



O AMOR E A DOR DA INTIMIDADE¹

10.62506/phs.v7i1.273

The Love and Pain of Intimacy

DANIEL RODRIGUES RAMOS ²

El Amor y el Dolor de la Intimidad

Resumo: O artigo é um exercício fenomenológico de esclarecimento do amor a partir da questão fundamental do pensamento tardio de Heidegger, o *Ereignis*. Nessa direção, o amor aparece como o âmbito do pertencimento entre homem e Ser (*Seyn*) desde o vínculo de mútuo favorecimento. No primeiro momento, indica-se o amor como núcleo do acontecer histórico. O ponto de partida é a definição de amor como o “querer” liberador de cada ente para perdurar conforme o poder de sua própria possibilidade de ser. Então, é aclarado como o cuidado que propicia tudo e cada coisa viger desde si mesma. Nisso, a essência da dor é de início apenas acenada como necessária para a superação da definição metafísica do ser humano enquanto sujeito. No segundo, evidencia-se com mais precisão o sentido do amor a partir da unidade e intimidade entre Ser e homem. Para tanto, a noção de referência se torna central. No terceiro, caracteriza-se a dor enquanto correspondência e guarda da despedida do ser, já que a unidade da intimidade é mantida às custas da diferenciação do Ser, a qual promove o dilaceramento de uma cisão e afastamento. A dor, ao final, surge como traço ontológico da humanidade que há de vir.

Palavras-chave: Acontecimento apropriador (*Ereignis*), História do Ser (*Seyn*), Amor, Dor, Despedida.

Abstract: The article is a phenomenological exercise in clarifying love based on the fundamental question of Heidegger's late thought, *Ereignis*. In this sense, love appears as the realm of belonging between human being and being (*Seyn*) from the point of view of the bond of mutual favor. In the first moment, love is indicated as the core of the historical event. The starting point is the definition of love as the liberating “will” of each entity to endure according to the power of its own possibility of being. It is then clarified as the care that enables everything and each thing to exist from itself. In this, the essence of pain is initially only pointed out as necessary for overcoming the metaphysical definition of the human being as a subject. In the second section, the meaning of love becomes clearer, starting from the unity and intimacy between being and human being. To this end, the notion of reference becomes central. In the third, pain is characterized as the correspondence and guardian of the departure to being, since the unity of intimacy is maintained at the expense of the differentiation of being, which promotes the tearing apart of a split and distancing. In the end, pain emerges as an ontological trait of humanity that is to come.

Keywords: Event (*Ereignis*), History of being (*Seyn*), Love, Pain, Departure.

Resumen: El artículo es un ejercicio fenomenológico de clarificación del amor a partir de la cuestión fundamental del pensamiento tardío de Heidegger, el *Ereignis*. En este sentido, el amor aparece como el ámbito de pertenencia entre el hombre y el Ser (*Seyn*) desde el vínculo de favor mutuo. En un primer momento, se señala el amor como núcleo del acontecimiento histórico. El punto de partida es la definición del amor como el «querer» liberador de cada ente para perdurar según el poder de su propia posibilidad de ser. Entonces, se aclara como el cuidado que propicia que todo y cada cosa prevalezca desde sí mismo. En esto, la esencia del dolor se insinúa inicialmente solo como necesaria para superar la definición metafísica del ser humano como sujeto. En segundo lugar, se evidencia con mayor precisión el sentido del amor a partir de la unidad y la intimidad entre el Ser y el hombre. Para ello, la noción de referencia se vuelve central. En el tercero, se caracteriza el dolor como correspondencia y guardián de la despedida del Ser, ya que la unidad de la intimidad se mantiene a costa de la diferenciación del Ser, lo que promueve el desgarro de una escisión y un alejamiento. El dolor, al final, surge como rasgo ontológico de la humanidad que está por venir.

Palabras-Clave: Evento (*Ereignis*), Historia del Ser (*Seyn*), Amor, Dolor, Despedida.

¹ Artigo resultado de projeto de pesquisa (Pós-Doutorado) apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

² Universidade Federal do Tocantins, Palmas, Tocantins (UFT). Email: danielrr@mail.uft.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6059-4400>



Introdução

*Onde o sujeito se quebra, a dor desperta.
Ou a dor dilacera a interioridade subjetiva.*
(Byung-Chul Han, “O Coração de Heidegger”)

A exposição, apenas esboçada nas linhas abaixo, não considera o amor, a dor e a intimidade sob perspectiva antropológica e/ou psicológica. De partida, a essência do ser humano não é estabelecida como vida e, em continuidade à essa admissão, determinado como vivente cuja excelência é a posse da faculdade do pensar ou do sentir, do intuir ou, ainda, do querer. Noutra direção em relação à tradição metafísica, não se concebe o homem enquanto animal humanizado por meio da afirmação elogiosa de uma capacidade, alçada ao posto daquela responsável por distingui-lo em meio aos demais animais. Por conseguinte, não é feito nenhum cálculo em torno da hierarquia de tais faculdades, recaindo na defesa se, por exemplo, a inteira vida afetiva antecipa a qualquer atividade da vida intelectual ou se esta última se sobrepõe em dignidade à primeira. Não há ainda a pretensão de propor uma colaboração de múltiplas faculdades nem de jogar uma contra as outras na reconstrução da integralidade perdida do homem que se percebe atualmente fragmentado frente à determinação, vigente há alguns séculos, de sujeito universal de razão, como o “eu” alheado de sua carne e situação. E isso em razão de que categoricamente não está em questão, como dito, o homem enquanto vivente. Pois só na base dessa admissão seria possível lançar mão de certas faculdades já prontas, à disposição para a definir, por meio de acréscimo à condição de vivente, a parte melhor do humano, sua excelência.

Em decorrência disso, amor e dor também não são tomados como coisas da alma e a intimidade, um espaço interno da ocorrência delas. Intimidade não pode ser admitida *per se* como sinônimo de interioridade subjetiva. Desse modo, nada é dito em torno de uma vivência a se manifestar “dentro” de um sujeito qualquer, se a subjetividade for interpretada psicologicamente. Nem ainda serão esses fenômenos tratados como vivências ou atos dirigidos para “fora”, se compreendidos segundo a estrutura *a priori* e intencional da consciência transcendental. Nem ainda procurar-se-á iluminar os referidos fenômenos em conformidade com a interpretação dos sentimentos e emoções, que também considera a intencionalidade da vida afetiva, porém, antepondo-se à impositação teórico-cognitiva da tendência anterior.

Deve-se, no entanto, fazer outra ressalva, para que essas primeiras palavras não se configurem em uma apresentação meramente negativa, de modo que não apareçam apenas como uma advertência desalentadora ao leitor desejoso de encontrar nas linhas a seguir algo iluminador a respeito do amor e da dor como fatos da vida interior. No esboço abaixo, eles são considerados desde a experiência do homem escutar a sua humanidade enquanto existência histórica. Se ainda temos ouvidos para isso, esta não consiste apenas na tentativa do humano em ouvir o seu ser e realizar-se segundo sua mais íntima possibilidade e concretizá-la em vista de seu singular apelo de ser, a tarefa inalienável de cada ser humano de vir a ser si mesmo como ente singular. Antes, o desafio histórico é auscultar nessa escuta transformadora o mistério da proveniência de si e tudo que comparece em seu mundo a partir de uma recepção participativa e grata do que o favorece ser si mesmo. Porém, é uma escuta ainda por ser aprendida, porque dá-se na passagem e com a transição mesma para outra margem da história. Nesta, o ser do homem não é mais subjetividade e a proveniência misteriosa, não mais a vagueza e o vazio da universalidade que a metafísica se acostumou chamar “ser”, “essência”. Portanto, a experiência está também por ser percorrida tanto quanto a passagem e será ela a dicção do inaudito, pela qual o Ser ele mesmo (*Sein*) e o homem com o seu mundo serão trazidos à palavra em uma verdade até agora desconhecida desde o acontecer histórico.

No que se segue, amor e dor e a localidade em que eles se pertencem um a outro, a intimidade, são determinados a partir da história da manifestação e retraimento da verdade arcaica do Ser. Para dizer com a nomenclatura pertencente ao horizonte de pensamento em que se move a exposição, o pensamento tardio de Heidegger, o que se diz é uma fala provisória acerca de nós mesmos a partir do *Ereignis*, o acontecer apropriador como fonte e cerne da historicidade nossa e da proveniência de qualquer ente. A princípio, é importante destacar que “o acontecimento-apropriação (*Er-eignis*) é o âmbito dinâmico em que o homem e o Ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica” (Heidegger, 1999, p. 181; 2006, p. 46). Em tal âmbito, oscilam o destino da humanidade e o sentido da verdade do Ser numa “reciprocidade” amorosa. A ele somos íntimos, ao ponto de ser possível a nós experimentar o pertencimento a tal âmbito de modo distintivo – poder-se-ia também dizer amoroso –, caracterizador de nossa mais antiga essência e, ao mesmo tempo, porvindoura, na medida em que dizemos adeus às formas com que nos concebemos até o presente momento histórico, fundamentalmente, como viventes. É a intimidade do humano com o mais profundo e fundamental de si, porém, do qual se extraviou e de cuja aproximação supõe a dor comum às transformações mais radicais. Mas é preciso ressaltar novamente que tal profundidade também não é subjetiva, mas o âmago da detença demorada da abertura da existência junto à amplidão e da vastidão do



ente no seu todo. Como tal, aquela profundidade é aquém, assim como também pode ser admitida como além e acima do homem. Pois é a origem retraída de tudo que se mostra. Ela é como um clarão livre que deixa viger tudo que é na sua particularidade de ser. Desse modo, em questão está a intimidade que nos ultrapassa e antecipa e, assim, propicia nossa identidade humana em meio a um evento histórico.

Amor e dor, bem como a intimidade, são, então, determinações do acontecimento pelo qual o ser humano se apropria de si. Porém, não em vista da potenciação de si mesmo em uma constante autorreferência, como acontece com a subjetividade, mas em favor da guarda e da proteção da proveniência misteriosa da vida e da morte do homem, do apresentar e perecer das coisas, do revelar e se resguardar dos deuses, enfim, do manifestar e ausentar de qualquer ente. Em deixar cada ente se manifestar em seu modo específico de ser, o amor move a história e o homem experimenta uma dor que não resulta da incapacidade de reter e apoderar o que se manifesta. Pois, se devolvidos para o mistério da proveniência, os entes, inclusive aquele que somos, são marcados pelo retraimento e a ausência.

Do Amor que move a História e da Dor como Experiência do Acontecer Histórico

O amor move a história em suas vicissitudes e êxitos. Não a move porque os homens, como destemidos senhores de seu destino, determinam seus caminhos afim de alcançar aquilo que amaram de antemão. Move-a por haver um amor que quer a nós como nós mesmos, isto é, o querer que não nos aprisiona, mas nos liberta e nos preserva na nossa verdade. Para uma primeira e geral aproximação a esse amor, serve a seguinte caracterização: “Tomar diligência por uma ‘coisa’ ou por uma ‘pessoa’, em sua essência (*Wesen*), significa amá-la, querê-la. Pensado de modo originário, esse querer significa: presentear o ser (*Wesen*)” (Heidegger, 1976, p. 316; 2008, p. 329). O amor, nesse sentido, é possibilitador. Assim, independente se o amado seja o humano ou outro ente que não tenha o modo de ser do homem, é ele sempre o empenho diligente de deixar o amado viger em sua mais própria possibilidade de ser. Ao pensá-lo historicamente, não se nega esse elemento que enobrece os mais vulgares dos amores humanos, os já idos e os ainda por vir. Porém, pensa-o como o amor permanece na sua essência e a partir de sua essência, como a interioridade do mistério que o Ocidente nomeou há muito como a palavra “ser”, a vigência do ser mesmo em sua verdade. O amor pertence, sobretudo, à proveniência misteriosa (*Sein*) em sua ação doadora de ser (enquanto a entidade do ente). Cuida-se, entretanto, que a transitoriedade de nossa finita existência não seja perdida. Por isso, o amor movente da história só nos quer como mortais, deseja-nos em nossa contínua passagem e não denega nossa pobreza. Assim, é aquele capaz de fazer surgir, suscitar e também ocasionar os mundos por meio dos quais nossa essência é liberada e traduzimos quem somos ao longo das épocas.

Nosso empenho e desempenhos em construir mundos, do qual a história dá testemunho, são a tradução da busca de saber de nós mesmos em meio a este amor. Esta é nossa obra de amor, de recepção ou resposta à doação de ser, enquanto existentes. Somos, portanto, amantes amados. Somos os amantes porque já amados, isto é, favorecidos a existir – o que não se confunde a mero ocorrer, mas a uma decisão insistente de abrir-se a partir do dom recebido, então, provocados a ek-sistir mediante aquela doação. Como tais, a nossa humana participação e responsabilidade com os destinos históricos já são sempre correspondências ao que nos envia para a conquista de nós mesmos e nos guia na figuração de nosso mundo espiritual. A história, nesse sentido, não é vista como um campo da pesquisa científica. Ela é o destinar de um envio ou, se preferir, de um sentido pertencente ao acontecimento desde o qual são predefinidos todas “as metas, critérios, impulsos, possibilidades de irrupções e poderes” (Heidegger, 1984, p. 36; 2017, p. 50) relativos ao surgimento e cultivo dos entes nos limites de certa época. Ela é o campo aberto das definições no sentido das determinações ontológicas, o reino das realizações porvindouras. Ela o é, porque é a história do Ser, pertence a este último. Por isso, o sentido da verdade do Ser – que não é um problema da lógica, mas de manifestação da singularidade de um envio singular a cada época ou das modulações de único envio ao longo das épocas do desdobramento do Ocidente – é o vetor direcionador das definições ontológicas. Na proximidade ou na distância a tal sentido, o humano delinea os contornos de seu mundo e os modos, específicas potencialidades de cultivo dos entes em cada época.

Propriamente dito, o ser humano é o ente capaz de definir seu ser na estrada do percurso orientado pelo sentido. Todos os demais entes são definidos por intermédio dessa decisão tipicamente humana. Por isso, só os homens são os entes históricos por excelência. Dito de outro modo, o homem, considerado na sua estrutura profunda e fundamental (o *Da-sein*), é o espaço e o tempo do abrir-se da existência, mas porque esse ek-sistir consiste, na intimidade dessa abertura, na acolhida da proveniência misteriosa, recepção agradecida à sua doação de ser (Heidegger, 2009, p. 221-222). Desse modo, na história, somos de alguma maneira movidos. Porém, sem poder sermos somente padecentes dos envios. O enigma da história é que, para que ela aconteça desde a sua interioridade, não podemos nos colocarmos como os agentes responsáveis pelos seus caminhos e descaminhos nem nos termos exclusivamente como pacientes de seus efeitos. Tanto na primeira possibilidade quanto na outra nos alienamos da história em seu acontecer. Cogitamo-la, em ambos os casos, como um suceder de fatos objetivos do passado que não mais nos dizem respeito e, em seguida, decaímos na falsa pergunta se dos efeitos



históricos somos vítimas ou autores.

Entretanto, estamos nós a todo tempo interiormente situados no acontecer enigmático da história. Tomamos parte nos seus envios, mesmo quando não realizamos de modo originário o ente histórico que somos, ainda que nos arroguemos o título de senhores da história. Do paradoxo do humano, pois, nenhuma figura epocal de nossa humanidade ainda não pode se subtrair: tornamo-nos aquilo que já somos; é daquilo que já temos que sempre tomamos posse. Temos história, porque somos históricos. Resta, porém, como um enigma de cada época se essa tomada de posse se concretiza como domínio de um senhorio destruidor ou como cuidado ao dom de uma possibilidade histórica de realização de nossa essência, de nossa mundana existência. Todavia, por estarmos existencialmente situados no *medium* de seus desdobramentos, “dentro” e “fora”, condução e sujeição ao histórico são categorias caducas. Desse modo, a nossa relação com o histórico, a essência mesma da história, não possui o sentido da causação eficiente, uma efetivação, de tal modo que não seria justo nem rigoroso perguntar o que seria anterior ou subsequente, isto é, se nós e as nossas ações ou os feitos históricos que nos antecedem. Nem mesmo uma mutualidade de coefetivação ou retribuição aqui é possível. Nossa relação com coracão da história não resulta da causalidade, nem da contabilidade das permutas ou trocas com que avaliamos e vivenciamos a reciprocidade ou a ausência de equivalência de retribuição nas relações ancoradas na coexistência dos homens no mundo. Antes, dimana, por mais estranho que seja, do amor que a põe em marcha. Pois só o amor reside na intimidade de seu acontecer. O caráter caduco de nossas categorias com que medimos nossa participação na essência da história precisa ser superado por uma experiência da intimidade amorosa entre nós e os envios que destinam a nós com os nossos mundos em cada época. Por certo, uma intimidade ainda por nós desconhecida, apesar dos imensos conhecimentos sobre a história da humanidade e mundial, a despeito desde sempre morarmos na casa da história.

Ora, a realização de nossa essência como ente históricos depende do quão íntimo é nosso pertencimento aos envios históricos, do quanto penetramos no interior do acontecimento que propicia, em cada época, certa concreção do humano existir no mundo. De que modo se pode caracterizar essa intimidade? Ela é a experiência histórica da dor. Aliás, uma dor que é mais intensa quanto mais decididos forem o acolhimento e a recepção da doação da possibilidade de sermos nós mesmos. Tal amor não é uma proteção contra a dor; nem mesmo ele a cura, no sentido de saná-la. Antes, ele a agrava e isto, paradoxalmente, porque também dela toma diligência, isto é, possibilita que aquilo que nos suscita a dor vigore na sua verdade originária. O poder de suscitar a dor pertence à vigência do Ser enquanto proveniência misteriosa e, portanto, não pode ser eliminada por nós, nem aniquilada em nós. Talvez, o existir do homem atual, cujo sentido é a maquinação do ente e a fuga do mistério, do estranho – positivamente, a decisão de entregar-se exclusivamente ao familiar e, com isso, de medir as coisas e a si mesmo mediante os “esquemas de explicabilidade do inteiramente calculável” (Heidegger, 2003, p. 132; 2015, p. 131), enfim, por meio da violência do cálculo (Heidegger, 1997, p. 16) -, impeça ilusoriamente de não sentir essa dor, mas não a aniquilar. Na verdade, somente as coisas são reduzidas a nada, pois essa maquinação as ameaça de modo substancial, ao despi-las de sua coisalidade e, então, transformando-as em estranhas peças de uma rede de dispositivos retrorreferenciados (Heidegger, 2003, p. 132). É bizarra a decisão de favorecer só o que é familiar em nome da dignificação do ente, do estritamente real, desvinculando-o do mistério e construindo um mundo artificial, segurável e certo, enfim, sem dores. Na realidade, isso é a inescência do favorecimento, é o seu mais dissimulado disfarce, porque é de fato a violência deliberada de tudo submeter arbitrariamente aos imperativos do fazer e controlar típicos do domínio técnico em vista do crescimento ilimitado do poder humano. Assim, uma postura irreconciliável com o amor.

Mas o que é essa estranha dor aguçada e suportada no amor? Para lançar alguma luz nessa última interrogação é necessário antes perguntar sobre o sentido da experiência da intimidade. Esta experiência nada possui de intrassubjetivo nem de intersubjetivo, como já dito. Desse modo, ela é a despedida de nós mesmos enquanto sujeitos. Este tem a si, presente para si numa autorreferência: o pôr a si para si mesmo. E tem os demais entes no re-presentar que é a objetivação: o posicionamento do ente enquanto presente diante de si e para si a partir de certeza asseguradora de seu ser. A subjetividade vive de presenças e da antropomorfação do ente no seu todo (Heidegger, 1997, p. 136, 159); precisamente, do presentificar enquanto um feito e um posicionar humanos que antecipa e calcula o ente no seu ser, enfim, explica-o a partir de si mesmo. Despedimo-nos do ser-sujeito se desistimos dessa centração em nós mesmos ou de impormo-nos como a medida com a qual relacionamos objetivamente com o ente, inclusive aquele que somos; então, dessa tendência dominante de nos referenciar ao ser (enquanto a entidade do ente) exclusivamente a partir de nós, suprimindo assim os espaços e as ocasiões para o inesperado agraciamento dos dons e a revelação do mistério. Ao mesmo tempo, se abandonamos o reino onde as presenças imperam e nada mais, até o ponto em que a constância da presença se torna a única medida para calcular o ser do ente e colocá-lo à inteira disposição das manipulações maquinadoras da técnica. Então, se recusamos aquele pôr pelo qual o homem antepõe o ente para si e segundo a sua imagem; aquele que decai ne-



cessariamente no dispor abusivo e despuadorado.

A dor, porém, nasce da autorrecusa das presenças. Enquanto fenômeno cunhador do histórico existir humano, ela é capaz de suportar as ausências cujo sentido está ainda por ser aclarado, pulsa de modo sereno quando consegue experimentar nas ausências especiais formas de presença. Por isso, a referida despedida é a recusa de habitar a terra dos homens, debaixo dos céus, sob a medida do cálculo assegurado. Trata-se de encontrar outra medida para dimensionar a terra e os céus. “É, no entanto, uma medida mais simples de se manejar, ao menos quando nossas mãos não querem manipular, mas apenas se deixar guiar por gestos de correspondências à medida que aqui se deve tomar. Isso acontece num tomar que nunca extrai de si a medida [...]”. (Heidegger, 2000c, p. 201-202; 2001b, p. 174). Um tomar nas mãos, portanto, que é recusa de nós mesmos enquanto sujeitos. E, em consonância a isso, negar-se ao domínio técnico-planitário a qual foi conduzida a humanidade moderna por meio de sua decisão de dar-se por sujeito. Se a esta humanidade resultante dessa aposta ama organizar e administrar os entes em vista da exploração e se para isso necessita-se “cultivar” tão somente o que é constância na sua presença, a sua decisão implica uma essencial aversão a qualquer forma de ausência.

É, portanto, uma medida de outro tomar nas mãos, mas que não quer manipular. São mãos que cuidam das coisas em seu crescimento, o que significa resguardá-las no vigor de sua essência (Heidegger, 2000b, p. 153). Quem dessa maneira cultiva, eleva uma morada na vizinhança do todo, proveniente de um habitar mais originário. Desse modo, é um morar que nasce de outro dimensionamento de terras e céus. Ora, ao seguir a medida dada pelas coisas, as mãos constroem mundos históricos mais densos, cheios de sombras e deixam a possibilidade de a dor imperar. São, assim, mãos benevolentes. Elas favorecem que as coisas acenem para um todo que as envolve e lhes doa significado; deixa-as vigorar como gestos de mundo. Porém, as mãos são, também elas, gestos do modo de ser cuidadoso-amoroso. As mãos são metonímias para a possibilidade de o humano existir de modo mais próprio. Elas são partes que remete para o todo, a saber, o modo de ser do humano que se sabe experimentar quem é desde a tarefa de compreender o mistério do Ser como abertura e revelação do seu esconimento, de suportá-la como tal; em resumo, ser o aí do Ser (*Da-sein*). Tal modo de ser também dimensiona as coisas, porém, com um padrão mais genuíno que o do cálculo: deixa-as aparecer, fazerem-se presentes desde si mesmas. Por conseguinte, não as arranca do mistério de sua proveniência, que é justamente o que se encobre, ausenta-se (Heidegger, 2000c, p. 201). O modo de ser cuidadoso-amoroso, então, é uma abertura do existir que sustenta uma ausência irrevogável e nela resguarda todas as coisas, isto é, deixa-as serem presentes no e a partir do âmbito de desvelamento, mas que se retira no seu encobrimento. Esse modo de ser, então, jamais poderá fugir da dor que a habita na sua intimidade.

Esse breve volteio em torno das mãos e do modo de ser para o qual elas gesticulam nos diz o seguinte: para despedir do ser-sujeito é preciso sofrer a necessidade de entrar como mais decisão no espaço-entre da dor: o inter-médio que é a abertura. Isso significa entrar na intimidade de nossa essência ou, melhor, da estrutura fundamental e profunda da existência humana (*Da-sein*, o aí do ser). Ora, o que está em jogo nessa experiência? A essência de nós mesmos e, ao mesmo tempo, a verdade daquilo que propicia a ek-sistência e, no intermédio dessa abertura, a entidade de tudo mais. No abrir-se dessa abertura está em jogo o sítio da salvação das essências ou da cura do vigor das coisas, do humano, dos deuses e, sobretudo, da salvaguarda do mistério do Ser. Para isto, o humano precisa transformar-se. De outro modo, necessita tomar sob cuidado também a si, no sentido de reconquistar a posse de sua estrutura fundamental. Cuidado de si que não é fechamento autorreferencial, mas abertura ao estranhíssimo da história do Ser, diferente de toda presença ótica. Somente mediante dessa abertura ao inusitado que se é enviado a uma edificação mais genuína da morada dos homens sobre a terra e sob os céus. Portanto, é dado dizer: trata-se do cuidado que funda a história em outro princípio. A dor, portanto, não impera na existência se antes o espaço da abertura não é tomado pelo acontecimento que a apropria como o espaço da intimidade entre o homem e o Ser como proveniência oculta e retraída. Nesse sentido, historicamente concebido, “o aí significa o aberto que foi apropriado em meio ao acontecimento – a clareira do ser (*Lichtung des Seins*) apropriada em meio ao acontecimento” (Heidegger, 2009, p. 211; 2013, p. 209).

Estas últimas palavras dizem: quem somos e a determinação que o ente no seu todo adquire mediante nós depende de um acontecimento histórico de apropriação de nossa essência. A experiência que, então, buscamos é a da apropriação pelo dom amoroso, isto é, propiciador, proveniente do acontecimento enquanto história do Ser – o *Ereignis*. Trata-se do concurso de consumação do envio no qual tanto o Ser quanto o homem se mostram tomados pelo que possuem de mais próprio. A essência do Ser e do homem afluem e defluem em único acontecimento. Nesse sentido, é um acontecer uno e dual. É uno em razão do mútuo pertencer, graças ao qual a verdade de um não se revela sem a realização da essência do outro. Vigora o duplo, porque dá-se a primeiramente a intimidade de ambos. Não está em caso, portanto, qualquer vínculo que os uniria após cada um se doar como subsistência em si e só então iniciarem uma relação. Na mútua referência de copertinência, o homem e o Ser já sempre se encontram. Nela, não há um antes e um depois cuja linha divisória é o início da relação entre dois subsistentes. Nem esse marco divisório está no fato de antes um subsistente referir a si, como é a relação reflexiva do eu consigo (Heidegger, 2003, p. 319), para somente depois a se relacionar com outrem. O pertencimento com o Ser não resulta de uma ligação representadora de eu-subsistente consigo mesmo. Ademais, o Ser não é um objeto ou conceito com qual o homem escolhe relacionar-se ou não; nem o homem é uma espécie ou exemplar desse conceito, de tal modo que sua relação primordial com o Ser seria a derivação lógica. Como proveniência misteriosa, o Ser é para o homem uma situação ou uma circun-stância temporal e espacial na qual ele



está sempre imerso, inevitavelmente. Se o homem, historicamente, tem que circunstanciar o seu espaço e transformá-lo em mundo espiritual, sítio habitável por sua natureza, seja por meio da criação de suas obras, seja pela livre elevação de seu espírito, ele o faz a partir da assunção dessa inserção. Enquanto um ente histórico-mundano, o homem é um sitiante já previamente situado. Desse modo, dá-se originariamente a proximidade íntima enquanto o acontecer uno que tem o sentido de concretização de uma inalienável interdependência. No entanto, deve-se recordar, é a dependência de um mútuo favorecimento, que acima definimos previamente como o querer que o outro se apresente e vigore no vigor de sua essência. Sem essa interdependência benevolente, nenhum do duplo é liberado.

Essa liberação se dá por meio do aberto da circunstância. Enquanto pertencente à proveniência misteriosa, o aberto se chama a clareira do Ser (*Seyn*, ser enquanto princípio e, como tal, diferente do ser – *Sein* - a entidade do ente) e ela libera o espaço e o tempo originários no qual a existência humana se assenta. Nesse assentamento que é o situar da abertura da existência na clareira circunstante do Ser, o humano pode *ser* ao modo da transcendência do *ek-*, o aí da manifestação histórica da sua verdade. Fundado nela, o homem está em poder de abrir a sua existência e ser esse ente essencialmente transitivo, direcionado aos demais entes. Por graça do fundo da aberta do Ser, o homem se apropria de sua possibilidade: constitui-se no intermédio do apresentar e ausentar dos entes. Permanece, no entanto, a questão se tal autoconstituição se consuma no querer ou não-quer que eles sejam ou, ainda, ambos; historicamente, há os indícios de que o homem prefere abrir-se desde aquele não-querer que, na verdade, é o querer estar situado fora de sua essência, não radicalmente situado na clareira do *Seyn* ou, como se verá, no cuidado dessa aberta. Pois é o querer do sujeito arraigado em si mesmo como vontade de poder sempre mais intenso e amplo. Visto de outra parte, sem o mesmo assentamento, também essa clareira não estaria em poder de revelar o que nela se encontra. Então, não poderia ser o mistério que é: o encobrimento ou retraimento que deixa aparecer o que se desvela no seu interior. A clareira também se apropria. Nisso tudo, a apropriação é uma noção unissonante, unívoca, já que diz respeito a um mesmo acontecer de inauguração e de desdobramento histórico da essência do humano e do Ser ou na fundação do pertencimento íntimo entre eles.

Contudo, a apropriação é também por se realizar na dissonância. Assim, necessita ser apreendida como noção ambígua, porque o mesmo do único acontecer, diferentemente da mera igualação, admite a diversidade. De igual modo, divergente da submissão, a (inter)dependência é a condição de diferenciação. Essa não é só incontornável, mas, sobretudo, liberadora. Desse modo, o concurso histórico também é a experiência pela qual a dualidade se impõe e o modo específicos dos dois vigerem, cada qual no seu próprio, se distinguem. A intimidade só pode ser consumada se ambos se distanciam, caso se cindam um de outro, porém, para aprofundar essa proximidade como a revelação de uma essencial distância. Intimidade é a proximidade com que é o mais distante. Pois a apropriação quer dizer cisão, diferenciação. Esta, porém, não rompe, mas os une na distância. Assim, só há apropriação se no seio do acontecer se instaura uma fenda. Esta rasga e dilacera a superfície, mas também abre uma fresta que faz ver e libera o profundo e oculto. Assim, a apropriação é um jogo de vir para superfície e extasiar (no sentido do *ek-sistência*) e de aprofundar e afundar (no sentido do ocultar da ocultação da clareira do Ser) que enreda a existência humano no oculto.

Disso, a apropriação diz, em sentido primeiríssimo, a revelação da verdade do Ser como uma ação inaugural, enquanto força primeva e incoativa, que rege de modo ininterrupto a história da liberação e iluminação do ente no seu todo, em especial, governa a experiência humana de tomada de posse da sua possibilidade de ser. Em uma só palavra: princípio. Enquanto principiator, o Ser é o *Ereignis* propriamente dito (Heidegger, 2009, p. 147). Como tal, ele é radicalmente diferente do que mediante ele é começado, da totalidade ôntica que dele surge e se consuma com significados históricos ao longo do tempo. O ente na sua totalidade, nesse curso, ilumina-se, mas a partir de uma luz que não é ele mesmo. Desse modo, o *Ereignis* é, primordialmente, o clarear da clareira, a qual vigora como a aberta despercebida frente a presença do ente, o livre da liberação desse último. Desse modo, o ser emerge e principia, mas como aquilo que se esconde. Ocultar-se não é desaparecer, mas adensar-se, recolher-se. É abrir-se desde e como o recolhimento de si, é o iluminar do próprio obscurecimento como o diferencial da vigência do Ser enquanto princípio. O mistério da proveniência! Em termos da fundação do ente no seu todo, é o aprofundar e o afundar do *Seyn* na sua verdade enquanto o que o permite dar-se como o fundo originariamente fundante. O que se aprofunda, ocultando o fundo e o próprio afundar, é abissal. Então, a circunstância em que o homem deve situar a abertura de sua existência para ser o intermédio da presença e ausência dos entes, sendo abissal, é radicalmente diverso daquilo que nela ganha aparência. Tal diferença diz o Ser vige ao modo daquele que vai ao fundo para fundar a circunstância que envolve a presença e ausência de qualquer ente, o princípio que se oculta no seu principiar, para que os entes comecem e apareçam segundo significados históricos. Nisso, ele se separa do fundado, cinde-se, ausenta-se para permanecer presente como o fundo de profundidade abissal. Noutra palavra, a diferenciação do Ser é a despedida ou a presença do que se despediu e há sempre de se despedir para resguardar a sua essência. A despedida mais primitiva e condição daquela outra despedida do homem da figuração histórica de sua essência como sujeito é a diferenciação do Ser como fundamento abissal. Enfim, a retração/ocultação e despedida do Ser, diferenciando-se como princípio e fundamento abissal, é a apropriação (*Er-eignung*) no sentido todo próprio. Em termos de luz: iluminação da luz densa, escura



do abismo. Ou na linguagem da separação: o aceno da despedida:

O acontecimento apropriativo (*Ereignis*) é diferenciável, mas ele se *mantém veladas a diferença e sua essência*. O acontecimento apropriativo inicial da diferença, porém, a despedida, *mantém-se completamente no velado*. No acontecimento apropriativo que se clareia, contudo, a diferença em relação ao ente ganha a clareira e acontece sobretudo a *clareira da despedida* em meio ao ocaso do início (Heidegger, 2009, p. 148; 2013, p. 150, grifos meus).

A diferenciação enquanto o acontecimento do intermédio da dor indica a apropriação em outro e segundo sentido, que já é ressonância do primeiro. Nesse caso, ela possui, o sentido de entrega (*Über-eignung*) e de atribuição (*Zu-eignung*) ao homem a sua propriedade por parte do Ser como *Ereignis* e enquanto se dá a sua *Er-eignung* (Heidegger, 2003, p. 317). O que acontece nessa entrega? O tempo-espço da abertura da existência humana à medida que é assentada no fundo abissal. Sinteticamente, o aí do ser (*Da-sein*). Não é, porém, uma mera entrega, pois não é um cálculo de fornecimento nem de reciprocidades, como se dá nas relações entre subsistentes. Ela distingue o homem frente a todos os demais entes. É uma distinção de essência. Por isso, trata-se de uma atribuição, ademais, ao tocar a essência humana, que concede ser, viger. Quem é atribuído aqui, portanto, é destinado a um modo de ser, é enviado à realização de si. Não somente encarregado de alguns afazeres por outro que possui a função de ordenar. Atribuição é assinalação: *propium facere*. Assinalado para quê? Para a custódia (*Behütung*) e a vigilância (*Wächterschaft*) da vigência do Ser como o abismo e, na sua “função” de intermediário, conservar nesse fundo “a verdade de todo ente” (Heidegger, 2009, p. 151; 2013, p. 153). Somente na assunção dessa atribuição apropriativa, o homem é radicalmente histórico, porquê enviado à realização de si no cuidado que libera tanto o Ser como o ente no seu todo para a manifestação segundo a particularidade de cada um. Heidegger (2003, p. 317; 2015, p. 310) o diz de outro modo: “O pertencimento ao seer (*Seyn*), contudo, só se essencial porque o ser (*Sein*) em sua unicidade precisa do ser-aí (*Da-sein*) e se funda nele, fundando ao mesmo tempo o homem”.

Nos subterrâneos de dada figuração epocal da totalidade do ente e sob a forma de tal cuidado que conserva e vigia, o amor entra em cena como o movente da história. Mas também a dor. Ora, o que o Ser concede nessa assinalação não é algo, mas a si mesmo como a clareira da despedida. Na despedida (*Abschied*), o ser é não é apenas o corte da diferenciação (*Unterscheidung*), mas também da separação e do afastamento (*Abscheidung*). A experiência humana da diferenciação do Ser, essencialmente histórica, é a correspondência à dilaceração de uma partida. Nessa correspondência, porém o homem ganha a si mesmo. Pois é também fundado no *Da-sein*. Ele recebe, assim, o modo de ser segundo o qual nenhum outro ente pode viger, a saber, ek-stasiar desde e em favor do mistério da proveniência de tudo que é. Porém, ao mesmo tempo, como este ente histórico, somos assinalados como intermédio da dor. Nós nos perfazemos somente na experiência da intimidade da dor. Pois a custódia e a vigilância do mistério é a re-cordação do que se despediu.

O Amor e a Experiência Histórica de Apropriação

Antes da dor, há o amor. Ela incide de modo cortante na existência humana, porque o amor prevalece. Não o contrário, ou seja, por carência de amor. Ora, como acenado, o *Ereignis* deixa-se pensar como a experiência de apropriação, na sua unicidade e dualidade, de um dom amoroso. Doar e receber o dom é uma ação medial, semelhante ao pertencimento ao Ser. A rigor, não há sujeito nem objeto dessa ação. Há o surgir do doador e do receptor segundo o sentido da vigência de ambos na imanência de um único acontecimento. Porém, o Ser surge como despedida. No despedir-se, doa a sua ausência, precisamente, oferta-se como ausência. A princípio, o homem nada recebe. Porém, ao receber o nada de ente, ele é destinado para a recepção mais originária. Ele recebe o próprio nada como o dom do Ser, o que quer dizer: ele ganha a possibilidade de receber e a mais fundamental. Nessa recepção, o Ser faz do homem próprio, adequado para o seu mistério; dito com os termos da primeira aproximação ao amor, ele quer que o homem seja e esse querer é capacitador: doa o poder de realizar a possibilidade humana de ser. O Ser mesmo é o elemento que favorece, agracia. Não um favorecimento qualquer, mas para o modo único do humano viger. E sendo recepção privada de objetos e em vista de nada, não é carente de nenhuma retribuição e “correspondência” no sentido usual de troca de dons. Portanto, por puro agraciamento, simplesmente tão só pelo fato do humano participar do mistério da proveniência. O radical favorecimento não pede retribuição. É aquele que do nada surge e em vista de nada se mantém. É em favor do nada. Sendo este o modo do Ser viger como despedida, é o mesmo dizer: em prol da vigência. É recepção do Ser e por ele mesmo. Mas nisto a recepção é também favorecedora; por natureza, ela é também agraciamento. Em sendo assim tão favorável com o nada, o homem não só é quem recebe, mas aquele que essencialmente doa. Quem recebe doa ao outro a possibilidade de doar. No acontecimento em questão, esta doação também se dá por meio de oferta. Ao Ser, o homem oferece o curso e o âmbito em que ele pode viger em si mesmo. Ele doa a abertura da ek-sistência, o suporte da despedida. No entanto, essa oferta é a resposta possibilitada pelo Ser em meio à sua doação abissal por meio de sua despedida. Então, é nesse jogo medial de apropriação e mútuo favorecimento,



que o amor se traduz.

Se considerado como resposta *agradecida*, o favorecimento que acontece mediante a responsabilização do homem, isto é, por meio da entrega da abertura da sua existência enquanto tempo-espço da despedida, então, o jogo é a oscilação entre favorecimento e agradecimento. Nesta direção, o pensamento abaixo, escrito em versos, ajuda-nos a pensar essa tradução do amor enquanto *Ereignis*:

Wir haben, was wir sind.
Wir sind die, als welche wir gebraucht werden.
Wir werden gebraucht als jene, die einst geeignet werden.
Wir sind geeignet im Ereignis.
Ereignet sind wir Ihm zum Dank.
Wir sind der Dank der Huld.
Der Dank ist verfügt in die Fuge der Huld.
Die Fuge der Huld.
Die Fügsame des Dankes.

Temos o que somos.
Somos estes: como aqueles que são usados.
Nós somos usados como estes que uma só vez se tornam próprios.
Nós somos apropriados no acontecimento apropriador.
Apropriados pelo acontecimento somos nós para agradecê-lo.
Nós somos o agradecimento ao favorecimento.
O agradecimento é disposto na junção fugidia do favorecimento.
A junção fugidia do favorecimento.
A conveniência à fuga do agradecimento.
(Heidegger, 2000a, p. 301-302, tradução minha)

Em poucas palavras, os primeiros versos retomam o exposto anteriormente. Introduzem-se elementos novos, entretanto. Entre estes, o agradecer como inerente ao acontecimento da apropriação, para não dizer como gesto de amor. No pensamento da história do ser, agradecer é associado ao pensamento enquanto traço fundamental da essência humana. Isso facilmente se apreende do verso construído em torno de um jogo entre as palavras agradecer (*danken*) e pensar (*denken*), ressaltando a semelhança morfológica entre esses verbos: *Lerne danken und du kannst denken*, “Aprende a agradecer e tu podereis pensar” (Heidegger, 2002, p. 30; 2009, p. 314; 2013, p. 313). Precisamente e de modo mais coeso, deve-se dizer: “*O pensamento da história do seer é o agradecer [...]*” (Heidegger, 2009, p. 278; 2013, p. 275, grifos do autor). No entanto, digno de ressalva que o agradecer deve ser reconduzido ao pertencer e, desse modo, não é um elemento assaz inusitado no contexto dessa discussão e estranho entre as noções que nela estão constantemente à baila: “Agradecer: doar-se para o pertencimento ao seer (*Seyn*) e, nesse caso, precisamente um manter-se no interior do ser-aí – apossar-se de si mesmo sob a posse da essência” (Heidegger, 2009, p. 314; 2013, p. 312). Noutra perspectiva em verso: “*Danken ist: Gehören lassen*”, “Agradecer é: deixar pertencer” (Heidegger, 2007, p. 130, tradução minha).

Na perspectiva histórico-essencial, o agradecimento é uma permissão, aquela pela qual o homem concede a si mesmo para o pertencimento ao Ser. É, portanto, admissão para enredar-se no mistério do Ser. No entanto, não é só aceitação, mas também ingresso na estruturação do aparecimento/escondimento do mistério. Porém, ingressa-se à medida que o favorecimento do Ser o prende por meio do aprofundamento em suas profundezas abissais e arrasta o ser humano consigo; mais precisamente, enquanto captura o aí do ser do humano e, assim, (re)situa o homem ou as figuras epocais da humanidade no *Da-sein*. Desse modo, o agradecer é o saber da experiência da despedida (Heidegger, 2009, p. 278-279, 314; 2013, p. 275, 313). Portanto, agradecer é igualmente um saber da dor. Desse gesto de admissão e pôr-se no sítio do mistério nasce o pensar, pois somente desde essa aderência pode ser dita pelo homem uma palavra essencial acerca do Ser, proveniente das cercanias dele (não apenas sobre ele). Tal palavra é a existência humana e o mundo que daí se abre. Por conseguinte, é preciso reter que agradecer é elemento distintivo da essência humana quando o seu ek-sistir está assentado na circunstância abissal da clareira do Ser. Como o nosso modo de ser, é a resposta mais própria com que podemos corresponder ao seu favorecimento, que é o dar-se de si, ao longo da estruturação de sua verdade e mistério. Por isso, o verso, que se encontra ao meio do poema-pensamento acima, resume com força expressiva: “Nós somos o agradeci-



mento ao favorecimento”.

A este verso segue outro que ressalta em outros termos o agradecimento como a resposta e responsabilização humana à doação favorecedora do ser: “O agradecimento é disposto na junção fugidia do favorecimento”. A resposta agora é a estruturação temporal-espacial, advinda e constituída ao longo da experiência de apropriação e recebe o nome de *Fuge*, junção fugidia ou, simplesmente, fuga. A partir desse momento, sobressai-se a nomeação da estruturação como fuga, evidenciando-a como o acontecimento que conjungindo o favorecer e o agradecer, adaptando um ao outro. Ao se tornarem reciprocamente aptos, a existência humana se habitua ao sítio da clareia do Ser, expandindo e aprofundando a sua abertura nas dimensões dela. Em outras palavras, assenta-se na circun-stância do Ser e nela faz morada. Na junção fugidia, pode-se ler a unidade do mútuo pertencimento entre homem e Ser. Nesse sentido, os dois últimos versos permitem ser lidos como dois movimentos de uma única fuga, variantes de um único tema, se recordamos o significado artístico-musical que o termo *Fuge* também evoca. O primeiro deles ressalta que o princípio da estruturação se encontra no favorecimento e, pertence, sobretudo, ao Ser. Não apenas isso, se o último de todos é considerado. A estruturação, por também vincular-se ao agradecimento e ser dependente dele para se consumir, desdobra-se se o tom gratuito do favorecer é mantido. Não apenas parte-se do favorecer, mas volta-se a ele para manter o mútuo agraciamento como o tema fundamental da obra da apropriação do homem e do Ser enquanto recíproca (ad)aptar.

A estruturação em caso, porém, não diz respeito à construção de um esquema rígido de sustentação. Ela cria uma estrutura (*Gefüge*), mas esta não é o resultado de encaixes, fixações, amarrações, soldaduras de diversos elementos estruturais antes isolados. Antes, ela é a unidade de reunião presente nos diferentes momentos ou, mais precisamente, disposições pelas quais o pertencer mútuo se configura em aspectos e exigências particulares em cada passo da experiência histórica de apropriação. Com tal, em cada parte ela está presente como o todo ou, se preferir a linguagem musical, em cada movimento soa diversamente o mesmo e único tema. Porém, não deve ser descartada a ideia de juntar e, com isso, formar uma conjuntura cada vez mais densa e de aderência mais intensa. Pois, a fuga diz que homem e Ser são uma conjunção íntima que se desdobra unitariamente no encaminhamento da diferenciação deles, de tal modo que o enigmático é a vigência conjunta de ambos e não a mera anexação da qual formaria uma comunidade, não obstante as cisões e a separação. O essencial está no pertencimento do comum-*pertencer*, nem tanto a comunidade originada desse pertencimento comum. Por essa razão, junção fugidia permanece não apenas uma estrutura que cada vez se figura, mas também como disposição (*Verfügung*) (Heidegger, 2003, p. 81). Dispor é enviar, lançar no rumo de aparecimento, liberando aquilo que é disposto segundo a sua essência. A clareira do Ser dispõe a existência humana, à medida que lhe doa o sítio de sua abertura e assentamento. Para arrumá-la nesse sentido, precisa viger como próxima do ser do humano, permanecer intimamente junto a ele por meio da sua despedida. Ao despedir, arrasta consigo aquele de quem se despede; ele o prende a si. Então, doando-se como a proximidade de uma irrevogável distância, o Ser favorece, porque o atrai e clama o homem para assentar a abertura de sua existência na sua clareira, o que é o mesmo que adentrar na sua estrutura fundamental (o *Da-sein*). Ao mesmo tempo, o homem tem que dispor a sua existência para o mistério do Ser, aderindo-se à clareira. Então, o agradecimento dirige-se para a direção da abertura de si, mas também é uma correspondência centrípeta. É adjunção à clareira do Ser, na forma de uma insistência que penetra o centro do acontecimento e intensifica a intimidade entre a abertura do aí do ser (o *Da* do *Da-sein*) e o fundo vasto e profundamente abissal que o sustenta. Assim, o juntar que fuga é, ao mesmo tempo, o acontecimento que abre para uma “exteriorização”, extasiar da existência humana e elevação como mundo, mas também envolve a decisão de permanecer junto ao solo retraído, oculto, o coração da ek-sistência, mesmo que isso seja uma resolução em favor do dolente. O fugidio da junção é unidade dessas duas direções: inserção no recolhimento e exsurgir da existência humana no e a partir do Ser. Ambas dispõem as estruturas do mútuo pertencimento, constringindo o homem ao mistério, bem como cingindo a clareira da despedida à existência humana. À maneira de resposta e acolhida, ao agradecer enquanto disposição fugidia – não caracterizada pela qualidade do que é acostumado ao escape ou à deserção, mas sim pela docilidade pronta para a adesão estruturante - cabe a tarefa de desdobrar benevolmente essa contiguidade (na diferença) entre Ser e homem.

Sob o signo da mutualidade ou da recíproca propiciação, doação, gratuidade e adesão caracterizam a experiência histórica de apropriação. Todavia, algo aparentemente desconexo se insere no interior do conjunto destas “positivas” determinações: o uso. “Nós somos usados como estes que uma só vez se tornam próprios”, afirma-se no terceiro verso. O uso parece ser contrário ao deixar viger no vigor da essência. No entanto, o dispor que libera é também dispor daquilo que é enviado para a estruturação de sua essência; é tê-lo à disposição para..., isto é, tomar posse de... com o fim de... Nesse sentido, o homem é usado pelo Ser, embora nisso aquele que vige como princípio desse uso se mostre pertencente e necessitado do ser do homem. Para afastar as falsas aparências, é necessário perguntar: Usado para quê? Seria esse uso um demérito ou deterioração da referência de propiciação em meio à reciprocidade do favorecimento? As respostas podem ser entrevistadas no seguinte: “Quem é o homem? Aquele que é usado pelo seer (*Seyn*) para a suportação da essencialização da verdade do seer. Usado assim, contudo, o homem só ‘é’ homem, na medida em que ele está fundado no ser-aí (*Da-sein*), isto é, na medida em que ele mesmo se torna de maneira criativa o fundador do ser-aí (*Da-sein*)” (Heidegger, 2003, p. 318; 2015, p. 310, grifos do autor). No uso, o Ser doa ao homem o *Da*, que é o fundamento da abertura de sua existência. O Ser é fundador. Para viger com tal, o uso é imprescindível. Contudo, tal uso é também a doação ao homem da tarefa inalienável de penetrar no interior desse fundamento. Essa tarefa é o ser do homem: ele é o



ente que insiste em ser a abertura que sustenta a despedida do ser. O ser usado, portanto, não o desobriga, mas volta-o para a necessidade de também tomar parte nessa fundação. A ausência que advém da despedida forja a necessidade. Assim, o uso torna o homem responsável pela projeção da sua possibilidade de ser, aquela que o identifica e o distingue de todos os demais entes. Desse modo, ele também é fundador de seu existir. Contudo, como projeto, o homem é lance daquilo em que já está lançado e que é o fundo de sua existência. O uso possibilita o homem criar-se, isto é, erguer-se como o espaço-tempo em que a despedida do Ser é guardada, trazida sempre ao coração do existir. O criar-se é, então, conciliar junto ao Ser, dar-lhe o espaço e o tempo da manifestação histórica de sua verdade. Nesse sentido, o ser humano, ao (con)criar-se, dá fundamento ao acontecer da verdade do último. Em relação ao modo de ser do homem, esse último significado de fundar é mais originário que o primeiro, não obstante os dois significados se interpenetrem. Em todo o caso, na ideia de uso reina o mesmo caráter medial prevalente entre doação-recepção. Em síntese, o uso é uma referência de recíproca fundação em meio à participação no acontecer que deixa o outro alcançar o vigor da própria essência. O uso em questão não tem o outro fim senão a fundação do mútuo pertencimento e, portanto, não ultrapassa, como na utilização ou na instrumentalização, o usado nem o usador. Antes, o uso principia e permanece em favor da vigência de ambos. Tal uso é essencialmente benevolente. Mostra-se como outra expressão do favorecimento.

E o amor? Parece que dele nos perdemos em meio a tantos volteios. Dá-nos a impressão que o poemamento nos distanciou ainda mais daquilo que procurávamos. Na verdade, porém, rastreávamos os gestos em que o *Ereignis* se mostra como apropriação mútua e amorosa. Procurávamos como se traduzia o amor que está na base da história e, então, veio à tona: doação-recepção, favorecer-agradecer, junção-adjunção. E mais: são estes binômios de termos, um duplo não isolável de “coisas”, de tal modo que, graças ao íntimo pertencimento delas, o receber já é também ato de oferta; o agradecer também é um modo específico de favorecer; a adesão da adjunção é tão vinculante e fundante quanto da junção. São três formas, portanto, de nos concedermos ao uso que nos envia para nós mesmos. Contudo, faltou-nos nomear o *medium* onde o medial se apresenta na forma desses binômios. Por certo, o amor está no meio ou, melhor, é o reino do meio. Nesse sentido, o amor é o que interliga as suas expressões, mas como aquilo que as antecipa, envolve-as e as sustenta conquanto as rege do início ao fim. De maneira muito deficiente, indicamo-lo com um sinal gráfico (-), um pobre hífen. Grafias são acenos. O amor não se reduz a esse pequeno traço que une as palavras dos binômios, as quais são também elas indícios, a saber, dos gestos tradutores do amor.

Em todo caso, o que está sendo acenado mediante tais gestos tradutores do amor? Se atentarmos bem a tudo que até foi exposto, o que sempre esteve em questão foi o modo pelo qual o Ser como proveniência misteriosa e o homem enquanto assentado no *Da-sein* se portam um para com outro a partir do mútuo pertencimento. Amor diz, então, aquilo a partir do qual eles se comportam um para com outro e desde o outro, portanto, não meramente se reportam, no sentido de remeter-se a algo ou alguém. Aqui, amar não é apenas relacionar-se ao outro como o “objeto” de desejo, mas um portar-se junto ao outro, retendo-se e detendo-se em longa demora no cuidado, cujo zelo propicia o próprio em meio ao recíproco favorecimento. Cuidado, nesse sentido, é modo de ser ou de vigor que se põe a favor da essência daquilo que está sob a proteção e zelo de quem cuida. Cuidar é, então, *importar-se* com o outro, o portar-se que se põe dentro de específica referência com ele, aquela que o reconduz para o poder de sua própria possibilidade de ser.

Em alemão, *Verhältnis*, referência, é a palavra que indica esse portar-se que detém e demora em favor do crescimento do vigor do referenciado. No caso, os referenciados são o homem e o Ser e, por intermédio do homem, o ente na sua totalidade. O amor, assim, é a referência entre Ser e o homem, é o que os interliga a partir da guarda da verdade e na conservação mútua. Referência, como dito, não é sinônimo de relação (*Beziehung*). Porém, consideremos esse ponto de partida usual da determinação do portar-se junto e intimamente com o outro, que iguala referência e relação, para mostrar que essa interpretação já pressupõe o caráter primordial da primeira em relação à segunda. Ora, qualquer relação é o movimento de direcionar-se para outro ente, à medida em que este atrai e arranca de si aquele que para ele tende. Desse modo, relacionar é certo dirigir-se para algum ente cuja orientação é dada pelo último. Esse direcionamento é comumente operado com certo interesse específico. Entre outros, são possíveis os seguintes interesses: o de tomar-conhecimento, a elaboração produtiva, as várias formas de (re)configuração do ente (as artes e tantas outras), a sua consideração teórico-científica em vista de seu domínio e, por fim, a sua contemplação.

Tomemos um exemplo: a relação amorosa, compreendia ainda na esfera subjetivo-afetiva. Os amantes se inclinam um para o outro e se buscam, como se diz na linguagem vulgar, em vista de se conhecerem. Visam, nesse movimento, estabelecer certo vínculo. Entretanto, o vínculo resultante da mútua referência não precisa acontecer antes para que se relacionem com tal fim? Não é necessário antes que o amado se desvele diante do amante enquanto o ente ao qual o último se dirige e, mais, como digno de ser amado *como* outro ser humano? Em geral, a causa digna de amor necessita se abrir em sua propriedade para ser amada na maneira que lhe convém. Nessa abertura da “coisa” amada, ela já orienta a relação não só se pondo como o fim ou destino dela, bem como predefine a qualidade da relação. E o amante? Não é preciso que igualmente ele esteja desvelado e dado para si mesmo como tal ente em cujo modo de ser está inscrita a possibilidade de amar, de buscar afetivamente o outro ente e querê-lo como ele mesmo? Não é necessário, de igual modo, a abertura do campo relacional, no qual se dariam múltiplas formas de relação: a amorosa, a amizade, as relações de trabalho, de exploração e domínio e inúmeras outras? Nesse campo, pode-se distinguir o ente com o qual se relaciona como humano ou



não. Essa última condição, então, não aponta que é preciso dar-se como aberto o homem enquanto coexistente e, então já essencialmente referido a outro ser humano? E isto enquanto condição de possibilidade das relações inter-humanas e, entre elas, algumas específicas que são amorosas.

Disso tudo, é por suspeitar que a referência não é o mesmo que relação. Pois, para que esta se efetue é necessário a abertura de um quádruplo que possibilita a constituição das múltiplas formas de relações: “1. A coisa; 2. do âmbito entre a coisa e o homem; 3. do homem mesmo para a coisa; 4. do homem para o homem” (Heidegger, 1984, p. 19, 2017, p. 28). Contudo, somos habituados a pensar as referências a partir das relações e, assim, restringimo-las às remissões, aos relatos por meio dos quais nos reportamos às coisas. Desse modo, tratamo-las, de um modo generalíssimo, sobrevoando-as como comportamentos de diversas classes entre os relacionados, tal como a relação de proporção em dois números ou grandezas. As “coisas”, porém, necessitam estar originariamente referenciadas, isto é, reunidas em um âmbito que as desvelem com tais, para permitirem, *a posteriori*, serem relacionadas. De outro modo, é condição imprescindível que impere a abertura com tal - a clareira do *Seyn* -, para que os entes possam ser iluminados. Sob a luz dessa iluminação, podem ser alcançados e permanecer acessíveis, para serem em seguida relacionados segundo diferentes interesses (Heidegger, 1984, p. 209-210). Somente a partir dessa iluminação estaria dado pensar a referência de modo originário. Então, o que significa referência em um sentido mais fundamental?

Nós pensamos a referência enquanto o vigente no portar-se (*Verhalten*). No entanto, isso nos diz o seguinte: o deter junto a si (*Ansichhalten*) aquilo que contém no seu interior, na medida em que, ao portar-se, salvaguarda tudo na sua essência, isto é, guarda aquilo que nele aquieta (*beruhen*). Em salvaguardando, portanto, o portar-se da referência recolhe tudo na suavidade da custódia que quieta. A referência não se porta em direção a algo, mas sim porta tudo para si enquanto aquilo que a-quieta (o que a tudo com sua quietude torna próprio - *be-eignet*), o que consente a quietude. A referência é o acontecimento apropriador (*Ereignis*) do deter junto a si, o salvaguardar recolhedor daquilo que encontra proteção na suavidade. A referência é o que liberta (*das Befreiende*), porque é o que liberador (*das Freiende*). Este libera enquanto o livre (*das Freie*). O “livre” (*fry*) é, segundo o dizer que pressagia de nossa antiga língua, o não deteriorado, o salvaguardado, aquilo que não foi tomada pelo uso. Liberar significa: consentir aquietar em sua própria essência por meio da custódia. (Heidegger, 2013, p. 704, tradução minha)

Antes de mais nada, a descrição acima situa a referência na vigência como tal, o *Seyn*; faz coincidi-la com o modo dela de portar junto e em meio ao ente. O Ser sobrevém ao ente ao abarcá-lo ao modo de um âmbito de fundação oculto que tudo reúne. Por graça dessa reunião, uma coisa tem a ver com tudo e se avizinha o todo de cada coisa. Por causa dela, a coisa gesticula o mundo e este cerca-a com sua totalidade, oferecendo-lhe abrigo. Desse modo, a referência pertence ao Ser enquanto esse se mostra como a circunstância, a instância que circunda aquilo tudo que nela repousa. De modo semelhante, repousado é o viajante que se abrigou ou, como se diz, encontrou pouso e, enquanto nele está assentado, é resguardado dos perigos noturnos. Em vez de repousado, diz-se o aquietado na quietude da instância. Deve-se lembrar que, no contexto, aquietar, repousar não tem o significado usual de acalmar-se, isto é, a contenção de uma agitação motora ou psíquica, mas sim de encontrar apoio numa base, ser fundado em um assento. Aquilo pois que está assentado ou pousado na sua própria essência está em paz, apaziguado com seu modo de ser. Este assento vem por meio da custódia que tudo protege e, assim, salvaguarda dos perigos, por exemplo, do poder cujo afã é reduzir as coisas em mero dispositivo para a rede de processamentos técnicos.

A referência, isto é, a custódia do Ser enquanto o manter junto a si por meio da (salva)guarda da essência dos entes – entre eles, o homem – é recolhedora de tudo no seu âmbito custodial. Ela é essencialmente circunstancial. Desse modo, referenciar é o portar-se que traz para si, para o centro de uma vastidão e profundidade abarcadora. O referente se comporta, portanto, como aquilo que originariamente é capaz da reunificação do disperso numa unidade primordial. No mistério da proveniência, tudo é reunido. Referência, então, é o acontecimento do que detém e retém as coisas em conjunto, porém, reconduzindo, retroagindo tudo em direção ao âmbito de desvelamento. Por isso, a referência somente se dá graças ao *locus* livre da clareira da Ser, à sua liberdade interior, pois nela cada ente está liberado para se apresentar e ausentar-se segundo a própria essência. Referenciar é o mesmo que viger e este se ilumina como o livre que libera, deixa o ente viger como aquilo que é.

A clareira do *Seyn* é o livre em que todas as coisas estão en-amor-adas, isto é, lançadas e protegidas no âmbito do amor enquanto *Ereignis*. Se experimentada como *Verhältnis*, a clareira é a localidade em que todas as coisas, abraçadas pelo livre de sua aberta, pertencem-se mutuamente a partir desse amor enquanto *Ereignis*. No entanto, ele não expressa sua essência somente no êxtase que, sob sua base, coincide com o alargamento incommensurável da vastidão do ente na sua totalidade. O amor perdura não apenas mediante a liberação dos entes, não reside apenas na guarda que zela pela essência deles. O amor encontra a sua profundidade no centro da clareira. Na sua intimidade mais densa, o amor reside em si mesmo. Porém para estar em si mesmo ele se rasga, extrapola sem sair de si. Silenciosamente, ele gera, guarda e protege a própria clareira e, em consonância com ela, aquele ente cujo modo de ser consiste em sustentá-la e recordá-la. Pois na mesma liberação do ente no seu todo se encontra em curso, ao longo da diferenciação, a experiência amorosa de apropriação de Ser e homem a partir do comum-*pertencimento*. Mas o que quer dizer essa apropriação a partir do seu princípio? Significa viger



tão somente como o propiciar, o conceder (*Gewähren*), um perdurar em si que não pode viger fora do ato de concessão.

Desse modo, o *Ereignis* não é processo, nem resultado de um processo, porque assim se admitiria um antes e um depois na sucessão de fases exteriormente encadeadas, bem como um dentro e um fora do processo. Igualmente, não é a efetivação nem um fundamento que seria a causa da efetivação (fundamento em sentido metafísico), pois para isso é necessário termos separados e, por terem perdido seu vínculo com a origem, são carentes de serem relacionados em uma circularidade para tomar algo de empréstimo do outro e, em seguida, para serem explicados, ordenados em planos diferentes de originariedade. Com o *Ereignis* não está em questão uma explicação, uma causação, uma fundamentação do que é. Antes, enquanto o mistério que conduz ao próprio, não está em jogo o dar mesmo de um dom, de um favorecimento; o dar-se retraído do próprio como concessão, doação. Nesse sentido, é o acontecimento fontal de tudo que é, mas que não pode ser aclarado por algo fora dele senão por sua própria luz, por sua propiciação. Por conseguinte, “tornar próprio trazendo cada um, apropriar (*Ereignen*), é mais propiciador (*gewährender*) do que qualquer efetivar, fazer e fundamentar. O que se apropria (*Ereignende*) é o acontecimento apropriador ele mesmo - e nada além disso” (Heidegger, 1985, p. 247; 2003, p. 207). O *Er-eignis* – o acontecimento em seu caráter *Ereignende*, apropriador - é como um querer muito mais antigo que qualquer subjetividade, sujeito, substância, mas que a tudo se sujeita como um deixar-ser. Desse modo, prevalece suave e discretamente enquanto o propiciar que faz cada coisa alcançar sua propriedade. Um reinar e reger que se dá ao modo de amor primordialíssimo: “A vigência mesma de todas as essências é o amor” (Heidegger, 2013, p. 705, tradução minha)

Há o homem histórico, há o Ser na sua unicidade, porque dá-se o amor. Não o contrário. De outro modo, há antes o puro acontecer daquele livre que tudo conserva e protege: “No livre repousa a essência do amor” (Heidegger, 2013, p. 705, tradução minha). Isto pode ser dito de dois modos, claro, no rigor que cuida em não perder a unidade primordial do *Ereignis* em seu anunciar-se como doação, oferecimento que apropria. No primeiro e mais fundamental, é o dar-se da clareira do Ser no modo de uma iluminação de seu próprio enquanto o hesitante retraimento ou, em termos do esponsalício¹ entre homem e Ser, o amar mesmo. Enquanto hesitante retraimento, a clareira é a da despedida. Ao viger como tal despedir-se, que não é o mero ausentar-se, ela cria a circunstância da custódia e recolhimento dos entes. E, nisso, mostra-se como o amar: “o guardar das essências, que apropria radicalmente (*vereignen*), salvaguarda (*schonen*) e poupa (*sparen*) [da deterioração da essência], é a essência do amor e do amar” (Heidegger, 2013, p. 705, tradução minha). Assim, o amor, enquanto a clareira, emerge como um *Da*, mas de um afundamento ou de revolvimento do Ser no abismo insondável de sua verdade: o *Da-seyn*. Isso diz a diferença do *Seyn* em referência ao *Da-sein* humano (Heidegger, 2009, p. 207).

O sítio recolhedor é o que se retrai, justamente para fundar o ente no seu todo, precisamente para que este apareça desde este fundo liberador. Como tal, o *Da-seyn* é o amor que guarda na custódia das essências; é o fundamento mais arcaico de uma casa do cuidado para todos os entes². Porém, para permanecer nessa sua vigência, necessita que seja suportado pelo homem. Nesse sentido, o homem, no insistir que assenta a abertura da sua existência, é quem guarda e custodia. Ele o é, porém, na medida que adjunta e ad-apta seu existir à clareira, dimensionando a sua abertura não apenas segundo a vastidão do ente no seu todo, mas também conforme a profundidade abissal do *Seyn*; conquanto se retém na clareira e nela faz a sua morada, aquela que libera, em meio ao favorecimento da vigência do *Seyn*, os entes e os salvaguarda na essência deles. O portar-se do homem na sua referência ao Ser enquanto o fundamento originário, então, tem o sentido de *zurückhalten* (deter) que conduz ao *Aufenthalt*, isto é, sua delonga, demora, permanência, numa palavra, morada na clareira do Ser. Portanto, a *Verhältnis* está na base do habitar humano. Habitar, aqui, é um ato de amor, se concretizado de modo genuíno, isto é, a construção da morada humana ao sustentá-la no *Da-seyn* e elevá-la em unidade com esse fundo abissal. Como tal habitante, ele é guardião, mas também amante. Porque os amantes são aqueles que, dimensionando a abertura da existência em favor daquele guardar, erguem uma casa ou morada sob clareira enquanto *Da-seyn*. Com efeito, eles são os que possibilitam uma originária economia do cuidado dos entes, por exemplo, evitando-os do uso abusivo e maquinal. Assim, o homem não é só apenas *Da-sein*, mas também essencialmente *Da-seyn*. Nesse segundo modo de dizer, o que vem à palavra é a ressonância, o reboar da clareira da despedida na ek-

¹ Heidegger (2013) não deixa de recordar que, no antigo alemão, *fry*, raiz de donde deriva *frei* (livre), *freien* (liberar), *das Freie* (o livre), diz o mesmo que amor. Também o *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* acentua que o significado originário de *freien*, a partir de sua raiz *frijjōn*, é *amare*, um significado que permite a seguinte correspondência latina: *matrimonium inire*. Cfr. verbete *freien*, disponível em: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=F08352>. Consulta em: 29 set. 2024.

² O *Da-seyn*, nesse sentido, é o fundamento originário da *Verhältnis* enquanto o *Ansichhalten* e *Befreiung*.



sistência.

Assim, o livre da custódia diz também o intermédio da dor. Despedida e dor pertencem uma à outra, porque o *Da-seyn* é a intimidade do “a-bismo (*Ab-grund*) da diferença e a localidade da dor” (Heidegger, 2009, p. 227; 2013, p. 225). Porém, o *Da-seyn* é, sobremaneira, a localidade medial do amar e ser-amado. Desse modo, figura-se como genuína obra histórica do amor: criar esse *medium* e sustentá-lo aberto mediante a (con)junção uníssona da despedida e dor como o âmbito da proteção mais silenciosa dos entes. De um lado, a despedida é favorecedora. Pois oferta ao homem os abismos do Ser e o destina a existir como o guardião de suas profundezas. De outro lado, a dor é grata. Pois ao experimentá-la, o homem está a conceder ao Ser a localidade de diferenciação dele. Onde há *Da-seyn*, vigora homem e Ser se apropriando. Quando se dá o mistério dessa intimidade, o *Da-seyn*, comportam-se eles na referência que concede um ao outro perdurar no vigor da própria essência. Como *Ereignis*, o mistério desse acontecimento da mais pura e generosa doação, a fundação do *Da-seyn* é o que permite o tomar diligência um pelo outro e, ao mesmo tempo, cuidar do ente no seu todo. Esse espaço-tempo primordial, no qual estão assentados historicamente os entes, vigora no amor. O acontecimento desse lugar primordialíssimo é senão o mais radical querer.

Conclusão: A Dor que a gente não finge nem sente...

E se, de repente
A gente não sentisse
A dor que a gente finge
E sente
e, de repente
A gente distraísse
O ferro do suplício
Ao som de uma canção
[...]
Canta mais
Revirando a noite
Revelando o dia
Noite e dia, noite e dia
(Chico Buarque, *Fantasia*, 1978)³

Os versos da canção acima convidam para uma fantasia: a nossa liberação *da* dor, o que coincide com a revelação do dia e a dissipação da noite dos sofreres. Essa é a dor que temos e da qual buscamos um alívio nas distrações mil com os entes. É aquela da qual temos posse; é uma dor antropológica. Ela provém, pois, da relação de nós com o nosso ser, mas compreendida a partir de nós mesmos. Nessa relação, atemo-nos a nós. Como viventes, doamo-nos a nós mesmos, auto(re)apresentamo-nos. Nisso, desvela-se uma vida interior. Esta é povoada de dores, não só de deleites. Então, é a dor que nasce do horizonte largo da autorreferência, não necessariamente egóica, no sentido que o campo de doação e até o dom de si são de natureza humana. Tudo referido ao sofrer dessa dor é interior ao humano; nada, portanto, provém de outrem. Nessa relação consigo de quando em vez dolente, portanto, não impera nenhuma alteridade a não ser a estranheza de si para si mesmo, mas que continua a ser algo de si. É claro que ela pode ser uma dor que acompanha as de-cisões exigidas em vista do viver mais autêntico, oriunda das rasgaduras conosco mesmos em favor da singularização pessoal, então, um sofrimento existencial que ultrapassa as bordas da capsula chamada sujeito. Assim, a dor é “minha”, é “tua” ou “dele”. Mesmo assim, a singularidade da dor ainda refere a determinado “eu” ou à pessoa como centro das livres decisões, não ao “sou” e à estrutura fundamental e profunda do ser do humano. Apesar desse caráter personalista, ela ainda permanece no âmbito óntico.

Outra é a dor da intimidade com a despedida do Ser. Ela segue a reviravolta deste para seu fundo abissal, provém da re-solução de sua diferenciação e, portanto, é suscitada pela apropriação de sua verdade (Heidegger, 2009, p. 219, 233-234; 2013, p. 218, 230). Ela acontece com o revolvimento do *Da-sein* para os abismos do Ser e, com isso, a devolução do ser do homem para o reino imperioso da ausência enquanto a localidade da diferenciação do Ser, de sua cisão. Esta assume em si mesma a despedida como o núcleo de sua história. E entenda-se tal ausentar como o modo mais arcaico de vigência. Ela nasce, em síntese, da constitutiva referência da essência humana ao *Seyn*. Tal dor decisivamente se desperta e, assim, acorda-nos para uma genuína realização nosso ser e tomada de posse de nós mesmos não pelo mérito da capacidade humana da autorrepresentação, mas sim por graça de nosso pertencimento ao mistério do Ser. Ela acompanha a resposta gratuita a esse pertencimento: a insistência em assentar a existência na clareia da despedida. Ela é sinal de outra liberdade: a de deixar ressoar no *Da-sein* a verdade do Ser que o transforma em *Da-seyn*. Então, ela possui a marca de uma experiência transformadora que pode ser designada do seguinte modo: “emerge apenas da constância exposta em meio ao aconteci-

³ Disponível em: <https://www.chicobuarque.com.br/obra/cancao/222>. Consulta em: 09 out. 2024.



mento apropriativo” (Heidegger, 2009, p. 254; 2013, p. 250).

Trata-se de uma dor ontológica e, como tal, ela nos abarca assim como o ente na sua totalidade. É diferente, portanto, de uma dor interior à subjetividade ou ao homem como singular. Antes, é a dor da intimidade do ente no seu todo com a proveniência misteriosa sob a intermediação da existência humana. Ela, assim, possui-nos desde o solo ou chão de nosso existir. É telúrica por proveniência, tem por terra um fundo abissal de doação de determinadas possibilidades de ser (entidade), mas ultrapassa-nos numa dimensão cósmica, pairando sob os céus e sobre a terra. É caótica e ordenada ao mesmo tempo; na verdade, está no meio em que interdependem o solo de sustentação do todo, essencialmente generativo, e um mundo histórico que sobre ele se ergue. Possui então a profundidade do abrigo abissal no qual os mortais e os deuses historicamente se apresentam e reinam em uma envergadura que coincide com a vastidão incensurável dos céus e da terra. Ela fica “dentro” e “fora” de nós. Quando somos apropriados pelo Ser na sua despedida, tudo dói. Mas “é uma dor ontológica sem lágrimas nem gritos”, como diz Han (2023)⁴. Ter-se-ia ademais que acrescentar: é uma dor congênita do amor. Para ela é necessária uma grandeza de coração capaz de suportar e harmonizar os opostos:

A dor é a agudeza inicial do saber preenchido. A dor é a longanimidade, que, ao aguentar, mantém reunidos de maneira originária as dores do que ameaça e os deleites do que nos atrai. [...] é a insistência na experiência do acontecimento de apropriação. A dor é a transfiguração principiadora (que responde ao princípio (*Anfang*) e, assim, corresponde a ele) do saber único. [...] Na metafísica, o espanto do abismo e o deleite do acontecimento apropriativo, essa dor dupla e una da despedida em meio à principialidade (*Anfängnis*), são desconhecidos e inacessíveis. (Heidegger, 2009, p. 234-235; 2013, p. 230-231, tradução modificada)

A dor nada tira de nós, apenas nos entrega para o que nos concede o próprio ao doar-se como retirada. Aquilo que se retira arranca-nos consigo. É encantador, enreda-nos no seu mistério e, ao buscá-lo no empuxo dessa atração, dele nos faz guardiães e protetores. Por outro lado, incita-nos o pudor, uma cautela temerosa frente à planura sem fim do mundo que só admite a realidade rasa do que é disponível para o processamento e reprocessamento, estocável, consumível e, enfim, substituível. Frente ao ente e à sua planificação, esse pudor refreia o ímpeto do domínio total dos tempos presentes e nos retém atinentes e referenciados ao que, em diferença à realidade ôntica, é uma ausência vigorosa ou uma presença abissal. Desse modo, aparece-nos o que é denso e profundo ao mundo atual. Mas isto é nada diante do predomínio do ente como pura e mera realidade controlável e administrada segundo os fins do poder humano. Daí, a dor, enquanto a experiência do que se retira, angustia-nos, porque surge do arrebatamento para o nada. E isso acontece num misto de horror e pudor, entre um espanto e um cuidado com que o que está doando como recusa em meio ao ente⁵. Sendo uma experiência do nada, a dor não é por faltar um ente; não é causada por fracassos e vicissitudes na conquista dos entes; muito menos é o sintoma de uma enfermidade de um ente enquanto vivente na sua unidade psicofísica-espiritual. É essencialmente angústia do nada, isto é, daquilo que na história do Ser o distingue essencialmente do ente. Por conseguinte, a angústia do nada não é medo diante da dor, aflição por perder o que supostamente já foi conquistado por meio da vontade de poder, mas sim aquele sofrer que emerge como experiência do Ser como despedida (Heidegger, 2009, p. 220). Assim, é a possibilidade mais originária do saber, agudo e cortante, que só pertencemos de modo essencial ao que se retira, ausenta-se. Como sintonia com o nada, a dor não paralisa no tempo presente, não resigna o homem em certa determinação de sua essência que o faz tender de maneira privilegiada ou até exclusivamente para o ente. Pelo contrário, acena para a prontidão para a apropriação, a qual exige tenacidade de quem tem que enfrentar os horrores da época atual, mas persiste com a suavidade e

⁴ A obra, no seu formato digital, não apresenta paginação. Disponível em: <https://www.biblion.org.br>. Acesso em: 28 set. 2024.

⁵ Essa retenção, *Verhaltenheit*, é considerada por Heidegger (2003) como sendo a tonalidade afetiva fundamental que arranca o homem de uma relação unilateral com o ente e o prepara para engajar sua existência no desdobramento da história a partir de outro princípio. Ela oscila entre duas outras tonalidades, o espanto e o pudor. Mas é una. Na sua unidade, pode ser caracterizada nos termos de “prontidão para a recusa como doação” (Heidegger, 2003, p. 15; tr. por., 2015, p. 19), que dispõe a existência a unir-se e permanecer cada vez mais próxima à distância do Ser. Enquanto essa sintonia da intimidade, ela é o que provoca o homem atual lançar-se de volta para dentro da sua estrutura fundamental, o *Da-sein*, e tomar parte no *Ereignis* ou participar cada vez mais decididamente nas (con)junções fugidias da verdade do Ser. Nesse sentido, ela é disposição para a apropriação e, como tal, o fundamento para o cuidado (*Sorge*) como traço fundamental do existir humano (Heidegger, 2003, p. 33, 35). Porém, o cuidado não é apenas a unidade de todos os existenciais, como em *Sein und Zeit*. Sobretudo, é a determinação essencial do *Da-sein* enquanto o modo de ser que consiste em buscar insistentemente a instância no cerne dos desdobramentos da verdade do Ser e, ao permanecer no *medium* da verdade (a clareira do velamento), concretiza-se como aquele que vigia e guarda por ela.



delicadeza perante o inesperado do porvir por tê-lo pressentido como outro anúncio do mistério.

Uma dor assim pertence a outro envio da história. Desse modo, ainda não a “temos” nem a sabemos. De fato, ela reinará a partir do momento da irrupção do outro dia da história. Para tanto, o decisivo é a liberação de nós *para* a dor. Ao contrário da anterior, não é a eliminação da dor que nos conduz para uma celebração festiva de um dia luminoso e, recordando Rilke (2005, p. 91) em *Sonetos a Orfeu*⁶, para o canto de uma existência ainda encantada. Esta dor acompanha o ocaso, é um saber que surge da experiência que penetra os segredos da noite do tempo histórico. Desse modo, aqueles que a sentem ou, ao menos, estão prontos para senti-la são aqueles que reconhecem no interior da noite um brilho. Eles não veem a escuridão noturna tão somente como o obscurecimento do sentido e das metas que regeram o viver do homem ocidental e, assim, sinal da derrocada do Ocidente. Para estes últimos, atormentados pela escuridão, é justo considerar a noite como a figura da situação deplorável dos mais abundantes sofreres a qual chegou civilização ocidental, apesar de todo progresso técnico-científico e controle racional das condições de sobrevivência. Aos olhos daqueles que enxergam um brilho na noite, ela não é o sinônimo do fracasso da promessa de uma civilização ausente de sofreres. Não a combatem, portanto, como sinal de decadência e não se entendem como heróis do tempo atual, isto é, aqueles homens que agem com todas as forças para eliminá-la ou ultrapassá-la como quem vira-lhe as costas em desprezo ao passado histórico. Antes, percebem-na como o terreno estrangeiro da revelação do desconhecido e porvindouro – o que não significa ignorar que inumeráveis sofrimentos dominam a terra dos homens, os quais ainda não cessam de surgir; nem significa negar que as condições sociopolíticas de certa época histórica representam o “ferro dos suplícios”. Apesar de tudo isso, eles pressentem que a noite é portadora de “algo” ainda para nós estranho; nela brilha uma luz diversa do sol meridiano, que acena para uma claridade ignorada ao longo dos séculos que privilegiaram o aparecer distintivo, completamente ausente de sombras como o sinal mais evidente do verdadeiro. A noite fulgurosa, então, é a hora oportuna para saber a verdade mesma, já não mais tão somente conhecer o verdadeiro. Desse modo, em uma postura reconciliada com a escuridão, a noite aparece como o tempo do desvelamento-velamento da verdade que, com seu brilho amainado, guia aqueles que têm olhos para ver na escuridão o que há de abissal, de recolhimento no ocaso. Os versos de Hölderlin (1959, p. 207), na estrofe inicial da elegia *Brot und Wein*, insinuam para essa diferente atitude perante o sombrio e taciturno que tomou conta da terra dos homens no tempo presente:

Olha! e a imagem de sombra na nossa terra, a lua,
Vem misteriosa; a noite, a sonhadora vem
Cheia de estrelas e certo bem pouco cuidando de nós,
Lá vem a admirável, a estrangeira entre os homens
Com seu brilho, triste e faustosa, por sobre o cume dos montes

Indiferente ao que nos é caro enquanto sujeitos, às astúcias com que protegemos de sermos atingidos pela dor, a noite chega. Mas com suavidade, sem fazer alardes. Com sua luz branda, ela porta consigo os rastros do que se despediu. No seu brilho, é alegre. Como o abrigo do que despediu, porém, ela é triste. Na história do Ser, a noite pode ser tomada como a unidade do alegre e do triste, do sereno e dolente. Desse modo, é necessário pensar a resolução da dor não a partir de uma saída que vira as costas para a escuridão como se a passagem para outro dia se consumasse nesse deixar para trás toda a história presente. Ao contrário, é uma dor da entrada e da retenção na experiência da passagem. Isto quer dizer que somente no acolhimento e permanência junto daquilo que é despedida que a dor se encontra a sua resolução, isto é, torna-se um saber transformador. Portanto, a sua resolução não está no alívio ou dissolução, mas sim na insistência no que torna o homem no seu ser próximo do ocaso. Este, porém, não é um fenômeno natural, mas aquilo que, por ter “sua essência (...) intimamente marcada pelo acontecimento apropriativo, porta a intimidade na essência, e essa intimidade é a despedida” (Heidegger, 2009, p.; 2013, p. 220-221). O ocaso da noite do tempo histórico é o mistério do Ser ao “tomar a despedida em si como encobrimento”. Ocaso diz também Ocidente, a terra do poente. Nesse caso, propriamente dito, ocaso é o resguardo do Ser no interior da história que é o Ocidente, desde sua aurora até o seu atual crepúsculo. Em todo o caso, é desde a insistência nesse resguardo que a noite pode ser transvertida em outro dia histórico. Esse nascerá junto com a determinação não mais antropologizada da essência do homem, em conjunto com uma “humanidade” ainda desconhecida. Por essa razão, a dor em questão não foi ainda sequer pressentida, de tal modo que nem se pode fingir que não a se sente. Uma dor ainda não sofrida não pode ser dissimulada. Para toda a humanidade ocidental, em suas diversas figuras, a essência da dor ainda está oculta. Pois ela pertence a outro começo do mesmo princípio da história, no qual homem não é mais a medida de dimensionamento do ente na

⁶ Referimos ao soneto 10 da segunda parte: “A máquina ameaça tudo que se conquistou, /Ao pretender estar no espírito e não na obediência. / [...] Mas para nós, a existência ainda é encantada, ainda é / Origem, em muitas estâncias. Um jogo de forças / Puras, que ninguém toca, senão de joelhos e com admiração.



sua totalidade:

Para o primeiro princípio (*Anfang*) e para o outro princípio, que não são dois princípios diversos, mas um e o mesmo em uma principialidade sempiterna, somos por assim dizer inexperientes, e não pressentimos a despedida. Nós não estamos à altura do ocaso e temos em vista apenas o fim e a derrocada. Nós não temos experiência em relação à principialidade do princípio, somos “indolores”.

Só conhecemos a *brutalitas* da vontade de poder; e as pessoas acreditam que sabem algo da “dor”, ao relatarmos que nós estaríamos em condições de objetivar a “dor”, por mais que a dor também continue sendo tomada apenas como *estado corporal*.

Precisamos aprender primeiro o experimentar. [...] O abandono do ser e o homem antropológico correspondem-se. Tomados em si, eles permanecem barreiras insuplantáveis, que se colocaram como metafísica entre o seer (*Seyn*) e o homem. (Heidegger, 2009, p. 253-254; 2013, p. 250, tradução levemente modificada)

As palavras acima visam algo essencial, em vez de apenas diagnosticar positiva ou negativamente a história ainda em curso. Entre outras coisas, elas acenam que se há de vir outra humanidade que esteja à altura de engajar-se em outro envio do mesmo princípio da história e levar a cabo as exigências a ele inerentes, esta será essencialmente vinculada à plenitude do que se doa ao modo de recusa. O humano que a concretizará será aquele que se constitui ao longo da experiência de ser atraído pelo que é profundamente inesgotável em seus dons, por ser abissal. Na correspondência a essa atração, a essência humana é posta em via, destinada para o acolhimento desses dons. Só assim ela será experiencial e experiente para captar e recordar o que, sendo a recusa do principiar em todo principado, é origem oculta, velada e, desse modo, determinada para se despedir e se esquecer no curso dos dias e das épocas. Será, em outros termos, uma humanidade essencialmente histórica. De outro lado, esta humanidade não experimentará só o encanto e o deleite de ser enredada no mistério do Ser, em virtude da atração que o abissal sobre ela exercerá. Igualmente, para ela, a dor não se apagará; será pungente e indelével. Tal humanidade será forjada nessa dor, porque nascerá dessa experiência do escondimento do princípio e da aprendizagem da guarda de sua força incoativa.

Aliás, o que inaugura também deixa ser e libera o principiado para o curso da história de sua vigência. Portanto, também permite ser nomeado como amor. O homem porvindouro será forjado em seu ser por meio desse amor e para corresponder a esse amor, o que também coaduna com o seguinte: será educado para suportar a dor que não se dissipa. A pedagogia do amor será, ao mesmo tempo, da dor. Se esta será o que assinalará a condição da humanidade nas vias da história, isso não quer dizer que a dor se tornará algo humano nem que o homem será por ela humanizado. E isso por algumas razões, entre outras. Primeiro, a dor não humaniza nem brutaliza; ela é a-humana por essência. No entanto, isso não quer dizer que seja inumana, contra o humano. Se assim fosse, não seria a favor de sua apropriação. Depois, a humanidade porvindoura, cujo coração é dolente, não nascerá da humanização da última figura do homem, mas da sua superação, conquanto até hoje sua essência foi até o momento metafisicamente assinalada. Assim, a pedagogia da dor não visa a humanização do bruto, pois isso concerne à história em consumação. Aliás, por fim, humanismos e projetos de humanização só tem sentido no horizonte da longa história da compreensão do homem acerca de si que, sendo antropologizada, é esquecida da referência ao Ser e do próprio ser; por mais diferentes que sejam suas fundamentações e escopos, são facetas diversas da mesma determinação metafísica da essência do homem como vivente dotado de uma faculdade especial, nomeada no início em termos de ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale* (Heidegger, 1976, p. 321-322; 2008, p. 334-335). Por essa razão, a dor não será sentida nem é pressentida pelos brutos, isto é, pelo homem ocidental em todas as suas diferentes figuras. Essas comungam a ausência da educação por essa dor. E a brutalidade deles não se encontra no fato de serem desprovidos de cultura, pelo fato de serem bárbaros. Os brutos são, ao contrário, os civilizados em geral, sejam eles eruditos, bem formados ou ainda os colocados à margem dos bens culturais; todos eles, porém, insensíveis à dor do pertencimento ao que é retraído na sua verdade. São os homens antropológicos, tão antigos quanto a história do primeiro princípio. Porém, entre eles, o *animal rationale* que hoje sucumbe ao apelo da técnica é a última figura e talvez seja a mais grotesca. Apesar de atorreado por tantas dores, mostra-se inquebrantável, rude e impassível à dor essencial e da ruptura histórica.

Longe de atestar um fardo ou um suplício, a dor ininterrupta com que a humanidade há de ser cravada e educada testemunha que o amor e o padecimento cooperam na destinação da história. Mais uma vez a intimidade como o mais enigmático se impõe com toda a sua força. Uma face dela: aquele amor que é a vigência por mor do simplesmente viger e, nisso, o querer de tudo o mais também como o vigente, ademais abissal nesse favorecimento. Porém, este prescinde de uma estrutura também profunda que seja essencialmente acolhida, originariamente afecção. A outra face, portanto: a humanidade porvindoura, se ela vir a se consumir nessa experiência do ser-afetada e transformada na acolhida do que se despede, sem outro fim senão o ganhar a si mesma nesse acolher. Porque será histórica, também será profundamente “afetiva”, isto é, entoada pela dor, já que movida por aquele amor. Ora, a outra face dessa intimidade é também o prescindir. Dessa feita, é a precisão do homem daquilo que o afeta com o dom da apropriação. É a pobreza que caracteriza essencialmente o humano, mas essa é justamente ter o seu próprio a partir do inesgotável. Mas deve-se lembrar que quem é tão necessitado, este, ao receber, perfaz-se como aquele que em si mesmo é uma grande e generosa ação. Vigora também ele



como quem deixa ser. E, nisso, incide também sobre o outro, na sua contraface com o mesmo amor, mesmo que este seja a delicadeza de um agradecimento, a pobreza de uma resposta que só pode dispor aquilo que lhe foi de antemão oferecido. A dor, então, é o “sintoma” dessa co-incidência amorosa que, como força generativa do querer recíproco, age na realidade e move a história. Situado, porém, nos porões ocultos das tramas e tramoias humanas, da causação dos feitos históricos, esse amor permanece ignorado no curso da história. Haverá de ser dignificado e reconhecido? Que medida do reconhecimento será grande o suficiente para dignificá-lo? Seremos capazes da dor, de suportar em nossa existência histórica a inteira sintomatologia dessa dignificação?

Referências

- Han, B-C. (2023). *O coração de Heidegger*. Petrópolis: Vozes. Disponível em: <https://www.biblion.org.br/>
- Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus. Em Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, (pp. 313-364). Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por. (2008). Carta sobre o humanismo. Em Heidegger, M., *Marcas do caminho* (pp. 326-376). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1984). *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der Logik*. GA 45. Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2017). *As questões fundamentais da filosofia* (“Problemas” seletos de “lógica”). São Paulo: Martins Fontes.
- Heidegger, M. (1985). Der Weg zur Sprache. Em Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, GA 12 (pp. 227-257). Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2003). O caminho para a linguagem. Em Heidegger, M., *A caminho da linguagem* (pp. 191-216). Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco.
- Heidegger, M. (1997). *Besinnung*. GA 66. Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por. (2010). *Meditação*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2000a). Die Fuge der Huld. Der Dank. Em Heidegger, M., *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, GA 75, (pp. 301-312). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b). Bauen Wohnen Denken. Em Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7 (pp. 145-164). Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2001a) Construir, habitar, pensar. Em Heidegger, M., *Ensaios e conferências* (pp. 125-142). Petrópolis: Vozes, São Francisco: Bragança Paulista.
- Heidegger, M. (2000c). «...dichterisch wohnt der Menschen...». Em Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7 (pp.189-208). Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2001b). “...poeticamente o homem habita...”. Em Heidegger, M., *Ensaios e conferências* (pp. 165-182). Petrópolis: Vozes, São Francisco: Bragança Paulista.
- Heidegger, M. (2002). Winke. Em Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13 (pp. 23-34). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2015). *Contribuições à filosofia*. Do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Heidegger, M. (2006) Identität und Differenz. Em Heidegger, M., *Identität und Differenz*, GA 11 (pp. 27-79). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Die Gedachte*. GA 81. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Das Ereignis*. GA 71. Frankfurt: Vittorio Klostermann; tr. por., (2013). *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense.
- Heidegger, M. (2013) *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.1. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, F. (1959). *Poemas*. Prefácio, seleção e tradução de P. Quintela. Coimbra: Atlântida.
- Ramos, D. R. (2022) Identidade humana como dependência e pertencimento (a partir do pensamento do *Ereignis*). *Lampião*, 3 (1), 14-47. Disponível em: <https://periodicos.ufal.br/lampiao/article/view/15617>.
- Rilke, R. M. (2005). *Sonetos a Orfeu. Elegias de Duíno*. Bragança Paulista: Universitária São Francisco.

Recebido em 10.10.2024 – Aceito em 28.01.2025