é a da pobreza. Pobreza não como falta, nem como riqueza, mas, precisamente, pobreza como protecção do estar-em-guarda (*Hut der Gewahrnis*). (GA 73.2, 1205) A vizinhança da morte é o sinal desta distinção. E esta consiste em que o homem se distingue na pobreza, no habitar essencial num deixar (*Lassen*), propiciado como protecção do estar-em-guarda, a que pertence o serviço da pobreza. (GA 97, 291)

Podemos, pois, concluir com uma palavra: *Scho-nung* – a pobreza vem a ser, para Heidegger, um poupar o ser, o que não significa senão zelar por ele, cuidar dele, acolhendo e salvaguardando com simplicidade o seu inesgotável oferecimento.

Bibliografia

- BORGES-DUARTE, Irene (2017): "Medida e desmedida em Heidegger. O ponto de vista ético.", *Studia Heideggeriana* (Buenos Aires) VI, 63-100
- DUARTE, André (2013): "Pobreza de Espírito? Philippe Lacoue-Labarthe e a crítica ao nacional-espiritualismo de Heidegger", in Casanova, M. & Melo, R. F. (Ed.), *Fenomenologia Hoje IV. Fenomenologia, Ciência e Técnica*. Rio de Janeiro, Via Verita, 303-330
- HEIDEGGER, M. (1975 ss): *Gesamtausgabe* [GA]. Ed. F.-W. von Herrmann Frankfurt, Klostermann
- GA 2, 1977: *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann
- GA 4, 1981: *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*. Ed. de F.-W. von Herrmann
- GA 29/30, 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Ed. F.-W. von Herrmann
- GA 65, 1989: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann
- GA 69, 1998. *Die Geschichte des Seyns*. Ed. P. Trawny
- GA 70, 2005. Über den Anfang. Ed. de Paola-Ludovika Coriando
- GA 73.1 e 2, 2013.: *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny
- GA 79, 1994: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Ed. de Petra Jaeger
- GA 97, 2015: *Anmerkungen I-V Schwarze Hefte 1942-1948*. Ed. P. Trawny
- HEIDEGGER, M. (1989): *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Ed. de M. Boss. Frankfurt, Klostermann
- HEIDEGGER, M. (2012): "A pobreza", *Phainomenon – Revista de Fenomenologia* (Lisboa), 24 (2012), 227-234. Trad.: Ana Falcato.
- HÖLDERLIN, F. (1978): *Sämtliche Werke und Briefe*, vol. 1 e 2, München, Hanser, 2ª ed.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2004), "Présentation" à sua edição e tradução (com Ana Samardzija) de HEIDEGGER, M.: *La Pauvreté*, Strasbourg, P.U.S., 2004
- REIS, Robson Ramos dos (2013): "A fragilidade da pobreza", in Casanova, M. & Melo, R. F. (Ed.), *Fenomenologia Hoje IV. Fenomenologia, Ciência e Técnica*. Rio de Janeiro, Via Verita, 209-232
- SCHILD, Alexandre (2010), "Pauvreté", *Heidegger Studies*, 26 (2010), 65-82
- SCHILD, Alexandre (2013), "Pauvreté", in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 971-977
- TRAWNY, Peter (1999): "Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53

