

**Da temporalidade da existência e do instante:
uma investigação ontológico-existencial
segundo o pensamento de Heidegger**

**From the temporality of the existence and from the instant:
an ontological-existential investigation
according to the thought of Heidegger**

Marcos Aurélio Fernandes

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

E-mail: framarcosaurelio@hotmail.com

Resumo: Este texto apresenta uma investigação a respeito do instante em Heidegger, articulando a analítica do *Dasein* de *Ser e Tempo* com o pensamento do *Ereignis*. Para tanto, busca pensar, como pressuposto, a existência em seu caráter de temporalidade. O ser humano é pensado como *Dasein*, ou seja, em seu relacionamento fundamental para com o Ser. A essência do *Dasein* é a existência. A existência se funda no cuidado, que, por sua vez, se funda na temporalidade. A temporalidade mais própria reúne futuro, passado e atualidade na dinâmica de uma resolução antecipadora em que o homem, assumindo-se como ser-para-a-morte, torna-se livre para o seu poder-ser mais próprio, numa resposta de dedicação e de entrega ao apelo do Ser. Essa reunião das “ekstases” da temporalidade mais própria é o instante.

Palavras-chave: existência; resolução; temporalidade; instante; homem; Ser.

Abstract: This paper presents an investigation about the instant in Heidegger, articulating the analytics of *Dasein* by *Being and Time* with the thought of *Ereignis*. Therefore, it seeks to think, as a presupposition, the existence in his character of temporality. The human being is conceived as *Dasein*, i. e, in its fundamental relationship to the Being as such. The essence of *Dasein* is existence. The existence is grounded on *Sorge* (concern, care), which, in turn, is grounded on temporality. The most own temporality brings together future, past and present in the dynamics of an anticipatory decision on which the man, accepting himself as being-unto-death, it becomes free for their power-to-be authentic, in a response of dedication and self-donation to the call of Being. This gather together future, past and present in the authentic existence, i.e, in the most own temporality: the instant.

Keywords: existence; resolution; temporality; instant; man; Being.

1) Presença, existência e cuidado

O que constitui o homem enquanto tal, ou seja, o ser humano em sua humanidade chama-se, em *Ser e Tempo, Dasein*. A palavra alemã *Dasein* diz tanto quanto a palavra “presença” – *présence*, em francês (cf. Heidegger, 1994a, p. 300). Presença não nomeia um “que” (*Was*), mas um “quem” (*Wer*) (cf. Heidegger, 1986, p. 45). Isso quer dizer que a pergunta que está em jogo não é “o que é o homem?”, mas “quem é o homem?” Seu ser não é ocorrência de uma coisa – seja como coisa imlesmente dada (*Vorhandenheit*), seja como coisa à mão, dada no manejo do uso (*Zuhandenheit*) –, antes, seu ser é, vige (*west*), como existência (*Existenz*).

No parágrafo 9 de *Ser e Tempo* anuncia-se a existência como “essência” da presença: “*Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*” (“a ‘essência’ da presença jaz em sua existência”) (Heidegger, 1986, p. 42). Os caracteres desse ente não são “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado, mas são, para ele, “possíveis modos de ser” (*mögliche Weisen zu sein*). Mais do que características reais de um ente real, isto é, atributos de uma coisa simplesmente dada ou serventias e funções de uma coisa à mão, O que pode ser dito da presença são modos possíveis de ser, possibilidades. O humano do homem, o humano no homem, não é realidade, mas possibilidade. Aqui, por sua vez, possibilidade não no sentido do possível abstrato, o não contraditório, mas no sentido do possível concreto, ou seja, do poder-ser que se mostra como poder-ser somente na concreção do empenho, isto é, o poder-ser como capacidade de ser: o *ser capaz* (*mögen*) de realizar o projeto de ser que se traduz em um querer-ser que deslancha, vinga e é bem-sucedido. A realização bem-sucedida do projeto se constitui, assim, em um *gostar* (*mögen*) de ser. O mesmo texto diz ainda: “*Alles Sosein dieses Seienden ist primar sein*” (“todo ser-assim deste sendo [ente] é primordialmente ser”). Ente, aqui, há de ser entendido como “sendo”, ou seja, em sentido verbal mais do que nominal: como particípio (em grego e latim) ou como gerúndio (em português). Também ser, aqui, há de ser entendido em sentido verbal: como acontecimento originário, como evento. Há ser, dá-se ser. O seu dar-se se expressa como verbo, antes de tudo. “Ente” nomeia tudo quanto há ou pode haver, tudo quanto é, todo o “sendo”; e o sendo que somos nós, os humanos, se caracteriza por ser uma relação de ser com o ser, relação esta que se dá como disposição, compreensão e

linguagem¹ (Heidegger, 1986, pp. 124-166). Por isso, todo “ser-assim” (*Sosein*) desse ente (sendo) é primordialmente (*primär*) ser, o que implica que toda “característica” desse sendo há de ser entendida não nominal, mas verbalmente; não ôntica, mas ontologicamente; não categorial, mas existencialmente; e não como “propriedade” de um ente, mas como possibilidade de ser, ou melhor, como poder-ser em referência ao ser.

O ôntico do *Dasein* é, pois, ontológico. Seu “sendo” se dá numa compreensão do ser que é, fundamentalmente, sempre e cada vez um poder-ser (*Seinkönnen*) e capaz de realizar o projeto de ser. Compreender é poder-ser, é ser capaz de, em última instância, ser, ou, melhor, de ser livre. Liberdade, aqui, não no sentido do mero livre-arbítrio tomado como “liberdade da indiferença” (*libertas indifferentiae*). Essa liberdade permanece abstrata, como uma mera representação. Já a liberdade concreta do homem só acontece no exercício corpo a corpo da libertação, em que está em jogo o esforço por vir a ser o que ele é. De fato, toda escolha já é sempre feita e toda decisão já é sempre tomada a partir de situações concretas e também de disposições e predisposições em que o homem já se encontra a si mesmo, ou seja, a partir de possibilidades de ser que lhe são entregues e que lhe reclamam sua responsabilização, como uma necessidade. Aqui também não se há de entender “ser livre” e “liberdade” no sentido meramente negativo da independência – como ser livre disso ou daquilo, desvencilhar-se disso ou daquilo –, mas no sentido positivo de “ser livre para”, “compromisso”, “comprometimento com o comprometimento” e “responsabilidade de ser”. Isso quer dizer ser livre para ser, para vir a ser o que somos (como possibilidade), ou seja, existência, para ser existência em sentido próprio. “*Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen*” (“a presença é a possibilidade do ser-livre *para* o mais próprio poder-ser” (Heidegger, 1986, p. 144, grifo do autor).

A respeito da possibilidade como poder-ser:

O sendo, ao qual, em seu ser, está em jogo este mesmo ser, se relaciona com o seu ser como sua mais própria possibilidade. Presença é, cada vez, sua possibilidade e ela a “tem” não só, ainda, a modo de propriedade, enquanto um sendo simplesmente dado. E porque presença é, essencialmente, cada vez, sua possibilidade, *pode* este sendo, em seu ser, “escolher” a si mesmo, pode se perder,

¹ Conforme os parágrafos 29 a 34 de *Ser e Tempo*.

respectivamente, pode nunca se ganhar ou se ganhar apenas “aparentemente”. (Heidegger, 1986, p. 42, grifo do autor e tradução de Schuback² com modificações nossas)

O humano no homem vige como um “sendo” que se atém, numa abertura, ao ser. É o que diz, primordial e mais propriamente, a palavra “existência” em *Ser e Tempo*. Existência, e o que pertence à existência, é sempre de alguma maneira poder-ser, no sentido da concreção de um empenho: é esforço, labuta, luta, “tentação”, embate, combate. Existir é combater o bom combate em que está em jogo nada mais nada menos do que o ser, ou seja, a nossa aptidão concreta para ser. É nesse sentido que, na mesma passagem de *Ser e Tempo*, pode-se ler: “*Das ‘Wesen’ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein*” (“a ‘essência’ deste sendo jaz em seu ter-que-ser”) (Heidegger, 1986, p. 42). Mas, o que significa “ter-que-ser” (*Zu-sein*)?

O ser que somos está sempre em aberto, por se determinar, definir, finitizar. O homem não somente tem que morrer, no sentido de findar, mas tem que saber-se mortal na raiz de seu ser, na radicalidade de sua existência finita. Por ter que morrer um dia, ele tem que morrer a cada dia. Por outro lado, o homem não somente nasce. Ele tem que saber-se, em sua finitude, como não princípio de si mesmo e de sua existência fática. Por ter nascido um dia, ele tem que nascer a cada dia. A cada vez (*jeweilig*), a cada nova situação, o homem tem que nascer e morrer. A cada vez, ele tem que irromper no aberto da sua liberdade (nascer, abrir-se) e se definir nos limites de sua finitude (morrer, limitar-se). Assim, para o homem, ser é, a cada vez, ter que ser e se responsabilizar pelo que ele é e se torna, e ter que se empenhar por vir a ser o melhor de seu próprio poder-ser. Por tudo isso, pode-se dizer que a existência vige como dom e tarefa de ser. É respondendo à tarefa e correspondendo ao dom da existência que o homem se constitui como ser humano no sentido da presença. O que está, pois, em jogo, o que lhe importa sobremaneira é o seu próprio ser, que lhe está dado, ao mesmo tempo, como dádiva e como tarefa de liberdade. Portanto, no existir em sua historicidade está em jogo, a cada vez, um ganhar-se e um perder-se, um não se ganhar ou um ganhar-se apenas aparentemente.

Existir significa assumir historicamente a responsabilidade de ser, isto é, na liberdade, comprometer-se com o mais próprio poder-ser: comprometimento com o comprometimento. O ser que o homem é lhe é transmitido, está entregue à sua

² Marcia Sá Cavalcante Schuback.

responsabilidade (*überantwortet*: Heidegger, 1986, p. 42). Existir em sentido próprio, portanto, é exercer a responsabilidade de ser. Trata-se, por sua vez, de uma responsabilidade que não se incumbe apenas do “si mesmo” que a presença é para si mesma, mas que se incumbe do cuidado de tudo, de todo o sendo, do sendo na sua totalidade, do ser em todo e de todo o sendo.

Queiramos ou não, saibamos ou não, o que caracteriza a essência do homem é o doar-se ao dar-se do sentido do ser dos entes na sua totalidade. Tudo o que o homem faz e não faz, tudo que o homem pensa e não pensa, sente e não sente, sabe e não sabe, tudo que o homem é e não é atinge não somente a ele, mas sempre de novo os entes na sua totalidade, inclusive a ele mesmo, enquanto um ente dessa totalidade. A essência do homem está, pois, nisto: ele é responsável pelo seu ser e pelo ser dos entes na sua totalidade. O dar-se do sentido do ser dos entes na sua totalidade não se dá por si. É sempre obra do empenho de busca. De uma busca que se dá e se doa como via e história, como destino da existência. (Harada, 2003, p. 180)

No número 179 de *Beiträge zur Philosophie [Contributos à filosofia]* (Heidegger, 1994a, pp. 302-303), “*existência*” nomeia a plena temporalidade, ou seja, evoca e invoca um *caráter extático*: “*ex-sistere*” como “vir para fora”, pôr-se de pé (*sistere*) fora (*ex*). Como, pois, entender esse caráter extático da existência? Como exposição ao ente (*Ausgesetztheit zum Seienden*) ou, melhor, como ser-inserido-em e estar-de-pé-fora na aberta do Ser (*Eingerücktsein in und Hinausstehen in die Offenheit des Seyns*). É a partir daí que se determina, ou seja, se afina e se entoa (*bestimmt*) o “o que” (*Was*) ou, melhor, o “quem” (*Wer*) da presença; em última instância, a ipseidade, a vigência do si-mesmo (*die Selbstheit*), aquilo que, de modo falho, denominamos caráter “pessoal”. É que o caráter “pessoal” da presença – o fato de que seu “quê” é um “quem” – se funda em sua responsabilidade de ser pelo ser que ela é e que não é, responsabilidade que se exerce por todo o ente (sendo) em seu ser, isto é, pelo ser de todo o ente (sendo). O seu ser-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) se funda na responsabilidade de ser, no fato de a presença estar entregue à responsabilidade (*überantwortet*) pelo poder-ser mais próprio: “*Jemeinigkeit meint Übereignetheit*” (“ser-

cada-vez-meu quer dizer ser incumbido do próprio”)³ (Heidegger, 1986, p. 440). Por sua vez, é nessa responsabilidade pelo próprio e nesse caráter de ser-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) que se fundam os modos de ser (*Seinsmodi*) da propriedade (*Eigentlichkeit*) e da impropriedade (*Uneigentlichkeit*) da presença (Heidegger, 1986, pp. 42-43).

O mais próprio poder-ser, porém, se dá quando a presença assume a responsabilidade de ser em face de sua possibilidade extrema, que é a possibilidade da impossibilidade, ou seja, a morte. Existir, em sentido pleno e próprio, só pode quem, em sendo no exercício do existir ele mesmo, “já morreu”. “Morrer” não significa, aqui, findar, falecer; quer dizer ser capaz de assumir a própria finitude do existir: em existindo, “antecipar” a própria morte, no sentido de viver e morrer a morte, a recôndita mortalidade que se aninha nas raízes de nossa vida humana (tomada como “vida fática”, segundo o uso linguístico do jovem Heidegger); morrer e viver a vida humana, a recôndita vitalidade que se aninha nas raízes de nossa condição finita. É encontrar a unidade dos opostos: vida-morte. Vida como desvelamento, morte como velamento; unidade como verdade: re-velação. Não se trata, portanto, de uma antecipação do morrer como realidade, mas de uma antecipação do morrer como possibilidade, possibilidade da impossibilidade e possibilidade extrema, irremissível, insuperável, radical. Não se trata de tornar real a morte no morrer, mas de deixar-ser a possibilidade da morte como possibilidade, ou seja, como poder-ser em que o próprio poder-ser, com sua responsabilidade de ser e incumbência, é posto radicalmente em questão.

Em face da morte, a incumbência da responsabilidade de ser ressoa como a mais nítida e límpida reverberação da questão do ser em sua radicalidade originária. Nessa ressonância, o sentido do ser se dá e se retrai como a nitidez do nada. Nela, se desvela o velamento como velamento, vem à fala o mistério como mistério. É como um raio, que, num instante, faz visível o abismo da liberdade. É quando a presença se nadifica, ou seja, se abre a si mesma no seu nada, no seu fundamento nulo, no abismo de sua niilidade. Viver e morrer a cada dia, desse modo, a morte, quer dizer, então, suportar a morte como o desvelamento do velamento enquanto velamento, suportar a abertura prévia da existência em que se dão, ao mesmo tempo e como pertencentes um ao outro, o desvelado e o velado, a doação e o retraimento do mistério do ser.

³ Cf. nota marginal que Heidegger escreveu na página 42 de seu exemplar de *Ser e Tempo*, parágrafo 9.

Na morte todo e qualquer sentido determinado do ser entra em liquidação. Tudo o que somos e não somos, tudo que sabemos e não sabemos, tudo que fazemos e não fazemos, ontem, hoje, amanhã, toda a existência e o seu universo no tempo e no espaço está como que em suspensão, sem porquê, sem para quê, na nitidez do nada. Mas de tal sorte no nada que a própria compreensão usual do nada como negação ou ausência dos entes está suspensa. A morte é, pois, uma experiência da vida, consumada na própria existência, na qual a existência vem a si na sua radical e total possibilidade, vem a si na aguda percepção da responsabilidade pelo sentido do ser dos entes na sua totalidade, recolhida, alerta, toda precisão, toda ouvido ao vir e ao retrair-se do sentido do ser [...]. E a precisão, a afinação, o recolhimento, a nitidez dessa acolhida, é o silêncio de alerta dessa audiência do sentido do ser que determina a tônica, a ressonância, a vitalidade, o “humor” dos entes na sua totalidade, isto é, do mundo. É na medida da limpidez da audiência pelo sentido do ser que os entes, cada um em e por si e na sua totalidade vêm à sua identidade, aparecendo com a clareza de cada diferença, sem deformar os contornos, sem confundir níveis e dimensões”. (Harada, 1985, p. 203)

No número 161 de *Contributos à filosofia*, a conexão entre morte e Ser vem à fala como a intenção originária do ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) de *Ser e Tempo*. A análise fenomenológica da morte, ali, só pode ser plenamente compreendida caso remeta para a questão do Ser (*Seyn*) entendido não como a entidade do ente, mas como o Nada (*Nichts*), ou seja, o não-ente a partir do horizonte do Tempo. Isso quer dizer: a morte, entendida ontológico-existencialmente, só pode ser tematizada apropriadamente caso remeta à temporalidade e, no horizonte da temporalidade como constituição extática da existência, à referência entre presença (*Dasein*) e Ser (*Seyn*). Aqui a morte deixa de ser o mero findar ou a mera privação da vida humana em sua faticidade. A morte desvela o velamento como velamento; assinala o retraimento do Ser como o Nada, como o não-ente; vige, assim, como a mais alta e extrema testemunha do Ser, entendido enquanto diferença ontológica (o não-ente, o Nada abissal). O que está em questão, portanto, não é uma “visão de mundo” negativa e pessimista da vida, mas um questionamento fundamental ontológico que acolhe no fenômeno da morte o aceno para o “Nada”, ou seja, para o não-ente, para o Ser mesmo (Heidegger, 1994a, p. 284).

O Ser se entrega, se concede ao homem como um apelo, uma interpelação, como uma incumbência, uma *reivindicação (Anspruch) de cuidado*. Essa referência do Ser ao homem expressa uma proximidade. *A presença é o aí do Ser*: a abertura para o seu dar-se e retrair-se, para o desvelamento do velamento. Isso quer dizer: à presença o Ser se doa como uma proximidade que interpela, ou melhor, que solicita uma resposta, uma correspondência. Trata-se de uma proximidade que não costuma ser percebida como proximidade. É que, perdida na impropriedade da existência, esquecida da própria finitude, a presença costuma ter o que lhe é mais próximo como o mais distante. É por isso que a viagem da existência acaba sendo uma longa e errante viagem – que o diga o Odisseu de Homero ou os Argonautas do mito grego. Trata-se de uma longa e errante viagem para o que lhe está mais próximo, para aquela proximidade em que tudo se torna próximo: é na proximidade da possibilidade mais distante, da possibilidade que, cotidianamente, costuma ser considerada como extrema; em outras palavras, é na atinência à própria finitude que se abre a existência e que a presença pode se achar a si mesma como próxima e, nessa proximidade, pode receber todas as coisas como recolhidas na proximidade serena de um “em-casa”, um lar, uma morada.

A analítica existencial de *Ser e Tempo* trouxe à luz o fenômeno do cuidado como constituição básica da existência. *Em sendo no mundo*, a presença pertence ao cuidado. *O cuidado determina e sustenta o seu ser-no-mundo*⁴ (Heidegger, 1986, pp. 191-196). De fato, o ser-em, ou melhor, o *em-ser (In-Sein)* do *ser-em-o-mundo* consiste, precisamente, no *morar, habitar, demorar-se e deter-se* junto a, junto ao mundo como o entorno inaugurado pelo cuidado, como a tessitura significativa tecida pelo próprio cuidado, pelo exercício concreto da própria responsabilidade de ser. O mundo vigora, pois, como aquela abertura, aquela irrupção no ser realizada pelo cuidado. É por isso que a língua latina chamava de *mundus* o lugar aberto pelo habitar e cultivar humano e de *imundus* o não lugar, a não morada, o inóspito. É sendo no mundo e pertencendo ao cuidado que o humano nasce e morre, trabalha e descansa, encontra êxito e fracasso em suas empreitadas, experimenta miséria e abundância, prazer e dor, alegria e tristeza, desgraça e bênção. É sendo no mundo e pertencendo ao cuidado que a existência se abre como o *espaço-de-jogo da liberdade*, que ela se instala na *familiaridade do cotidiano* e é surpreendida pela *estranheza do incomum*. É sendo no mundo e pertencendo ao cuidado que a presença é enviada pelas vias da existência em sua facticidade e finitude,

⁴ É a lição do parágrafo 41 de *Ser e Tempo*.

experimentando, a cada passo, os *lances do destino*, com suas possibilidades e impossibilidades.

Desde o princípio e previamente (vorweg), a existência surge como o lance de abertura e irrupção no *medium* (meio no sentido de elemento, de entremeio e perpassamento) *do ser, como lance prévio, projeto (Entwurf)*. Existência é *envio, é destinação*. É por isso que, sendo no mundo, a presença está sempre *em vias de*, e, nascendo e morrendo a cada dia, está sempre *a caminho*, se *conduzindo*, se dirigindo, se *direcionando* e, *a partir do cuidado*, se responsabilizando pelo que ela é e pelo que ela não é. O fundamento da intencionalidade é, pois, o ser-no-mundo como cuidado e o cuidado como projeto. Existência é extática. Existência é projeto. Mas projeto não é programa. O programa se atém ao real, a possibilidades dadas, prontas, disponíveis. O projeto é criativo, é concreção da liberdade criativa que vigora na “raiz”, na radicalidade originária, na origem mesma da existência⁵. Projeto é possibilitação de possibilidades da liberdade. O projeto se atém a possibilidades por se criar, se conquistar, se realizar. Se o programa é sempre de alguma maneira um controle planejado e calculado do real, o projeto é espera do inesperado, disponibilidade para o repentino, para a impossibilidade

⁵ O autor, aqui, recorre à expressão “*liberdade criativa*” que, embora não seja uma expressão típica encontrável no uso linguístico de Heidegger, parece-lhe válida por traduzir a dinâmica da existência como espiritual, que é o modo de ser da existência. Como tal, o espiritual não é objetivo, embora seja mais real e concreto do que toda objetividade. O espiritual também não é subjetivo, embora seja mais profundamente radicado no próprio da identidade humana do que toda subjetividade. É preciso abandonar, aqui, a compreensão de sujeito-e-objeto para entender o que é existencial-espiritual. Somos espírito à medida que existimos. Existir, aqui, não é ocorrer aí, a modo de uma coisa dada. Existir, aqui, significa *ek-sistir*. *Ek-sistir significa o abrir-se e o vir à luz da essência humana, isto é, da presença e vigência do humano para a claridade e a leveza da liberdade. Existir é encontrar a própria humanidade na abertura da liberdade da verdade (Lichtung = clareira do Ser)*. Onde há o espírito reina a liberdade criativa de ser. Criação quer dizer, aqui, deixar e fazer ser: propiciar vigência, vigor de ser. É a partir dessa relação com a liberdade criativa e originária de ser que o homem se torna também livre e se ergue e se põe de pé na existência, isto é, na abertura clara da verdade; e, desse modo, também o homem se torna criativo, isto é, colabora, com seu cuidado, para que o ente como um todo seja, quer dizer, aconteça com o vigor que lhe é próprio. Espírito é, então, o reinar da liberdade do ser em que homem e ser se correspondem no mesmo. É a vigência e a regência dessa liberdade. Esse reinar é suave. Não é mando. Espírito é o vigor que se insinua e se propõe como a brisa suave, como o sopro da liberdade – a palavra latina *Spiritus* significa sopro, vento. Heidegger assim se expressa: “A relação elevada, na qual o homem está de pé, é a relação do Ser para com o homem, de tal modo que o Ser mesmo é esta relação, que puxa para si da essência do homem, enquanto aquela essência que está de pé nesta relação e, subsistindo nela, a custódia e a habita. No aberto desta relação do Ser para com a essência do homem, nós experimentamos o ‘espírito’ – ele é o que suavemente reina (*das Waltende*) vigorando a partir do Ser e, presumivelmente, em favor do Ser” (Heidegger, 1994c, p. 7). O Ser é o livre que, originariamente, liberta o homem e cada ente para a sua vigência própria. Esse “livre” é o mistério fontal que se doa desde o seu retraimento e que deixa ser o vigor e a vigência própria de todas as coisas (o *Ereignis*). Espiritual é o livre: a superabundante doação do mistério da gratuidade, que é a fonte de todo o ser. Criativa é a liberdade, pois deixa e faz ser, isto é, deixa e faz vigorar todas as coisas no seu próprio: “Agora, porém, é justamente o Ser, que todo ente, a cada vez e sempre de novo, deixa ser, o que é e como é, o Libertador, o que deixa cada coisa repousar em sua essência, isto é, o que a cada coisa trata com cuidado e carinho” (Heidegger, 1994c, p. 9).

(o que não está na própria competência). Para o humano, ser um projeto significa – a partir da abertura do porvir, da convocação ou incumbência da responsabilidade de ser, de vir a ser o que ele é no sentido de seu poder-ser mais próprio – retomar o fato de *já ter sido*, atuando o próprio poder-ser no entremeio de uma tensão entre o já e o ainda-não. Assim, a existência é fenda e abertura em que o homem se encontra de antemão lançado, na tensão entre a superfície e a profundidade, o claro e o escuro, o descoberto e o encoberto, o sim e o não. Desse modo, o homem é desafiado a constituir sua identidade por meio das diferenças e das diferenciações, dos opostos e das oposições, num contínuo diálogo consigo mesmo e com o outro. É a partir do ser-com-o-outro na sua diferença que o homem constitui sua identidade. O homem não nasce pronto. Por isso, a cada momento, ser um ser humano significa estar no combate por e para ser, ou melhor, por e para ser o que se é (o que se pode ser). Toda essa incessante busca, que se torna, para o pensar, uma verdadeira questão (o agostiniano *quaestio mihi factus sum*), mostra a existência como um contínuo afazer (por-fazer) e um permanente perfazer-se, como uma obra da *liberdade criativa* do ser: um evento sem “para quê”, um acontecimento da gratuidade da existência, isto é, da vida fática. É nesse sentido que o Eckhart diz que se se pergunta a um “homem bom” “por que vives?”, recebe-se como resposta: “juro que não sei, gosto de viver” (Eckhart , 2006, p. 173).

Existir em sentido mais próprio é ser livre por e para esta liberdade criativa do ser que o jovem Heidegger chamou de “vida fática” e que em *Ser e Tempo* se chama “existência”. Presença, *Dasein*, é um modo de ser que, em sua liberdade, isto é, em seu ser livre para a liberdade criativa, em sua responsabilidade de ser, *está aí* para o ser. Ou seja: presença é o modo de ser que *se interessa* pelo ser, que se dispõe para a escuta de seu apelo, para a resposta à sua interpelação, para a correspondência à sua solicitação. Presença é o sendo no qual o *aí é*, no qual a liberdade criativa do ser, em seu mistério (*Geheimnis*), se torna próxima e, em sua proximidade, deixa vir para a proximidade todas as coisas recolhidas e acolhidas como em sua morada, seu lar (*Heim*), seu “em-casa”, seu “*ethos*”.

A tarefa de ser da presença consiste justamente em *ser o aí* do ser, ou seja, em interessar-se (*inter-esse*), em *estar aí para o ser*. Presença é o acontecer do interesse pelo ser. Interesse que é, antes de tudo, disposição. Dis-posição no sentido de um pôr-se-na-abertura-para (dis-posição); e interesse no sentido de um pôr-se-no-*medium*-ser (inter-esse). Numa tal disposição e interesse, a presença responde (*antwortet*) e corresponde (*entspricht*) ao apelo (*Anspruch*) do ser, que solicita o cuidado. Isso

significa que a presença diz ao ser: “*presente!*”. Na presença se revela, pois, um modo de ser no qual o homem se interessa pelo ser, a ele se dispõe, se abre, responde e corresponde. A partir da presença e do cuidado, o homem sofre uma transformação essencial. O ser-homem se compreende, agora, a partir da referência ao Ser enquanto Ser (*Seyn*), ou seja, ao Ser (*Seyn*) não enquanto entidade do ente (*Sein = Seiendheit*), mas ao Ser enquanto *Ereignis*: evento, o acontecer fundamental que deixa a cada ente (o que está sendo) ser o que ele *propriamente* é. Essa “referência” de ser ao ser acontece por muitos modos de cuidado: no modo do pensar (*denkerisch*), poetizar (*dichterisch*), construir (*bauend*), guiar (*führend*), ofertar (*opfernd*), sofrer (*leidend*) e jubilar-se (*jubeln*) (Heidegger, 1994a, p. 302). Assim, o homem é chamado a cuidar do sentido do ser, ou melhor, a “guardar a Verdade do Ser”, a *aberta*⁶ (*clareira*) epocal que lhe está destinada; a livre abertura em que, numa determinada fulguração e configuração epocal, o ente se ilumina, e o ser se dá no desvelamento do velamento, num jogo híbrido de desencobrimento e encobrimento, luz e de sombra, presença (*Anwesenheit*) e ausência (*Abwesenheit*). Cuidar criativamente do sentido do ser, da “Verdade do Ser”, pensando, poetizando, construindo, conduzindo, ofertando, sofrendo ou jubilando-se é a incumbência ou vocação ontológica fundamental do humano no homem e do homem, da presença (*Dasein*). É o sentido da famosa passagem de “Sobre o Humanismo” em que o homem aparece na configuração do “pastor do Ser” (Heidegger, 1996, p. 331).

Ser presença, ser presente, significa, então, *fundar o aí (Da)* para o Ser (*Seyn*). É o sentido literal da palavra *Da-sein*, como se pode ler no número 173 dos *Contributos à filosofia*:

O *Da-sein* não é o modo de realidade de cada e todo ente, mas é ele mesmo o ser (*Sein*) do aí (*Da*). O aí, porém, é a abertura (*Offenheit*) do ente como tal no todo, o fundo (*Grund*) da originariamente pensada “*aletheia*”. O *Da-sein* é um modo de ser que, à medida que é (em

⁶ “Aberta” é uma tentativa não usual de traduzir “*Lichtung*”, em vez da expressão usual “clareira”. Na Amazônia, “aberta” significa o lugar onde o campo, rompendo a selva, chega até à margem do rio. Na Bahia, quer dizer a parte de uma floresta onde se pode cultivar. Nos sertões, “aberta” é rasgão de mato, intervalo que forma uma abertura ou passagem rente a uma serra. É quase como vereda. “*Lichtung*” é o que, livre, liberta: deixa passagem para os que atravessam e para os que trabalham, e também para o vento, a luz (*licht*), os sons. É o leve (*leicht*): a leveza do ser, a liberdade criativa. É cisão: fenda, fresta, abertura. No português do Brasil, “aberta” nomeia também o tempo: a estiada, a nesga do céu que as nuvens, abrindo-se, deixam ver em dias chuvosos; a pausa do trabalho, o tempo livre, o ócio. Para os marinheiros, é sinônimo de “clara”: a ocasião favorável, o “*kairós*” que se dá quando se desfaz o nevoeiro ou cessam as tempestades e pode-se navegar com serenidade.

sentido ativo-transitivo, por assim dizer) o aí, segundo *este* ser privilegiado e enquanto este ser mesmo, é um ente singular, único no seu gênero (o vigorar da vigência do Ser). (Heidegger, 1994a, p. 296, grifo do autor, tradução nossa)

Entretanto, o que significa ser presença, ser em sentido ativo-transitivo o aí? “Ativo” remete à “ação” e “transitivo”, à “passagem”. O ser da presença está em ser ação e passagem que funda o aí, a abertura do sentido do ser do ente no seu todo, ou melhor, da Verdade do Ser. Em outras palavras, ser presença é deixar ser (*sein-lassen*) o ser, deixá-lo viger como ser, ser na disposição de escutar e de corresponder ao seu apelo, abrir-lhe uma clareira em que ele possa se aproximar, advir e sobrevir, viger e perdurar, em que possa repercutir o seu toque, ressoar a sua fala silenciosa, difundir-se a sua clareza. Nesse deixar-ser da Verdade do Ser é que o *Da-sein* se torna o “*medium silentium*”, o meio-silêncio em que soa e ressoa a palavra (*Wort*) que é o Ser mesmo. Nesse deixar-ser (*sein-lassen*) da Verdade do Ser (seu desencobrimento e retraimento), sendo este “*medium silentium*”, o *Da-sein* deixa e faz recolher todas as coisas em seu próprio. Quando as coisas são reconduzidas ao seu próprio, no silêncio e na quietude do “aí do ser”, então reina (*waltet*) a serenidade (*Gelassenheit*).

Portanto, *ser presença é cuidar do ser. O que funda a existência é, pois, o cuidado com o ser. A presença acontece propriamente em sua existência quando ela se liberta para ser quem ela é, ou seja, quando ela assume positivamente seu ser livre na disponibilidade para o ser, quando se dispõe a vir a ser, a chegar a ser o que ela propriamente é e, assim, a cuidar do sentido do ser de tudo o que ela é e não é, a cuidar da Verdade do Ser, ou seja, a aberta ou clareira em que se dá, no jogo híbrido da clareza, o brilhar da luz em seu esplendor e o velamento das sombras, o desvelado e o velado, o mundo e a terra.*

2) Resolução, temporalidade, instante

Uma das estruturas fundamentais do cuidado (*Sorge*) é o preceder-se-a-si-mesmo (*sich-vorweg-sein*). É que a presença é o que ela é em se projetando em um poder-ser que ela ainda não é⁷ (Heidegger, 1986, p. 336). Trata-se de um empenho pelo porvir (*Zukunft*), ou seja, do empenho por vir-a-si (*Auf-sich-zukommen*). De início e na

⁷ Cf. parágrafo 68a de *Ser e Tempo*.

maior parte das vezes, a presença tem uma relação inapropriada com o seu porvir. O preceder-se-a-si-mesma acaba acontecendo como uma fuga de si para as ocupações, no sentido de um cuidado aflitivo pelos afazeres e negócios do cotidiano. É o porvir impróprio (*die uneigentliche Zukunft*). Ele é impróprio porque nele a presença se fecha para o seu poder-ser mais próprio, ou seja, à sua singularização ou individuação (*Vereinzellung*). Disperso nas muitas ocupações e aflições, seu existir é acometido, então, pela *inconstância ou inconsistência* (*Unständigkeit*). O porvir impróprio tem o caráter do *atender*, ou seja, do contar com alguma coisa, do empenhar-se por alguma coisa no sentido de concentrar esforços e recursos para que aquela coisa aconteça (*Gewärtigen*: Heidegger, 1986, p. 337). É a partir desse atender que a presença cultiva a espera tanto no sentido de esperar por alguma coisa (*wartenauf*) como no sentido de manter expectativas sobre alguma coisa (*erwarten*). Assim, perdida na inconstância dos muitos apelos e demandas das ocupações, a presença descuida de vir a ser seu poder ser mais próprio e irremissível.

A partir, porém, desse porvir impróprio, a presença pode saltar para um porvir próprio, ou seja, para uma relação apropriada com o próprio porvir. O salto pelo qual a presença se abre para o poder-ser mais próprio se chama resolução (*Entschlossenheit*). Não se trata de escolher entre isso ou aquilo, mas de escolher-se a si mesma, tornar-se decidida para o poder-ser mais próprio, o poder-ser si mesmo. Essa relação apropriada se chama antecipar (*Vorlaufen*). Trata-se do empenho pelo qual a presença se antecede a si mesma, vai adiante de si mesma, no sentido de preparar para si mesma as vias de sua realização, de sua autoconstituição⁸ (Heidegger, 1986, pp. 336-337). Esse antecipar é um originário ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*). É o acontecer da “resolução antecipadora” (“*Vorlaufende Entschlossenheit*”)⁹ (Heidegger, 1986, p. 326).

Mas, o que é e como é essa “resolução antecipadora”? Ela é antecipadora em que sentido? A resolução é antecipadora em relação à morte, entendida aqui, porém, no sentido da possibilidade radical, extrema e irremissível da presença, ou seja, como possibilidade da impossibilidade. O que significa, porém, assumir essa possibilidade da morte, que é a possibilidade da impossibilidade, e, nesse sentido, a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável da pre-sença? No cotidiano das nossas ocupações, assumir uma possibilidade é empenhar-se por realizá-la, dando cabo dela, ou seja, eliminando-a, justamente, como possibilidade e tornando-a uma realidade. Ora, na

⁸ Cf. parágrafo 68a de *Ser e Tempo*.

⁹ Cf. parágrafo 65 de *Ser e Tempo*.

dinâmica do “*preceder a si mesmo*” em função de um poder-ser mais próprio, o assumir a possibilidade da morte não é “dar cabo” dessa possibilidade, realizando-a, ou seja, matando-se. Assumir essa possibilidade é justamente o contrário: *deixar-ser esta possibilidade como a possibilidade da impossibilidade*. Esse deixar-ser, porém, não é nenhuma negligência e abandono; é, antes, responsabilização. Responsabilizar-se pelo próprio ser mortal e finito é “antecipar a morte”. Nessa responsabilização antecipadora pela finitude, nos abrimos para a incumbência que a própria morte traz consigo para a existência: “vem a ser o que tu és”, ou seja, a incumbência do ser-próprio, da propriedade da existência. Desse modo, a resolução face à finitude se torna possibilitadora da propriedade da existência. Nesse “antecipar a morte”, assumimos a própria estrutura da antecipação, ou seja, do “preceder a si mesmo” em função do poder-ser mais próprio. Nesse assumir, portanto, nos abrimos para nosso poder-ser mais próprio:

Ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser *de um* ente cujo modo de ser é, em si mesmo, antecipar. Ao desvelar numa antecipação esse poder-ser, a presença abre-se para si mesma no tocante à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo, compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir. A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser *mais próprio* e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de *existir em sentido próprio*. (Heidegger, 1986, pp. 262-263)

“Antecipar a morte” é, pois, entrar na dinâmica da re-solução (*Entschlossenheit*) em que a presença *se abre para si mesma*¹⁰. Resolver-se ou decidir-se corresponde aqui não a um ato isolado de um sujeito humano que escolhe entre isso ou aquilo, mas ao fenômeno existenciário do “escolher a si mesmo” em função de seu poder ser mais próprio, ao fenômeno existencial do abrir-se da existência, do seu desembaraçar-se a si mesma a partir da assunção da própria finitude ou mortalidade.

¹⁰ “*Entschlossenheit*”, que aqui traduzimos por “resolução”, deriva do particípio passado de “*sich entschliessen zu*”: resolver-se a, decidir. Em português, “resolução” é o ato ou efeito de “resolver-se”. Diz-se “resoluto” daquele que “se resolveu”, bem como daquele que é “desembaraçado”, “expedito”. Em latim, “*resolutus*” é adjetivo que significa “brando” e também particípio passado de “*resolvo*” (*resolvis, resolvere, resolvi, resolutum*), que, em sentido próprio, significa “desembaraçar”, “desamarrar”, “desligar”, “abrir”; e, em sentido figurado, “resolver”, “explicar”; “desfazer”, “dissipar”; “relaxar”, “soltar” etc.

A morte põe em questão o viver, a nitidez do sentido de viver que a presença se dá a si mesma no exercício de se responsabilizar pelo sentido de ser de tudo quanto há e de tudo quanto, de alguma maneira, é. A morte força a existência a se tornar questionável. “*Die Existenz kann fragwürdig sein. Damit das ‘In-frage-stehen’ möglich wird, bedarf es einer Erschlossenheit*” (“a existência pode ser digna de questionamento. Para que esse ‘estar-em-questão’ seja possível, é necessária uma abertura”) (Heidegger, 1986, p. 336). Tal *abertura (Erschlossenheit)* se dá na *resolução (Entschlossenheit)* antecipadora.

À presença, na sua existência, lhe toca ser, ser o aí do ser, fundá-lo, ou seja, o ser lhe toca, lhe incumbe como tarefa e busca, como questão. O que está em jogo é a incumbência de chegar a si mesma, de vir a ser quem e o que ela *propriamente* é, ou seja, pode ser a incumbência de existir *propriamente* (não só aparentemente). Esse “quem” (*Wer*) ela é ou pode ser indica-se como “si-mesmo” (*Selbst*). Mas como considerar esse si-mesmo aqui evocado? Elucidaremos o sentido desse “si-mesmo” primeiramente a partir de *Ser e Tempo* e depois a partir de *Contributos à filosofia*.

No parágrafo 64 de *Ser e Tempo*, depois de uma crítica da compreensão do si-mesmo a partir do eu como substância ou como sujeito (ainda que seja a modo de pessoa e personalidade), apresenta-se uma leitura do si-mesmo a partir da presença em sentido existencial. “*Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlich Selbstseinkönnen, das heistan der Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge*” (“o ser-si-mesmo existencialmente somente há de ser lido no poder-ser-si-mesmo próprio, isto é, na propriedade do ser da presença *enquanto cuidado*) (Heidegger, 1986, p. 322, grifo do autor e tradução nossa). A consistência do si-mesmo (*Ständigkeit des Selbst*), portanto, não pode ser tomada em sentido categorial, a modo de uma permanência ou persistência simplesmente dada, subjetiva, psicológica. A consistência, permanência ou solidez do si-mesmo há de ser lida em sentido existencial como um “pôr-se e manter-se de pé”, subsistir, manter-se ereto (*sistere*, em latim), ou seja, como um ganhar posição e sustentação e um reger-se a si mesmo, autonomamente, em meio à exposição (*ex*) ao ente no seu todo, respectivamente, à Verdade do Ser. No número 197 de *Contributos à filosofia*, apresenta-se a conexão entre pre-sença (*Da-sein*) e o ser-si-mesmo (*Selbstheit*) à luz da propriedade (*Eigentlichkeit*), só que da propriedade agora compreendida como a dominância do próprio (*Eigentum*) e esta, por sua vez, apreendida a partir do *Ereignis*, do evento em que o Ser deixa ser o ente em seu próprio. Ali se pode ler que “o ser-si-mesmo é mais originário do que cada eu e tu e nós. Estes se reúnem como tais somente

no si-mesmo (*Selbst*) e assim, cada vez, se tornam ‘si-mesmos’” (Heidegger, 1994a, p. 320). Desse modo e a partir dessa consideração, as interpretações que fazem derivar o si-mesmo do eu ou da consciência do eu aparecem como que invertidas e extraviadoras. Em tal inversão incorre a consideração do si-mesmo na história da filosofia moderna, fundada sobre a subjetividade, especialmente sobre a subjetividade interpretada a partir do eu e da consciência do eu. É que o sentido de ser pressuposto por essa filosofia é o do ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*), e não o da existência (*Existenz*).

O “si-mesmo” (*Selbst*) costuma-se conceituar uma vez na relação (*Bezug*) de um eu com o seu “si” (*auf sich*). Esta relação é tomada como uma relação representadora (*vorstellender*). E finalmente a coincidência (*Selbigkeit*) do representador com o representado é apreendida como a essência do “si-mesmo”. Neste caminho e em caminhos que resultam da correspondente alteração deste caminho, porém, nunca se há de alcançar a essência do si-mesmo. Pois, de antemão, o si-mesmo não é uma propriedade de homens simplesmente dados e só aparentemente é que o si-mesmo é dado com a *consciência do eu* (*Ichbewusstsein*). De onde vem esta aparência, só se pode esclarecer a partir da essência do si-mesmo. (Heidegger, 1994a, p. 319)

Como, entretanto, esclarecer a essência do si-mesmo à luz do sentido de ser da existencialidade, ou seja, de modo adequado à presença? Aqui, os existenciais do si-mesmo (*Selbst*) e da propriedade (*Eigentlichkeit*) da presença ultrapassam o seu sentido fundamental-ontológico para receber um sentido a partir do pensamento do *Ereignis*, do evento que deixa ser o ser do ente em seu próprio, em sua propriedade. Aqui a consideração remonta da presença à origem mesma da presença:

O ser-si-mesmo (*Selbstheit*), enquanto vigência essencial (*Wesung*) da pre-sença provém, por um salto (*entspringt*), da origem (*Ursprung*) de onde salta pre-sença. E a origem do si-mesmo é a *propriedade* (*Eigen-tum*). Esta palavra há que ser tomada, aqui, ao modo de princip-ado (*Fürsten-tum*). A dominância (*Herrschaft*) da aptidão, do tornar-se apto ou apropriado (*Eignung*) no evento que a-propria (*im Ereignis*). A aptidão ou apropriação é, ao mesmo tempo, dedicação

(*Zueignung*) e concessão (*Übereignung*). À medida que a presença se torna dedicada (*zu-geeignet*) como pertencente (*zugehörig*) ao evento que a-propria (*zum Ereignis*), ela vem a si-mesma (*kommt zu sich selbst*), mas nunca assim como se o si-mesmo fosse um conteúdo simplesmente dado (*vorhandener*), só que até então não alcançado. (Heidegger, 1994a, pp. 319-320)

O *Da-sein* chega a ser propriamente si mesmo quando se expropria de si – segundo seu modo mundano regido pelo esquecimento do Ser – e se deixa apropriar pelo Ser, isto é, se dedica e se concede ao Ser que, por sua vez, se dedica e se concede ao *Da-sein*.

Ser si-mesmo não é, para a presença, um fato e uma realidade, mas um poder-ser, uma possibilidade, entendendo-se possibilidade não de modo categorial (a partir de uma ontologia do ser simplesmente dado), mas de modo existencial (a partir de uma ontologia da existência). O que possibilita essa possibilidade, por sua vez, é o querer. Trata-se de um querer que nasce de um toque, o toque do ser. O que possibilita essa possibilidade é a afeição que nasce desse toque; uma afeição que segue e persegue o sentido dessa conclamação silenciosa e que a ela obedece e busca responder e corresponder amorosamente (no sentido de um cuidado de dedicação e recepção-doação). O si-mesmo é, ao mesmo tempo, o penhor desse empenho e o dom dessa conquista. Como tal, o si-mesmo não é um simples fenômeno da consciência ou da reflexão, a identidade de representar e representado, mas é o acontecer do próprio. É o acontecer pelo qual a presença vem a si e se recolhe junto de si, retomando-se de sua perda, dispersão e inconsistência no mundo. O si-mesmo é o acontecer do próprio, a realização da identidade como propriedade do existir, isto é, identidade não mais como mesmidade de um ente, mas como o pertencer de um ente ao Ser, pertencimento que tem o caráter de dedicação e concessão que responde à concessão que vem do próprio Ser. Ora, o que concede a cada ente ser ele próprio, o que deixa todo e cada ente ser ele próprio para si próprio é o Ser. O si-mesmo, portanto, é dádiva do Ser, que deixa a presença ser o que e quem ela é, ou seja, o que e quem ela pode ser. Nesse sentido, o acontecer da propriedade da existência é dádiva do Ser que possibilita a conquista da própria presença.

Para vir a si mesma, ou seja, possibilitar o seu porvir, a presença precisa também assumir o que e como ela já sempre foi, a vigência do seu pretérito, o viger do seu ter-

sido (*Gewesenheit*). Não se trata de simplesmente assumir o seu passado no sentido do que já aconteceu factualmente e já passou (*Vergangenheit*). Trata-se, antes, de assumir a vigência de seu ter-sido no sentido da *facticidade* de sua existência. A facticidade é o “ser simplesmente dado” próprio da presença, tomado em sentido existencial e, portanto, não em sentido categorial, como o ser simplesmente dado de uma coisa (cf. Heidegger, 1986, p. 55). Facticidade (*Faktizität*), o “ser simplesmente dado” da presença, não coincide com “factualidade” (*Tatsächlichkeit*), o “ser simplesmente dado” de um ente que não tem o caráter de presença, mas de uma “coisa” em sentido amplo (um “que”, não um “quem”). A factualidade tem o modo de ser da ocorrência, do ocorrer aí (*vorkommen*) dentro do mundo. A facticidade, por sua vez, tem o modo de ser da existência, do ser-no-mundo ao modo do cuidado (*Sorge*) (Heidegger, 1986, p. 56). A factualidade pode ter história, mas a tem somente à medida que se dá no mundo da presença cuja facticidade é, fundamentalmente, histórica. A factualidade da coisa aparece na intratemporalidade do mundo. A facticidade da presença é ela mesma temporalidade.

A facticidade é o ser já dado a si mesmo da presença. É o *a priori*, o pretérito ontológico da existência. É o fato de a presença já ser e já ser como ser-no-mundo e de encontrar-se a si mesma no mundo a partir de uma disposição afetiva neste ou naquele humor (cf. Heidegger, 1986, p. 135). O ser que a presença é ressoa cada vez numa determinada afinação ou entonação (leia-se “entoação”) afetiva, num *pathos*, num humor (*Stimmung*). A partir deste ou daquele humor a presença se descobre entregue à responsabilidade pelo todo que se dá como o “aí”, a abertura na qual ela já se acha. Nesse humor se dá o atingimento silencioso e, “normalmente”, ignorado do ser, a afeição, o ser-afetado pelo Ser. Trata-se de um abrir-se do qual a presença no cotidiano, via de regra, se esquivava, deixando que a abertura se encubra, ou seja, se vele novamente. Assim, o toque, o atingimento do Ser, se dá silenciosamente de certo modo na monotonia do tédio, de outro, no desespero, de outro ainda, na angústia, de outro, no júbilo (cf. Heidegger, 1987, p. 1). O humor revela, pois, um primordial estar lançado (*Geworfenheit*) deste ou daquele modo no “aí” (*Da*), na abertura da disposição em que a presença se encontra a si mesma (*Befindlichkeit*). E ela sempre se encontra a si mesma neste ou naquele humor como alguém que já sempre está, de antemão, incumbida de uma resposta ou correspondência em que está em jogo sua responsabilidade de ser: “*Die Faktizität der Überantwortung*” (“a facticidade da responsabilização”) (Heidegger, 1986, p. 135). No humor se revela que a presença já é, que ela já se encontra a si mesma

em seu ser-no-mundo, como tendo de ser o que ela é, o que equivale a dizer que ela já é e se encontra a si mesma como tendo de suportar a abertura do seu ser-no-mundo numa responsabilização, numa resposta e correspondência a como o toque silencioso do Ser nela se faz sentir. É por isso que, em cada situação e em cada experiência se vê urgida a se “afinar” com sua própria existência. É por isso que ela pode se achar “desafinada” ou “afinada”, em consonância ou dissonância com o mistério do ser e que ela pode vibrar, ressoar na existência de uma maneira “límpida” ou “abafada”.

Facticidade remente também ao fato de a presença ser dada a si mesma e já ter recebido o ser. O ser já sempre se concedeu à presença, deixando e fazendo ser a referência e a pertença ao próprio ser, em que a presença já existe de antemão. Facticidade é o fato de a presença já ter sido aberta como disposição, compreensão e linguagem para a concessão gratuita do ser. A facticidade é o fato ambivalente de a presença não ser o fundamento de si e de, ao mesmo tempo, ter que fundar sua existência a partir de sua liberdade no exercício da responsabilidade de ser. O fato de a presença não ser o fundamento de si mesma, de ela se experimentar como o fundamento nulo de si mesma, o fato de sua niilidade chama-se débito, culpa (*Schuld*). No parágrafo 58 de *Ser e Tempo* vem à tona essa niilidade da presença. Um caráter-de-não (*Nicht-Charakter*) perpassa a presença ou, melhor, a existência da presença ou a essência da existência que é a *Sorge* (cuidado) “do início ao fim”: “*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*” (“a cura mesma é, em sua essência, do início ao fim, perpassada pela regência da niilidade”) (Heidegger, 1986, p. 285).

A niilidade da presença aparece, antes de tudo, no fato de ela ser lançada, ou seja, no fato de ela *não* ser trazida por si mesma ao seu “aí” (Heidegger, 1986, p. 283). Sendo, a presença está determinada enquanto poder-ser. Esse poder-ser lhe pertence. Mas ela não o deu a si mesma. Ela não dá a si mesma o dom e a tarefa de ser si-mesma, de se apropriar. Isso ela o recebe. Em seu ser-lançada, o fato de já ser e de ter de ser não provém dela mesma. Este fato não é um acontecimento já dado e superado. Trata-se, com efeito, de um fato já sempre dado, mas que, em seu dar-se, sempre de novo urge a presença à sua responsabilidade de ser, como uma necessidade de sua liberdade. Na necessidade da liberdade a presença sente o peso da existência, o seu fardo, a sua gravidade, como uma incumbência que vem de um fundo ou fundamento que não foi posto por ela mesma (cf. Heidegger, 1986, p. 284). A mesma niilidade se faz sentir no fato de a presença se encontrar “solta” em si mesma, responsável por fundar, em sua autodeterminação, o seu poder-ser, no sentido de definir o ser o que ela há de se tornar;

e de, no entanto, ela nunca poder se apoderar daquele fundamento, a partir do qual ela tem de ser livre e responsável pelo seu poder-ser, ou seja, a liberdade. Nesse sentido, não é o homem que tem a liberdade, mas é a liberdade que tem o homem. A liberdade não é uma propriedade da presença, a presença é que é uma propriedade da liberdade. Ademais, a partir desta mesma liberdade, a responsabilidade de ser se dá sempre de modo finito e toda autodeterminação é sempre de algum modo uma definição, ou seja, uma “finitização”. É o que aparece no fenômeno da escolha. Toda escolha é uma autodeterminação para uma possibilidade de ser que, necessariamente, exclui outras possibilidades.

A facticidade do ter-sido, o pretérito ontológico, o passado originário da existência, não passa nunca, enquanto a presença existe. Esse passado originário vige em cada momento e situação da existência, como o que solicita o cuidado, a responsabilidade de ser da presença. A todo o momento o ser que se abre e se dá neste ou naquele *pathos* solicita o cuidado da presença, no sentido de dar sentido ao fato de já ser, de já ter sido posto na existência, de já ter sido lançado no mundo e projetado para o seu porvir. A resposta da presença sempre chega já tarde para a liberdade e é já sempre uma ressonância desta. Esta resposta se afina com a liberdade quando a presença se assume como fundamento nulo de si mesma, como abismo e nada de si mesma, no exercício de sua responsabilidade de ser. Em todo o caso, trata-se, porém, não de um nada privativo ou negativo, mas do nada criativo da liberdade, isto é, um nada que deixa e faz ser. É neste nada que se dá e se retrai o abissal mistério do ser. Não é a angústia (*Angst*) uma vertigem em face a este abismo da liberdade? Não se revela e se oculta neste nada o Ser ele mesmo (*Seyn*), o Ser enquanto diferença, Nada de ente, e o seu apelo silencioso? Não pode a angústia, de repente, se transformar em serenidade (*Gelassenheit*) à medida que a presença, no ser-para-a-morte, aprende a escutar na niilidade o tinir límpido do apelo do Ser, que convoca e provoca para a propriedade a existência como tal e o ente como um todo? Não é na irrupção inesperada deste apelo que então o ente aparece como que em um frescor matinal, na originariedade de uma primeira vez, como se antes não fosse? Não é então que a existência “toma chão” e consistência no próprio?

Por e para vir a si mesma, a presença precisa assumir o seu ter sido. E isso acontece numa *atualidade* (*Gegenwart*). A presença é na atualidade quando se mede, no corpo a corpo, com cada situação e com o apelo de ser que cada situação lhe traz. Ser na atualidade significa, aqui, agir. “*Die vorlaufende Entschlossenheit erschliesst die*

jeweilige Situation de Da so, dass die Existenz handelnd das faktisch unweltlich Zuhandene umsichtig bersorgt” (“a resolução antecipadora abre a respectiva situação do aí, de tal modo que a existência, em agindo, se ocupa com circunspecção com o que facticamente está à mão ao modo de algo do mundo circundante”) (Heidegger, 1986, p. 326, tradução nossa). No verbo “*handeln*”, que traduzimos por agir, está a palavra “*Hand*”, mão. Agir tem o sentido, aqui, de tratar manualmente, isto é, com cuidado, com um cuidado circunspecto (*umsichtig*), o que está à mão, ou seja, aquilo que há de ser “manuseado” na ocupação, o que se dá no “mundo circundante”. O que está presente, o que vige numa presença (*das Anwesende*) se dá, nesse caso, não como algo simplesmente dado, como algo dado de antemão (*Vorhandene*), mas como o que se oferece para uma lida, um trato manual, como o que está à mão (*Zuhandene*) no mundo circundante. O cuidado que se ocupa numa circunvisão ou circunspecção com o trato ou manuseio do que se dá à mão tem, nesse caso, o sentido de um atuar, de um atualizar (*Gegenwärtigen*). Trata-se de um medir-se com a concretude da situação, de um pôr-se em face ao que nela oferece resistência, oposição, e de um agarrar o que nela é real, necessário e possível. Mas isso por sua vez pressupõe deixar vir ao encontro de si, sem deturpações, aquilo que se doa na situação como realidade e como possibilidade de ser. “*Nur als Gegenwart im sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift*” (“somente como atualidade no sentido de um atualizar é que a resolução pode ser o que ela é: o não dissimulado deixar encontrar aquilo que, em agindo, a decisão agarra”) (Heidegger, 1986, p. 326, tradução nossa).

Agir significa, assim (empenhando-se na concreção de uma doação), assumir a responsabilidade de ser em face à situação, responder e corresponder ao apelo e à provocação de ser que, naquela situação, se dá. É a disposição da presença de atuar na situação, atualizando o vigor de ter sido, de modo a desbloquear as vias para chegar a ser si-mesma. Em todo o agir, portanto, em todo o atuar e em toda atualização existencial, o que está em questão é a presença responder ao apelo do ser que se dá como convocação para o seu poder-ser; é corresponder à solicitação do ser, à reivindicação de sua responsabilidade de ser, de seu cuidado. Agir é, no fundo, consumir essa referência de ser do Ser (enquanto diferença) ao homem. É pôr em obra a verdade dessa referência e, assim, clarear a existência na abertura da disposição de uma liberdade criativa.

A temporalidade é, pois, a unidade dessas três ekstases: o porvir, o vigor de ter sido e a atualidade. Essas três ekstases, porém, se reúnem no que *Ser e Tempo* chama de resolução antecipadora.

Vindo de volta para si mesma num porvir, a resolução se traz, em atualizando, para a situação. O ter sido surge do porvir de tal maneira que o porvir que foi (melhor, que vige ainda) deixa vir de si a atualidade. A este fenômeno de tal forma unitário enquanto porvir vigente-atualizador nós chamamos de *temporalidade*. Somente enquanto o *Dasein* é determinado como temporalidade é que ele possibilita para si mesmo o caracterizado poder-ser-todo em sentido próprio da resolução antecipadora. *Temporalidade se desvela enquanto o sentido do cuidado apropriado*. (Heidegger, 1986, p. 326, grifos do autor, tradução nossa)

O tempo, pois, não é algo de externo, como uma moldura dos acontecimentos do mundo. Os movimentos da natureza, que nós apreendemos como espaço-temporais, em si, *não têm tempo*. Eles são em si *livres de tempo*. Só podemos nos relacionar com eles como temporais porque eles vêm ao nosso encontro enquanto pertencentes à natureza por nós descoberta no *nosso* cotidiano. Mas o tempo do cotidiano é apenas um modo de se dar a *nostra* temporalidade, ou, melhor, a temporalidade que somos nós: é a temporalidade do “a gente”, do “todo o mundo”, que, no fundo, não é propriamente “alguém”, é, antes, um “ninguém”.

O tempo também não é algo de interno à consciência. Não é a consciência que constitui o tempo, mas o tempo que constitui a consciência. Esta, por sua vez, se funda no ser-no-mundo, uma constituição fundamental da existência. O ser-no-mundo, a existência, por sua vez, se funda na *Sorge* (cuidado). E a *Sorge* (cuidado) se funda, por sua vez, na temporalidade. É a temporalidade que torna o *Dasein* o ser que ele é e se torna em sua existência, isto é, em seu ser-no-mundo, em seu cuidado. “*Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein*” (“não: o tempo é, mas: *Dasein* temporaliza enquanto tempo seu ser”) (Heidegger, 1994b, p. 442). Mas em que sentido e como se dá essa temporalização?

O antecipar, porém, da possibilidade mais própria de ser não é outra coisa que o ser do meu mais próprio *dever-ser* (*Seinwerden*). O ser

culpado que é ínsito nisso é o ser do mais próprio *ter-sido* (*Gewesensein*). O ser do ter-sido é passado (*Vergangenheit*), de tal modo que eu sou em um tal ser, e não sou outra coisa do que o porvir (*Zukunft* – futuro) do *Dasein*, e, com isso, eu sou seu passado (*Vergangenheit*). O ser, no qual *Dasein* pode ser sua totalidade enquanto preceder-se (*Sich-vorweg-sein*), é o tempo. (Heidegger, 1994b, pp. 441-442, grifo do autor, tradução nossa)

Eu, em meu tornar-me ser, sou tempo. Sou um futuro à medida que sou constantemente instado a antecipar-me como um projeto de ser. Lanço-me na direção de um porvir, porém, desde um ter-sido, um passado, por necessitar responder e corresponder ao apelo de vir a ser o que sou, necessidade essa que se constitui numa “culpa”, isto é, num estar em dívida com aquele apelo. Na antecipação, desde o porvir, desde o projeto, eu assumo, então, o ter sido, o passado, o ser-em-dívida com o tornar-se-ser. Assim, no empenho de atender ao apelo de tornar-me-ser, de vir a ser o que propriamente sou e de realizar o meu ser mais próprio, eu atualizo, resoluto e circunspecto, o meu cuidado como ser-no-mundo, como ser-junto ao ente, como ser-com-o-outro. Em outras palavras, é na resolução antecipadora ou na antecipação resolvida que as três ekstases da temporalidade se reúnem. *Essa reunião ou concentração das três ekstases da temporalidade originária* – que é fundamento do cuidado apropriado como responsabilidade de ser – *se chama*, em *Ser e Tempo*, *instante*.

O instante não é, pois, o momento breve e fugaz que, quando acabamos de nomear, já passou, ou seja, já não é simplesmente dado. O instante é aquele relacionamento existencial pleno para com a nossa *temporalidade* mais própria (cf. Heidegger, 1994b, pp. 441-442). *Eu sou eu mesmo quando, na atração, tração e subtração do instante, singularizo-me por meio da decisão silenciosa que, acontecendo na iminência da angústia, revela o nada de mim mesmo e do mundo e, por conseguinte, faz-me ultrapassar o todo do ente*. Esse instante é algo como uma morte. Paradoxalmente, nele se dá a plenitude da propriedade da existência. *Para o ser humano, existir significa, pois, poder vir-a-si na sua possibilidade mais própria e, deixando-se vir-a-si, suportar a possibilidade enquanto possibilidade. Este deixar vir-a-si é a temporalização do porvir*, que é a condição da possibilidade do ser-para-a-morte. O porvir não significa um futuro abstrato, ou seja, um agora que, ainda-não tendo se tornado “real”, algum dia o será. Porvir é o *advento* do poder-ser mais próprio, ou seja,

aquela temporalização em que chegamos a ser nós mesmos. Já sempre nos foi dada a possibilidade desse porvir, desse vir-a-si, desse advento, contudo, essa possibilidade nos foi dada como tarefa e convocação de ser.

Por *instante* entende-se aqui, porém, não o instantâneo, o fugaz momento, o agora do *tic-tac* do relógio: ele é a *coincidência*, o encontro, a identidade de *futuro* (como porvir, poder-ser, lance de abertura) e *passado* (como facticidade, ter-sido, ser-lançado). Esse encontro, porém, se dá como resolução da presença, ou seja, como um destrancar-se, desembaraçar-se, libertar-se e abrir-se da existência. Trata-se, porém, não da resolução como escolha disso ou daquilo, mas da resolução em que a presença se torna resolvida, isto é, livre para o poder-ser si mesma e para assumir a facticidade abissal da existência. Instante é o advir da jovialidade de ser que assume a abissalidade da existência como mistério da gratuidade. Instante é o momento azado, o *kairós*, da libertação, da abertura e da temporalização do próprio ser, por parte da presença, na verdade do ser.

O fenômeno da temporalidade originária, porém, tem sua origem no *porvir* e se cumpre originariamente como *resolução antecipadora*. É a partir dela que se unem o porvir, o vigor de ter sido e a atualidade, constituindo-se, assim, a estrutura da temporalidade originária. Denomina-se aqui “porvir” o futuro propriamente dito. Não o futuro que representamos como prolongamento do presente e do passado, mas o futuro que se põe de antemão como possibilidade, dádiva e tarefa, penhor de todo o empenho humano. O futuro, o porvir, não é o que vem depois do presente. É o que a presença é, antes de tudo, como possibilidade. Na verdade, aqui e agora, *a cada vez, a presença é o seu porvir, enquanto um projeto lançado*. O porvir é uma estrutura da temporalidade. A temporalidade é, essencialmente, *extática*. Cada estrutura da temporalidade, cada temporalização, é uma *ekstase* no sentido de *uma dinâmica que empurra a presença para fora de si, que abre a existência*. A união e a unidade da temporalidade originária, por sua vez, se dão em um e como um instante (*Augenblick*). *O instante é a instância do encontro de passado e futuro numa atualidade*. No instante, o humano entra já no futuro, mas sem deixar cair o passado: pelo contrário, recolhe-o e afirma-o. É o que Heidegger diz comentando a doutrina do “eterno retorno” de Nietzsche:

Quem está no instante se volta para duas direções: para ele passado e futuro correm em direções contrárias uma à outra. Ele deixa que as coisas corram em direções contrárias umas às outras, cheguem ao

embate e, todavia, não parem, à medida que ele abre e suporta até o fim o contraste entre aquilo que é dado como tarefa (*das Aufgegebene*) e aquilo que é dado como dádiva (*das Mitgegebene*). Ver o instante significa: estar nele [...] aquilo que será no futuro será, justamente, questão de resolver [...] Eis o que é mais difícil e mais próprio da doutrina do eterno retorno: que a eternidade está no instante, que o instante não é o “agora” fugaz, não é o momento que, para um expectador, voa embora, mas é o embate de futuro e passado. (Heidegger, 1998, pp. 277-278, tradução nossa)

O mistério do Ser deixa-se acenar como *Ereignis* – o evento originário da apropriação, a regência originária e fontal da propriedade que, no deixar-ser do ser do ente, faz emergir cada coisa em seu próprio. Em sua forma originária, porém, *Ereignis* se dizia *Eräugnis* (*Ur-äugnis*) – o olhar originário, a mira originária. É no vigorar do instante (*Augenblick*), ou seja, no “piscar de olhos” (*Augen*) que o *Dasein* e o Ser se encontram em seu mútuo pertencimento. O instante, em que a presença se abre, eclode, como a clareira do Ser e, em sua liberdade e transparência, deixa-ser o próprio Ser, consoma sua relação de ser com o Ser, relação em que ela, originariamente, existe.

Referências

Eckhart, M. (2006). *Sermões alemães* (Vol. 1). Bragança Paulista; Petrópolis: Editora Universitária São Francisco; Vozes.

Harada, H. (1985). A arte de humorizar a vida. *Grande sinal*, 195-203.

Harada, H. (2003). *Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas*. Bragança Paulista: Edusf.

Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (1987). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (1994a). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) – Gesamtausgabe Band 65*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1994b). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs: Gesamtausgabe 20*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1994c). Die Armut. *Heidegger Studien, 10*, 5-10.

Heidegger, M. (1996). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1998). *Nietzsche – Ester Band*. Stuttgart: Neske.

Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo*. Bragança Paulista; Petrópolis: Editora Universitária São Francisco; Vozes.