

IDENTIDADE HUMANA COMO DEPENDÊNCIA E PERTENCIMENTO (A PARTIR DO PENSAMENTO DO *EREIGNIS*)¹

HUMAN IDENTITY AS DEPENDENCE AND BELONGING
(FROM THE THOUGHT OF *EREIGNIS*)

Daniel Rodrigues Ramos²

Resumo:

O artigo pergunta, de maneira meditativa, pelo sentido da propriedade (*Eigentum*) e da ipseidade humana (*Selbstheit*), investigando-as como aspectos ontológicos da estrutura fundamental da existência humana (*Da-sein*). Nessa direção, procura responder à questão “Quem é o homem?”, pressupondo que a identidade da existência humana emerge de

Abstract:

The paper inquires, in a meditative way, about the meaning of property (*Eigentum*) and human ipseity (*Selbstheit*), investigating them as ontological aspects of the fundamental structure of human existence (*Da-sein*). In this direction, it seeks to answer the question «Who is man?», presupposing that the identity of human existence emerges from an essential

¹ Será necessária pouca perspicácia para verificar que ao *Ereignis* serão frequentemente remetidos os significados de doação, presente, favorecimento, propiciação. Solicita-se ao leitor, porém, que não tome esses significados por traduções dessa palavra-guia do pensamento heideggeriano tardio. Entenda-os apenas como indicativos ou marcadores daquilo que está em questão com o termo *Ereignis* e nas suas múltiplas modulações. Confesso, porém, que devo ao Prof. Carneio Leão (2015) a inspiração de pensar, nesse texto, a questão do *Ereignis* e da identidade do humano pela via que esses significados ou marcas indicativas enviam. Com efeito, escreve ele: “Parusia – *Er-eignis*: estar presente, presença, atualidade = o vigor da simples vigência. Toda presença desencadeia uma força de realização. O pensamento porvir não tem objeto. É uma atividade de doação e apresentação do próprio vigor de presença. Acontece como vigência da sua presença. Pensar é em primeiro lugar atividade de aceitação e só então de doação. Só subsequentemente doa a própria recepção de si mesmo. Vigor da vigência de SER, que se manifesta nas, com e como realizações o pensamento, pensa sempre a doação que recebe nos adventos da História. História é primordialmente a Parusia do SER. (...) O pensamento está a acontecer da parusia do ser do SER. O que pensa o pensamento é lhe propiciado pelo que lhe advém e o atropela como o vigor da presença a ser pensada. Parusia diz principalmente acontecimento da doação e derivadamente apropriação do que na Parusia com a Parusia se presenteia” (LEÃO, 2015, p. 27). *Ereignis*, então, precisa ser escutado ao longo desse texto como o acontecimento doador, propiciador, presenteador ou favorecedor da identidade, em dependência do qual e em longa pertinência ao qual o homem conquista a si mesmo, define historicamente a sua ipseidade (*Selbstheit*). Se essa primeira indicação ao sentido da palavra *Ereignis* não é suficiente ao leitor para conter aquela pressa inimiga ao pensar, que ocorre para a maioria de nós e deseja ter tudo definido de antemão, isto é, ante à mão, disponível para as manipulações do conhecimento, então, tome-se por tradução o seguinte: acontecimento (des)apropriador. No entanto, convido o leitor a manter uma atenção mais ao caráter desapropriador que ao apropriador.

² Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Antonianum, Roma. Professor adjunto no curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). danielrr@mail.uft.edu.br.

um vínculo essencial e íntimo pertencimento ao ser enquanto princípio do acontecimento histórico. Sob questionamento, portanto, está a dependência do ser do humano ao dar-se do ser, ao revelar de seu escondimento, em referência ao qual o humano se projetaria *si mesmo* de modo próprio e a essência humana se desdobraria de maneira originária. Para tanto, move-se dentro do horizonte do pensamento tardio heideggeriano, evidenciando traços que comporiam a resposta. Porém, não se procede por meio de uma análise minuciosa das obras em torno do pensamento do *Ereignis*, em especial os *Beiträge zur Philosophie*, em vista da explicitação do arcabouço conceitual em que se sustenta a compreensão histórico-essencial acerca da ipseidade humana. Ao contrário, procura-se percorrer movimentos de uma reflexão que problematiza o sentido da dependência em questão. Nesta perspectiva, é acentuada a necessidade da superação da determinação metafísico-anropológica da existência humana, em virtude da qual a dependência se restringe aos significados de submissão, heteronomia e outras formas de decadência da liberdade humana. Neste movimento, a reflexão esclarece que o traço insigne da propriedade da existência humana é a condição incontornável de ser usado pelo ser, a qual é interpretada no horizonte da fundação da existência humana enquanto a abertura da guarda e cuidado do mistério do ser.

Palavras-chave:

Identidade, ipseidade, propriedade, co-pertencimento, *Ereignis*.

bond and close belonging to the being as a principle of the historical event. Therefore, it aims at examining the dependence of human being on the giving of being, on the revealing of its hiddenness, in reference to which the human would project itself in its own way and the human essence would unfold in an original mode. To do so, it moves within the horizon of late Heideggerian thought, evidencing traces that would compose the answer. However, it does not proceed through a thorough analysis of the works surrounding the thought of *Ereignis*, especially the *Beiträge zur Philosophie*, in view of the explicitness of the conceptual framework in which the historical-essential understanding about human ipseity is sustained. On the contrary, it seeks to go through the movements of a reflection that problematizes the meaning of dependence in question. From this perspective, the need to overcome the metaphysical-anthropological determination of human existence is emphasized, by virtue of which dependence is restricted to the meanings of submission, heteronomy, and other forms of the decay of human freedom. In this movement, the proposed arguments explain that the human existence's distinguished trace of the property is the inescapable condition of being used by being, which is interpreted in the horizon of the foundation of human existence as the open up of the guard and the caring for the mystery of being.

Keywords:

Identity, ipseity, property, mutual belongingness, *Ereignis*.

Introdução

Para começar, lembremo-nos que os títulos são apenas vagos anúncios. Como tais, eles indicam o que está em questão, no caso, certo depender e o pertencimento que segue à essa dependência enquanto traços fundamentais da identidade humana. Na primeira interpretação desse título pelo leitor, porém, o indício já recebe seu primeiro preenchimento e, assim, a compreensão do todo o restante se envia. Um título impacta, bem ou mal; com isso guia a interpretação. Desse modo, é preciso cuidar que desde o início o envio não se transforme em desvios, embora sejam esses inevitáveis. Se recorrentes e sobrepostos, porém, os desvios certamente conduzirão a leitura para a completa incompreensão. Na atitude de precavê-la, é preciso estar em alerta e à espera do que se mostra, na autêntica disposição do questionar, evitando um total bloqueio, o qual impediria inquirir o que o título só prepara. Ora, um título exerce sua força sobre nós ao provocar-nos o *páthos* do estranhamento, do sentir-se duvidoso, incerto, do pavor e outros mais, incluindo a admiração, bem como suscitando-nos a indiferença. Na sua maioria, essas tonalidades afetivas pressupõem, no entanto, o abalamento do nosso modo corrente de nos posicionarmos junto às coisas que nos rodeiam e o todo que nos envolve. Enfim, ele nos impacta de vários modos e intensidades que nos fazem “sentir” deslocados do curso usual, comum e cotidiano de lidarmos com as coisas e as “verdades” prefixadas. Os títulos nos desafinam com o estabelecido, preparando nossa afinação com o que há de aparecer ao longo da contextura do texto. Porém, da parte do leitor, solicitam o deixar ser afetivamente impactado e, de princípio, desafinado. Principiemos com rápidas observações que irão nessa direção.

Primeiramente, consideremos a experiência do leitor desavisado na leitura e recepção desse impacto, isto é, na apreensão do seu indício. Sendo ele indiferente ao que se anuncia, sua experiência parece nada nos ensinar. Poderia ter razões várias e inúmeras boas intenções para aceitar o fato da dependência como traço fundamental da identidade humana. Diria ele, por exemplo, que é natural o homem depender de bons amigos para ser feliz; das coisas para a subsistência; de relações interpessoais, por ser o ser humano um “animal” social. Nisso, porém, revela-se que lhe falta uma memória histórica e, ademais, que ele não rememora não só os fatos do passado e, principalmente, o seu próprio esquecimento. Ao contrário, ele o esquece. Mas seria o seu esquecimento acerca do fato que o homem é um ser livre e que essa liberdade foi o móvel e, por não dizer do ponto de vista ético, o sentido de um modo de vida que surge com o recomeçar da história na modernidade? Seria desse tipo de conhecimento dos fatos passados e a consciência crítica dos si-

gnificados deles para a história da humanidade a autêntica memória histórica que lhe falta de modo essencial? Certamente, não. Pois tal tipo de falta de conhecimento e consciência é a mesma de um cidadão que, em praça pública, dominado pelo ímpeto de um sentimento de massa e infectado do um sentimento difuso de delírio, grita “eu apoio a intervenção militar!”. Essa modalidade de “memória”, que se apraz por ser verdadeira consciência histórica, também está presente na justa luta e defesa contra ataques à liberdade e a favor do direito individual de possuí-la e exercê-la. Ausente ou presente na forma de conhecimento, ela já é esquecimento do esquecimento. Ela é apenas a consciência histórica que retém o fato objetivo do passado e nele se detém. Nessa retenção, porém, o esquecimento não é guardado, mas precisa ser evitado e eliminado; vale a ela somente o que é objetivamente dado, constatado ou explicado pela revelação do jogo de forças desencadeadoras que estariam “por detrás” dos fatos. O esquecimento é tão só o seu anteposto e, se remora tempos que ele imperou é para que não venha mais a acontecer, no presente e no futuro. Mas a história é um evento, que não depende unicamente dos homens, mas da profusão de um enigmático acontecer, do qual até a essência histórica dos homens dele também depende. Assim, ao tratar o esquecimento como mera falta de consciência histórica por ela a ser preenchida – como se a falta de ambos fosse igual a não ocorrência de algo dado, como a de um instrumento necessário para a execução de um trabalho - não se percebe que o esquecimento, aquele pertencente ao mistério no seu retraimento, é o verdadeiro acontecimento, é contínua atualidade. Com tal, é o envio fundamental da história: rege o porvir desde o principiar da história e não pode ser eliminado, senão a própria história se extinguiria. O esquecimento, nesse sentido, é o enigma da história; pertence ao acontecer dos desdobramentos da história que, nos seus envios e destinos, sempre se retrai a toda forma de conhecimento objetivo do passado. É a fonte do porvir. Memória e consciência histórica, então, distinguem-se, fundamentalmente, na percepção e guarda desse envio enigmático. O esquecimento presente no dar-se do mistério, então, não se anula com a guarda da memória histórica, porque essa última dele se nutre. Em favor do incremento da consciência história, ao contrário, procura-se substituí-lo a todo custo por si mesma ou preenchê-lo com considerações científicas sobre o passado, cujos critérios, aliás, são arbitrariamente retirados do presente (HEIDEGGER, 1992, p. 34). Assim, ela o descarta. O que não é cuidado, também, não é pensado; não é reconhecido em sua oculta grandeza. Noutra direção, a memória histórica necessita protegê-lo e o faz ao pensá-lo com o pudor e o sob o pressentimento que o esquecimento guia história no seu acontecer mais oculto.

Perdemo-nos nessa diferenciação entre consciência e memória histórica, que no fundo se trata da incompatibilidade entre considerações historiográficas do passado e me-

ditação do sentido da história³, a qual merece um questionamento mais detido e rigoroso para que a diferenciação seja precisa. No entanto, nela nos entranhamos para avaliar a experiência do primeiro tipo de leitor. Enquanto lhe falta não só consciência, mas principalmente memória histórica, ela está totalmente imersa no esquecimento do esquecimento. A quem medita o sentido da memória do acontecer histórico e depara nele com o enigma do esquecimento, porém, sua completa indiferença é uma provocação ao questionar: custodiam as mais justas defesas da liberdade contra os ataques e depreciações da condição humana o enigma da história? Se não, seriam elas capazes de dizer uma palavra *essencial* sobre a liberdade e o (não) depender dos homens de nada para a construção da sua identidade? Para tanto, não seria necessário pensar na essência da liberdade uma essencial dependência em vez de uma subjetividade sem raízes profundas no acontecer da história, mas poderosa na capacidade de escolhas arbitrárias?

Diferentemente da primeira experiência, para o leitor atento o título é motivo de imediata estranheza. Facilmente lhe adviria esse “sentimento”. Certamente, pelo fato de possuir certo grau de consciência histórica. Mas de onde o sentimento lhe chega e o toma? Seria apenas da clareza da consciência que possui? Por certo, sim. Mas não unicamente. Fundamentalmente, ela é favorecida pelo clarão da verdade que ilumina o nosso tempo e deixa claro certas pressuposições e não outras, tais como, subjetividade e objetividade, caráter incondicionado da primeira em relação à segunda, primado da primeira sobre a segunda, então, primazia do incondicionado, do livre, do autônomo. Mas isso é justamente o que está esquecido e oculto para essa segunda experiência, que já vive primordialmente e quase exclusivamente da clareza e iluminação da sua consciência. A experiência do segundo tipo de leitor, no entanto, ensina-nos algo de paradoxal a respeito da mentalidade predominante. Mesmo que de modo difuso, sem questionar os pressupostos teóricos, ele sabe que nosso tempo ainda vive sob a irradiação dos valores da autonomia e da liberdade. Mesmo que seja ele desconfiado, como a maioria de nós hoje, do projeto de um único modelo de razão universal e totalizante e reconheça que somos atingidos apenas os últimos raios daquela irradiação, sabe que o tempo presente ainda consagra esses valores como propriedades inalienáveis e continua a expô-los como veneráveis no altar da dignidade dos indivíduos ou dos grupos humanos. Comunga, assim, sem reflexão e tematização, com o ideal da razão esclarecedora que o ser humano enquanto pessoa racional é, por natureza jamais instrumentalizável; mesmo avesso aos efeitos colaterais desse ideal

3 Para tanto, remete-se o leitor para o primeiro capítulo de *Grundfragen der Philosophie* (HEIDEGGER, 1992), em especial o §13.

nos desdobramentos históricos do hoje, a ele ainda permanece aderido. Por isso, estranha que a ideia da dependência pode caracterizar a identidade humana no seu cerne. Na luz de sua consciência, porém, mostra-se também esquecido do enigma da história, do clarão da verdade que ilumina em especial a sua consciência história e, por conseguinte, os arcaicos pressupostos dessa são mantidos “inconscientes”. Enquanto estruturas do acontecer histórico, permanecem a ele velados. Desse modo ele não estranha suficientemente e nem poderia; seu estranhamento ainda se encontra imerso no esquecimento do esquecimento. Apesar disso, levanta de novo a mesma questão para quem sonda o esquecimento desde as suas raízes no mistério e núcleo do evento histórico: não seria necessário pensar na essência da liberdade uma essencial dependência em vez de determiná-la em função de uma subjetividade poderosa na capacidade de escolhas arbitrárias? De onde brotaria a dignidade humana e do ideal da impossibilidade da instrumentalização do humano? Bastaria reconhecer sua sede na razão (esclarecedora) enquanto o próprio da natureza humana, que se tornou também ela técnica e instrumental junto com a transformação da razão?

Por sua vez, se o leitor for não só atento, mas também arguto de espírito e, assim, perspicaz na compreensão dos fundamentos dessa independência da natureza humana, o indício expresso no título seria para ele objeto de contraposições, antes de qualquer preenchimento. Muito provavelmente, reprovava de imediato a ideia de uma identidade humana dependente e não daria as mínimas para a reflexão que segue o título. Ora, para ele, os pressupostos de uma essência humana assinalada pela dependência poderiam ser muito facilmente refutados mediante legítima analítica e acurada demonstração das leis fundamentais da autonomia humana, pelas quais a liberdade seria demonstrada como algo irrevogável, sublime. Ele demonstraria que a liberdade sustenta a dignidade da humanidade como tal, de cada indivíduo a ela pertencente enquanto indivíduo racional e que, por causa desse atributo, cada ser humano seria capaz de afastar as influências de causas externas e estranhas na determinação de si, tanto no seu conhecer e, sobretudo, quanto ao seu querer e agir. De fato, é em si mesmo e por si mesmo que o homem se põe de pé naquilo e desde aquilo que o constitui, no cotidiano da vida pessoal e comum, como um autêntico sujeito de conhecimento, de ação e de valoração. “A natureza racional existe como um fim em si”, argumentaria ele, no uso da linguagem de Kant (2005, p. 69). Na esteira desse pensador, ele nos convocaria à ousadia de um modo de existir que não depende de nada, para assumir nós mesmos como destemidos, corajosos na liberdade, por sermos sujeitos de razão. Nessa direção, o leitor poderia nos recordar que ser livre, no seu aspecto negativo, é apartar-se de qualquer determinação externa, para vincular-se positivamente a si mesmo, na medida em que a vontade obedece à força obrigante da lei

moral, que o sujeito descobre por si mesmo e a impõe a si. Muito nos ensinaria ao recordar esse jogo da liberdade. Porém, sua experiência é marcada também por uma ausência de memória histórica; a fundamentação sólida de sua argumentação não o impede de esquecer o esquecimento. Ao contrário, enrija-o. E uma maneira de constatá-lo é perceber que determina formalmente a liberdade no horizonte da autonomia, mas essa é independência (*Unabhängigkeit*) que se traduz no afastamento de causas materiais e externas, das leis naturais (KANT, 1974, p. 144; 2003, p. 113), para prender-se às leis da razão e, assim, depender somente de si no reino dos fins em si mesmos. Assim, não é posto em questão que toda independência conserva em si uma experiência de (de)pendência, como deixa entrever a língua alemã⁴. A não-dependência (*Un-abhängigkeit*) não aniquila a dependência (*Abhängigkeit*), mas a (re)orienta para uma pendência no essencial, à adesão ao originário da condição humana, no qual ele se faz suspenso (*hängend*) de (*ab*). Aquilo, pois, que é dependurado é dependente do que o mantém suspenso, mas nessa pendência está solto e livre. Depender do que o sustém suspenso é condição de soltura, da leveza da liberdade. Subjetivamente, o homem livre está dependurando na sua autonomia, que ele só alcança mediante submissão à força obrigante da lei moral, não obstante Kant (2005, p. 32) explique que tal submissão é a si mesmo. Nessa perspectiva, depender é pender-se a si mesmo, ter a si como apoio. Porém, mais essencialmente, o homem pende a si mesmo, se existe no próprio de sua essência, no realizar – sempre histórico! - daquilo que o caracteriza como ser humano. Só assim é verdadeiramente solto e livre. Mas esse ponto de apoio no qual ele pende a si mesmo é, numa última palavra, a (auto)consciência de sujeito de razão? Em que está suspensa a sua liberdade, para que possa concretizar historicamente a sua existência a partir de si mesmo? E se, de repente, esse depender de nada fosse, positivamente, uma pendência e soltura no nada? O sujeito moderno não se esquece dessa

4 Pensar a liberdade no horizonte da autonomia, como faz Kant (1974, p. 144; 2003, p. 112-113), implica retê-la numa estreita relação com a (in)dependência. Para ele, liberdade é negativa, enquanto independência *de* toda determinação material, mas adquire significado positivo conquanto essa independência se torna vinculação da vontade à lei moral e sua obrigação. A independência é, positivamente, *para* a vinculação do sujeito a si mesmo. Porém, a que se a vincula a determinação da essência humana como sujeito? De qual acontecimento histórico estaria dependente essa determinação? No presente momento, apenas insinuamos essa questão por meio da etimologia da palavra independência (*Unabhängigkeit*), que literalmente diz não (*Un-*) estar na condição de atrelado a algo que funciona como sustento, isto é, a *Abhängigkeit*. O afastamento do ponto externo de sustentação, conotado pelo prefixo *ab-*, porém, deve potencializar a possibilidade de estar dependurado, de pender junto (*hängen an*) ao que liberta e, assim, conquistar a positividade da soltura e leveza da liberdade. Porém, como se verá, a identidade do homem não poderá ser pensada originariamente na pendência a qualquer ente, nem mesmo aquele que ele é. Ele está suspenso no nada, não o vazio, mas aquele advindo da essencialização do ser. Nessa condição, no entanto, está pendido no essencial. Pois na doação do nada, dependente dela, o homem está desprendido para participar na obra da revelação da verdade do ser em seu misterioso ocultamento, esquecimento.

sua condição ao se colocar no lugar do nada que, não sendo ente algum, pode se mostrar tão só como possibilidade de ser, pura vigência? Qual acontecimento faz surgir na história essa figura da essência humana, na qual está esquecida a sua proveniência ao ponto de dizer que é livre o homem somente se pendido às leis de suas razão e independente de tudo o mais? E mais uma vez, talvez de modo mais urgente, porque na experiência desse terceiro tipo de leitor está mais bloqueada a possibilidade do título apontar para algo de essencialmente histórico na dependência, impõe-se a mesma questão acima para quem pergunta o fundo e fundamento de nossa humana liberdade para além da figura epocal da subjetividade.

Por fim, se o título se apresenta a qualquer cidadão que seja, com ou sem muita reflexão e argúcia, porém, intensamente “afinado” com a moral que alimenta nosso tempo, para esse leitor seria algo execrável um pensamento que atribuísse dependência e, por conseguinte, submissão ao homem. Repercutiria, com toda certeza, como um absurdo a ideia de atribuir a dependência ao homem como sendo o caráter exclusivo que o identificaria, ademais, não ocasionalmente ou por certos períodos da história, mas permanentemente. O título lhe causaria temor, se não horror que lhe conduziria a enérgica repulsa. Defenderia com toda força a necessidade de rechaçar tal ideia. Combatê-la-ia com todos os seus métodos e meios. Convocaria a todos para a missão de libertação histórica de todos os homens e se orgulharia de ser autêntico na realização na tarefa que lhe cabe nessa meta. Em vista disso, para ele, é um pensamento que nasce morto e deve ser uma espécie de natimorto todo tipo de pretensão que queira definir a humanidade a partir de elemento tão combatido pela mentalidade em vigor: a definição da identidade humana em função de nenhum pertencimento que tenha fonte em qualquer forma histórica de dependência; o ser humano é um indivíduo, primordialmente separado, apartado das coisas para só depois a elas se voltar segundo o seu querer e arbítrio, então, uma consciência em si e sem mundo, mas capaz de pô-lo segundo os seus interesses e em função de uma livre humanidade. Absurdo seria, então, uma consciência vinculada com os homens e o mundo, sobretudo, se em relações de submissão. Em acordo com essa mentalidade, mais grave ainda seria o absurdo de querer pensar a dependência como incrustada na existência humana. O título não o desloca, mas só o provoca a se manter na sua posição e resistir na sua moral. Nele não há ressonâncias para aquém e além do que cabe de modo predeterminado na sua moral.

Sua rígida moralidade, porém, nos adverte no mínimo duas coisas. Antes de apontá-las, é preciso perguntar: o que caracteriza essa moralidade? Uma “má vontade” em relação à questionabilidade de um princípio da história que seja tão simplesmente –

o simples é o misterioso, enigmático – o ser presente em uma presença, o atuar e dar-se dessa presença, configurando-a como uma doação que se retrai em tudo que está dado, isto é, o ente. Tudo que é não já não pode mais ser, enquanto presença, o que se “faz” por si mesmo. Outrora, no horizonte da *téchn* (a *téchne*, o fazer na concepção dos gregos enquanto o modo e possibilidade humana adequada para discursar e de trazer à tona o que se mostra potente em si para brotar na sua presença, porém, necessitado ainda da poesia da mão humana para consumá-la), o ente ainda poderia se fazer por si; o homem como causa agente apenas colaborava como um condutor, auxiliador para a emergência da presença do produto. Porém, essa má vontade não só não está disposta a questionar, isto é, ver a recusa do apresentar do ser em cada ente. A “maldade” da vontade não é só a negativa na perspectiva do não estar pronto e resolvido, portanto, livre para o questionamento, mas é essencialmente positiva nos seus fins de domínio e controle. Em virtude da sua indisposição, o homem assume a si como centro absoluto e incondicionado do comportamento que caracteriza a sua má vontade: o fazer como o princípio da verdade de que é e pode ser (HEIDEGGER, 2003, p. 126-127). Tudo é produto do seu fazer, também aquilo que, segundo a concepção moderna, caracteriza-se como o extremamente contraposto ao que é feito, produzido, a saber, as vivências, o mundo subjetivo e interno no seu fluxo. Faz-se a vivência, faz-se uma experiência, como sendo os produtos do eu. Ele não as sofre mais, elas não vêm sobre ele repentinamente como um impacto que o transforma. Ao contrário, o homem as produz e as controla. Experienciar algo que nos vem ao encontro no curso de vivências não é mais um caminho de improvisa transformação que gera um saber mais essencial acerca de nós e do que nos rodeia. Na pontualidade e fugacidade do vivencialismo das “experiências” particularistas-subjetivistas, procura-se adquirir e aumentar a certeza em torno do que somos e pressupomos ser as coisas. A moral em questão, então, é um destino histórico do Ocidente que visa criar um mundo do tão só factível e, portanto, dominável. Tanto o reino do “natural” quanto o vivencial estão subjugados a esse domínio. Em referência a esse último plano, a tão propalada autenticidade dá testemunho do domínio da má vontade no seu aspecto positivo e dominador. Inautêntico, pois, é o ser humano que se perde na construção de sua identidade, torna-se um brinquedo conduzido por outrem ou pelas coisas que deseja. E isso quer dizer: aquele que não se faz segundo suas vivências particulares. Por sua vez, autêntico seria aquele se que assume feitor de si mesmo e, no fim, engaja-se para que todos outros homens o sejam; aquele que diz não à dependência. Liberdade continua a fundar-se na autonomia, mas essa agora é reduzida ao feito da moralidade maquinal do homem. Por isso, até ela pode ser programada por metas e alcançada por fazeres e afazeres que asseguram sua construção, passo a passo.

O que, pois, essa moralidade nos adverte? Em primeiro lugar, o que é simples é absurdo para a moderna consciência histórica, sobretudo quando ela se tornou a moral de um sujeito autêntico na condução de sua vida. Quando o ente na sua totalidade é fruto da moral, não só o viver humano, mas a essência de cada coisa se define segundo as perspectivas do ego e no dobramento do ego sobre si mesmo. Produz-se a si mesmo segundo o mesmo princípio que se cria a realidade “natural”. Tudo deve *ser* de acordo com as maquinações; não há mais disposição para meditar algo de simples e essencial. Em segundo lugar, moral diz aqui a tendência predominante de uma compreensão metafísico-anropológica da identidade humana, fundamentada na igualdade do sujeito consigo mesmo. A moral maquinal do sujeito moderno é a exacerbação do esquecimento do ser do homem, do que há de mais próprio e simples na sua essência. Como tal, a moralidade da autenticidade é a expressão madura do sentido histórico da modernidade que impele o homem a ter-se como fundamento de si mesmo e de sua liberdade, mas totalmente cega ao vínculo que esse envio possui com o acontecer da história. Assim, essa figura típica da mentalidade moderna, figurada na experiência do último tipo de leitor, ensina-nos que pelos caminhos da determinação metafísica-anropológica, a via da eguidade, não chegaremos a nada de arquetípico do homem, não poderá nos conduzir ao que é próprio do ser do humano. Pelo contrário, ela nos prenderá no círculo vicioso de uma má vontade moral que só quer o próprio querer e que tudo seja conforme a ele. Ela nos prende no plano da igualdade (do eu consigo), do qual queremos nos salvar por meio da justa exaltação da diversidade, do valor do diverso, porém, sem sólidos fundamentos acerca da identidade humana, do mesmo que nos une.

Assim, de maneira indireta, desviando-nos na descrição de possíveis experiências que sustentariam a compreensão do título, chegamos a um ganho, que é um esclarecimento prévio daquilo que nele se anuncia: a originária realização da identidade humana, a compreensão de quem sejamos nós, solicita uma vinculação com o acontecer que rege a história. Como apenas o homem pode ser um ser histórico, é este o único ente cuja identidade é (a)ter a sua existência vinculada a esse misterioso acontecimento. Graças a esse vínculo de pertencimento, esse acontecer está em poder de transformar epocalmente a essência humana. As coisas, as ideias, qualquer ente que seja só pode ser tido como “histórico” enquanto estão “dentro” da história das transformações da essência humana ao longo dos séculos; o significado do ser dos entes depende do sentido do pertencimento do ser do homem ao acontecimento que principia e consome a história, então, do modo pelo qual os homens em um tempo decidem nele penderem-se, apoiarem a sua existência. Conjuntamente às transformações da essência humana, surgem mundos históricos; e os

entes que nele estão também aparecem, no seu ser, com novo significado em relação à época precedente. Desse modo, a história se põe em marcha, não numa sucessão causal de fatos, mas sim na atividade da apresentação do ser, na instauração de presenças cujos significados se articulam em único sentido de ser. Sempre ao longo dessa marcha, porém, em virtude daquele pertencer ao mistério da história, a existência histórica dos homens se põe como o intermédio ou *médium* para o nascimento de mundos históricos, aberturas no interior das quais as coisas são assinaladas com outros significados. Quem está no *médium* e nessa posição encontra a sua identidade não pode ser a origem, mas é tão só o âmbito de liames entre a origem e as coisas por meio da abertura da existência mundana-histórica. O intermediário não cria por si só a história, mas também ele é favorecido pelo acontecer que a origina. Por isso, há de se suspeitar de certa dependência do que cria e recria e, nisto, é historicamente originário. Por isso, essa dependência liberaria o homem para uma existência-no-mundo genuinamente histórica. Ela é aceitação de um dom. Recebimento, nesse caso é decisão histórica. E o que compete ao homem, então, é apenas o modo como pode pertencer ao núcleo oculto da história que lhe já é concedido por ser essencialmente dele dependente.

Chamemos o núcleo oculto desse contexto generativo de transformação histórica do homem, do mundo e das coisas de *Ereignis*. Esse acontecimento é o chão que sustenta a totalidade do ente em cada época, a terra retraída de toda elevação de mundo com o surgimento dos homens em renovada tarefa de realização de sua existência consoante epocal sentido do ser. Por isso, entre parênteses, no subtítulo não está uma informação acessória. Ele coloca em ênfase algo mais essencial que o tema do título, a saber, onde deve ser assentada a dependência como traço fundamental da identidade humana. Pois é desse solo que o homem se ergue como ser histórico; é onde tudo brota junto com ele. Se o cunhar o próprio do humano com o caráter da dependência e do pertencimento soa ainda estranho, quando não execrável, para a mentalidade em voga e o tempo presente, é porque, sob os fundamentos da subjetividade e da compreensão oriunda dela a respeito de quem somos e do ente no seu todo, estão impedidos o assento e o enraizamento da essência humana nesse solo. Trata-se de um impasse da história, surgida no e desde o seio dela mesma. O impasse diz, então, que como sujeitos não somos ainda essencialmente históricos. Porém, se o impasse surge do núcleo da histórica, ele diz mais do que isso. Ele aponta para o essencialíssimo do acontecer histórico: é característico do chão, que sustém nossa errância histórica na realização de uma essência não suficientemente histórica, que ele se ausente e nos abandona na criação de solos não tão originários, tais como o eu, o ego. A terra retraída do *Ereignis*, então, é nada. No entanto, solo em que devemos fincar as

nossas raízes para que a nossa essência seja originariamente histórica. Que enigma!

Aquilo que se retira para se proteger e, no seu ausentar-se, gera-se como esquecimento. Como dito acima, a história é enigmática no seu acontecer, mas porque é próprio a esse chão que ele vigore como esquecimento, isto é, fundo e fundamento recolhidos. Entregues a nós mesmos nesse esquecimento, porém, dele nos esquecemos, em vez de guardá-lo no pensamento. Entretanto, é graças a esse vigorar no esquecimento que *Ereignis* diz respeito ao que permanece sempre como porvir e, assim, releva-se como base ou solo de outros sentidos para existência dos homens históricos com o seu mundo. Portanto, o enigmático é que a fonte da história se recolha no suceder das épocas com as transformações essenciais que elas comportam. Fontal é um fundamento abissal, eis o enigma! E o que tem a ver nossa identidade com esse enigma? E que, para vigorar como fundo que se retira, o acontecer precisa fazer uso da existência histórica do homem, necessita de um *médium* que o preserve como o ausente em meio às coisas ao modo de um fundo recolhido. Assim, a subjetividade, enquanto ela mesma é favorecida e permitida pelo acontecer - o impasse histórico no qual vigemos na construção de nossa identidade nos tempos atuais - faz perceber esse uso. Não obstante seja ela uma figura histórica errante da realização de nossa identidade, ela preserva e fala desse uso, que no esquecimento do esquecimento o assumimos como um abuso de poder, da vontade maquinal. Ora, ela figura no início da modernidade com o estatuto de fundamento, chão inabalável e certo das grandes realizações e vicissitudes da humanidade moderna, porque o chão em que se apoia se escondeu nas transformações das épocas e, ao longo delas, mostrou-se como o esquecimento, como o fosso de um abismo que se revelaria, cada vez mais intensamente, na sua escuridão. Mostrou-se como a plenitude de seu esquecimento e, para que isso viesse historicamente à tona, precisou que o *subjectum*, pela primeira vez antropologicamente constituído, fizesse o papel de chão, que o ego fosse o fundo, já não mais abissal, escuro. Mas evidente como a clareza da autoconsciência e, nisso, pusesse à parte tudo que fosse ocultação, sombreamento, retraimento. Então, nesse uso do acontecer da essência humana, consolidou-se o esquecimento do esquecimento.

“Quem é o homem? Aquele que é usado pelo ser...”

Com essas palavras, Heidegger dá início à meditação 195 dos *Beiträge zur Philosophie*, obra em que foram expostas pela primeira vez a junção e conjunção das estruturas da história enquanto história do ser (outro nome para *Ereignis*). Ao acometer a existência hu-

mana, essas são, ao mesmo tempo, desdobramentos da “apropriação de uma pertinência pensante e discursiva ao seer (*Seyn*) e à palavra do seer (*Seyn*)” (HEIDEGGER, 2003, p. 3; 2015, p. 6). O ser faz uso do ser do homem para vigorar como ele mesmo, desde o seu mistério, e fazer a história que principia por ele mesmo e é que é de sua própria vigência. Os passos futuros e imprevistos dessa história correspondem à “uma transformação essencial do homem de ‘animal racional’ (*animal rationale*) em ser aí (*Da-sein*)” (HEIDEGGER, 2003, p. 3; 2015, p. 6), a ser preparada desde os tempos atuais. Para compreender esse uso que faz do homem dependente do ser e por ele transformado, ouçamos uma vez mais o título deste artigo e dessa audição façamos outro percurso. As repetições são inevitáveis, mas elas nos laçarão o centro da problemática.

Ora, o título é a expressão de uma pretensão ousada, a saber, (re)propor a identidade do homem a partir do fato dele ser dependente *por essência*. Dependência que o caracteriza em *si mesmo*, no modo mais próprio dele existir como ser histórico. Caso contrário, se não fosse um modo de dependência que se instalasse nas veias de seu *Self*, isto é, se ela não distinguisse aquilo que o *ser* humano possui de mais *próprio* e, assim, não o atravessasse na inteireza da estrutura fundamental do seu existir, nem se poderia aventar aqui a noção de identidade humana. Já que a pergunta pela identidade é “*quem é homem?*”, o título indica uma resposta a essa questão. De outro modo, aponta para a resposta para essa pergunta ao dizer que o humano surge de tal dependência, mais rigorosamente, do modo como se retém no pertencimento que dela surge. Surgir e reter nesse surgimento é erigir-se no ente que é. Por conseguinte, nessa dependência, o homem constantemente se põe de pé, eleva-se segunda a sua essência. Então, se há uma verdade no título, trata-se de uma especial dependência, da qual o ser humano não se libertaria. Porém, o homem se liberaria para ser si mesmo ao se manter-se essencialmente atado ao que depende, se permanecer pertencente a esse elemento vinculante, no modo que convém à realização mais própria de sua existência. Assim, depender em um pertencimento àquilo do qual se depende para surgir em si mesmo, diferenciando-se de todos os demais entes, constituiria o princípio e movimento de nossa identificação como humanos.

Dependência pressupõe vínculos entre sujeitos, bem se sabe hoje, não obstante sob o império de pressuposições psicológicas e psicologistas. De modo difuso, defende-se a importância e a necessidade dos vínculos interpessoais e sociais, mas cuida-se que não gerem dependências, cujas variadas formas se tornaram sinônimo de patologias individuais e sociais. A proposta do título, porém, movimenta-se noutra direção; situa-se na contramão dessa compreensão comum. Sendo um traço assinalante da identidade e que cunha a essência do humano, considera-se que é antes da dependência que surgem vín-

culos, os pertencimentos mútuos. Razão para isso: trata-se aqui de uma dependência inalienável. Por conseguinte, o título insinua uma identidade vinculatória do ser humano. Aliás, não de uma vinculação ocasional, passageira. E sim de uma vinculação que o faz depender permanentemente daquilo com que se vincula, ao elemento vinculante e generativo de sua própria essência, ao ponto de não poder não se elevar de modo próprio fora da dependência que cria e obriga certa vinculação. Então, ter tal elemento que obriga a vinculação por força da dependência, paradoxalmente, é ater-se a ele como ato de dar-se, entregar-se a uma experiência misteriosa de propiciação de si mesmo.

Para nós, permanece somente aquilo que em que nos colocamos em nosso ser em constante atinência. Vínculos inter-humanos, por exemplo, necessitam ser constantemente recriados. Pertencer não é substância, algo rígido e estável, mas ato de entrega ao que o favorece. Desse modo, o título fala não somente do fato inalienável da dependência, mas de uma específica e existencial pertinência a ela, isto é, certa insistência tenaz em querer pertencer ao que gera essa dependência, solicitada por aquilo que obriga o vínculo. Por conseguinte, mais uma vez na contracorrente do modo cotidiano de relacionar vínculos e dependências, salienta-se que a qualidade e significados do mundo dos vínculos inter-humanos e do nosso relacionar conjuntamente com coisas presentes em nosso entorno resultam da propriedade com que realizamos tal dependência. Recriar constante a dependência ao elemento vinculante e favorecedor de sua essência é também condição para que o homem adquira vínculos significativamente libertadores não só consigo, mas também como os outros e as coisas com que se ocupa diariamente.

Deve-se dar razão ao leitor que tudo isso é por demais estranho, por não dizer ameaçador para a liberdade da existência humana, conforme vista e vivida hodiernamente. Porém, essa estranheza resiste até o ponto que não se determine tal dependência. Em variadas formas de dependência, daquilo do que se depende é o elemento estruturante fundamental para a determinação do tipo de dependência, assim como o modo pelo qual a ele se pertence. Aclará-lo, pois, é decisivo; necessário definir a medida com que essa estrutura se impõe como elemento vinculante e obrigante. Ora, o homem é um projeto de ser si mesmo, junto a tudo mais que é. Como consuma esse projeto, apoiando só em si mesmo ou nas coisas, é uma questão da sua liberdade. Em um caso ou outro, ou na situação de ser a si a partir de si ou desde o modo que representa o ser das coisas, fazendo-as inúteis ou imprescindíveis para a escalada de si para si, o homem inevitavelmente se apoia no ser. Ele pertence-se ao ser, do que o homem precisa em condição de dependência para vir a ser si mesmo – como soa a palavra *ser*, se como um mistério ou como o sinônimo de ente na totalidade, é algo ainda ambíguo. Como o ser, porém, obriga o homem a esse

pertencimento? Seria pela força da coação externa e o ser seria apenas um objeto, um ente, um deus impiadoso? Ou antes por uma força “que vem de dentro”, então, o ser teria o significado de sujeito, vida, espírito ou, ainda, de fluxo de vivências? Seria, enfim, pela autonomia de uma poderosa vontade humana que nada quer além da intensificação si mesma e, desse modo, realizando o ser do homem como vida, isto é, como um conjunto de forças de um único processo que possibilita e alimenta a própria possibilitação só por si mesma? “Chamamos ‘vida’”, diz Nietzsche (2008, p. 327), “uma multiplicidade de forças ligadas por um processo (*Vorgang*) de alimentação comum. A esse processo [...] pertence assim todo o assim chamado sentir, representar, pensar”. E se não tratasse de processo nenhum – o quais aqui não poderiam ser reduzidos aos processos mecânico-biológicos -, mas de um acontecimento primordial do ser? Como tal, não se trataria antes de um dar-se que nos implica e nos transforma, anterior a todo passar adiante de certa sucessão, seja ela uma sequência de antecedentes causais e seus subsequentes, como também de fatos, de forças e atos ou, ainda, de vivências nos seus fluxos? Pois processos estão a passar diante de nós e, não nos envolvem no seu “acontecer”, mesmos que ocorram “dentro” de nós como o suceder de fatos psíquicos. Eles não nos implicam desde o princípio e propiciar do surgimento de nós como nós mesmos, do *ser* do humano que somos a cada vez, como singulares ou homens históricos. E, portanto, não podem definir uma dependência que seja essencial e inalienável, como necessita ser aquela que cunha a identidade humana.

Se tudo isso é uma questão de liberdade e, mais precisamente, de decisão histórica acerca de nós mesmos, antes do esclarecimento daquilo que se depende, como dele se depende e o tipo de pertencimento pela qual tal dependência em questão é responsável, necessária é uma pergunta de tom histórico: para a mentalidade atual, o que significa a pretensão expressa no título? Esta é sustentada por determinada compreensão acerca de quem somos. Dela devemos partir para sondar o sentido da identidade humana a partir do pertencimento do homem ao ser na condição de inevitável dependência, mesmo que em tal mentalidade venha à tona justamente uma fuga dessa condição. Concretamente, não temos outro ponto de alavanca senão o significado da compreensão histórica que possuímos da essência humana e desde a qual realizamos a nossa identidade – e esse possuir é modo de ser, de ater-se a nós mesmos e, assim, ponto de partida e significação da nossa referência ao ser e, igualmente, da relação com as coisas. Expor essa compreensão exaustivamente não podemos fazê-lo. Somente acená-la. Em todo caso, esse aceno não servirá apenas para combater uma tendência pela qual se evitou erigir a todo o custo e historicamente o homem a partir dessa dependência essencial do homem ao ser. O pensamento a partir do qual se pensa a dependência como um distintivo da identidade humana não visa

o combate, mas sim, reconduzir de maneira pensante, questionadora a essência metafísica do homem, que o desata do mistério do ser, para o vínculo esquecido e originário que a constitui. Ou, pelo menos, timidamente, preparar-nos para a recondução de nós mesmos para esse vínculo.

Neste vínculo, desde sempre o homem se encontra, mas para nele se reinstalar se faz necessária uma transformação da essência humana. Essa reinstalação na relação que, paradoxalmente, homem a princípio já se encontra possui sua necessidade em termos históricos. Na figura atual da humanidade, cujo sentido de ser é a subjetividade, o homem passa sem o ser, não se atenta ao seu mistério, ao modo como ele revela a sua verdade ao longo dos desdobramentos históricos. De outro modo, ele não sofre a necessidade; não que esta não exista. Há uma indigência que toca a essência humana e apela pela transformação do homem no seu modo de ser consigo e com tudo o mais que o rodeia, mas o sujeito dela não se aflige. Aquilo do que se necessita, mas que não é tido como primordial e conservado como indispensável, disso não sente a falta, a ausência dele não cria a indigência. A indigência é a experiência que revela o que priva com sua ausência, deixando-o a imperar como tal. Por isso, é a experiência de uma necessidade que aperta, constringe, comprime, intensificando ainda mais os liames entre o que priva e o aquele privado por meio e por graça da ausência do primeiro. O mesmo acontece com a essência humana, porém, no horizonte do essencial, do único necessário que o homem necessita para ser si mesmo. No império da subjetividade, porém, o necessário aparece no vulto do não-necessário. Na linguagem do pensamento heideggeriano, a humanidade é indigente da própria indigência. Não se experimenta a vizinhança entre o ser e o si-mesmo, apertada pela ausência do ser. Falta-lhe, então, a experiência do pertencimento do ser numa íntima dependência dele, porque essa vem à tona quando o homem “sente” a necessidade de pensar e cuidar de ser si mesmo a partir da referência com o ser, isto é, quando impactado, atropelado pela ausência do ser que o envia à transformação de sua essência. No entanto, na era técnica, desdobramento último do poder incondicionado da subjetividade, o ser se ausentou e tudo passou a vigorar tão somente como ente. Na ausência do primordial, tudo é esquecimento e abandono, mas esse acontecimento não é sentido, pressentido. Nele não se detém nem se retém e, portanto, não é experimentado como a necessidade de uma essencial indigência. O sujeito relaciona-se, então, com entes, só com o ente, cuja entidade é representada, transformando-o em objetos. Cuida-se que tudo seja objetivado, para depois ser posto como dispositivo que sirva à exploração técnica. De outro lado, intensifica-se o cuidado de si, preocupa-se com o “autoconhecimento”, mas o sentido referencial desse cuidar é do ego para ego. Portanto, é outra forma de relação com o ente, com a diferença que neste

cuidado o eu volta a si como o ente que se re-presenta e, assim, autopresenta em si e para si como consciência, *cogito*. Na mudança do sentido do referenciamento para o ente objetivado (*res extensa*) e disponível para o sujeito (*res cogitans*) que objetiva e dispõe, não se direciona para além ou aquém do ente na sua efetividade, rumo ao primordial; só altera o modo da efetividade se doar, ora como extensão, ora como (auto)consciência. Em síntese, historicamente, o homem lida com *si mesmo* enquanto ente e permanece no círculo dessa autorreferência ôntica. Historicamente avaliada e sob o fulcro do acontecimento oculto da história, a relação do homem consigo mesmo e o cuidado com o si-mesmo ocorre desde uma fuga da sua essência, visa a consolidação dessa evasão (o esquecimento do esquecimento), o que no fundo e desde fundo o da existência é fuga do ser.

A reinstalação do homem no sítio da dependência do ser - o *Da-sein*, como se indicará- mira a fuga do homem de sua própria essência e procura saná-la, mas de modo a perceber que a evasão não é simplesmente um fato histórico negativo, uma mera deficiência a ser corrigida. Ela é, antes, um fenômeno essencialmente positivo, uma vez que determina os passos da história até o tempo presente (HEIDEGGER, 1998, p. 137). Ora, enquanto sujeito, o homem quase não percebe que a condição para surgir como si mesmo se encontra na dependência do ser, mas essa atinência débil é tão antiga quanto a história da humanidade ocidental. Com efeito, ao longo das épocas, o homem não deixou, na sua liberdade, que a sua identidade fosse assinalada pela referência de *si mesmo* ao ser, que sua existência fosse atribuída ao ser. Mas a referência ao ser o constitui em todo o tempo, ao ponto de ser experimentada como dependência da qual não se dispensa. Contudo, essa referência se consumou no suceder de figuras da essência humana que, apesar das rupturas, conservam uma única destinação da metafísica, isto é, o sentido de realização de sua existência permanece o mesmo. Desde o início da história do Ocidente, o *animal rationale* define a sua essência, do homem grego à humanidade do domínio planetário por meio da técnica. A subjetividade não é senão a definição da essência do homem que se compreendeu segundo as possibilidades que herdou da metafísica e decidiu sua existência histórica ao longo dos últimos séculos. Porém, a conduzi-la e ao assumir grandiosamente a tarefa de fazê-lo somente por e a partir de si, o homem moderno permaneceu guiado por uma outra decisão prévia, a saber, que a essência humana pertence ao reino da *animalitas*. Esse posicionamento não se alterou essencialmente, se à animalidade do homem foi agregada a *ratio*, o *mens*, enquanto elemento distintivo e diferenciador do homem em relação às plantas e aos animais; mesmo que mais tarde ele se compreenda como sujeito, pessoa, espírito, conferindo a si uma dignidade da qual os demais viventes são incapazes. Em síntese, ele permaneceu preso às armadilhas da metafísica, a partir da qual foi possível

até hoje pensar o homem e, desse modo, menosprezou sua essência. A evasão, no final das contas, é uma adesão à longa história do esquecimento da referência essencial do homem ao ser, a história da determinação inumana (a partir da animalidade) do ser do homem, isto é, metafísica.

Desse modo, a recondução da essência do homem aos seus vínculos originários tem o sentido de uma virada ou reviravolta em relação à essência metafísica do homem. Nas palavras de »Brief« über den »Humanismus«, significa despertar a urgência de pensar o ser do homem para a partir de sua proveniência, o que justamente não é possível dentro dos horizontes da metafísica já que lhe permaneceu velada a referência do homem à verdade do ser. A recondução possui o caráter de abandono do âmbito da *animalitas*, para ingressar, de novo, no da *humanitas* (HEIDEGGER, 2004, p. 323), que é o âmbito histórico por excelência e, como tal, marcado por um grande e misterioso esquecimento do ser – deve-se entender aqui “do ser” como genitivo subjetivo, a manifestação do ser no mistério do seu retraimento. Esse reingresso não se instala, de modo algum, a partir de quaisquer posturas humanistas, que são também de procedência metafísica, mas na medida em que se salta na proveniência da essência do homem (HEIDEGGER, 2006 p. 48); conquanto se experimenta a origem essencial da identidade humana no pensamento, que do existir humano sempre se apropria, de um modo ou outro - mesmo no esquecimento do esquecimento, como mostra a fuga do homem de si mesmo quando se compreende como sujeito. E nessa experiência histórica de ser tomada, apropriada, a humanidade passa a saber de si como *necessariamente* pertencente ao ser, devedora de sua doação. Daí, se experimentada a indigência da indigência desde a sua proveniência, ela pode ser um caminho para um saber do dadivoso, misterioso, o único caminho de volta para origem, o qual talvez ainda seja o único possível nos tempos da máxima reificação do real e disponibilização dos entes para a exploração global. Porém, importa ressaltar que se trata de pensar a origem da identidade humana nos primórdios do ser, a partir da ação primordial do ser como doadora e apropriadora e, correlativamente, como gesto existencial de gratidão que devolve a existência humana ao ser (HEIDEGGER, 2018, p. 573)⁵, reconduzindo-a para pertencimento na dependência. No desdobrar da história e para que se dê a história, o homem é tomado pelo ser e sua essência se define pelo modo que se deixa ser tomado. Porém, a *humanitas* se faz presença no seu vigor se o homem é, no seu existir, permissão

5 O texto original, uma indicação de Heidegger a respeito de sua conhecida carta sobre o humanismo (»Brief« über de »Humanismus«), diz: “Das Verhältnis des Menschen und des Seyns is das Verhältnis im Seyn aus dem Seyn zm Seyn als dieser selber”. Numa livre tradução: a atinência da relação entre o homem e o ser é a atinência no ser, a partir do ser e para o ser como ele mesmo.

que consente que a origem seja o que ela é: pura e gratuita concessão, propiciação. Numa expressão simples e não menos enigmática: o deixar ser do ser, o *Sein-lassen des Seyns* (HEIDEGGER, 1997, p. 137). Esse deixar não é inatismo, mas, enquanto decisão do homem de ser apropriado, uma práxis histórica pela qual a essência humana se define. O deixar e esta definição, quando originários, porém, se dão na con-sonância e na mesma entonação com o modo do ser vigorar como o abismo de possibilidades infinitas de ser, de doação de sentidos de ser do ente na sua totalidade. Identidade humana é ressonância, uma vez que existência humana é lugar de vibração da doação do ser. Por meio dela, o ente no seu todo é conduzido a aparecer e vibrar segundo um sentido de ser. Quanto mais cristalino e límpido é o existir histórico dos homens para a ressonância da doação do ser, tanto mais será originária a identidade humana.

Tudo isso nos leva a suspeitar que a experiência primordial da identidade humana, enquanto vinculada ao ser numa referência de dependência, é de agradecimento. Há muito que não sabemos o que seja a concessão que brota do ser ou, melhor, do ser mesmo como gratuita concessão. Somos inexperientes para pensá-la e dizê-la numa palavra pensante que seja obediência ao ser, isto é, palavra nascida da ausculta do seu mistério e que, na perscrutação de silente ausculta, pronuncia-se como existência translúcida para a doação que a nós e tudo mais propicia ser. Nossa existência e o nosso mundo pouco fala do vigor da presença de tudo que é, que se doa silenciosamente em cada ente, por mais inútil que seja. Pois tudo se tornou subjetivo, isto é, passou a ser posto por nós e para nós e em base de nosso ser (consciência), de nossas forças representacionais do viver humano. A referência com o ser se deslocou para o plano das relações do sujeito com os objetos. Existimos em favor de nós, mas no sentido de sermos fundamento de todo ente, para que no fim tudo esteja a serviço de nós e a nosso dispor. Não existimos em favor de nosso si-mesmo e, desligados da verdade do ser, somos contra nós. Pois para sermos a favor de nossa essência originária seria preciso romper com o autorreferenciamento, para nos pormos na referência que depende do mistério abissal que doa possibilidades de ser. Como a subjetividade não é capaz de fazê-lo, o homem moderno entre em cena na história apenas como aquele que assegura a si e tudo mais. Sua identidade é, desde então e até hoje, o “empreendimento de sua segurança” (HEIDEGGER, 1997, p. 136; 2010, p. 124). Por isso, somos livres para cada qual só depender de si mesmo. Somos dependentes do ente que cada um é, assim, dos preceitos de nossas consciências, da razão e, decadentemente, de nossas vivências particulares-subjetivas, mas não do ser no mistério de sua concessão e propiciação. Essa é a condição de nossa liberdade, desde que somos sujeitos: livres para assegurar que tudo seja por nós e para nós. Na época da total asseguarção por meio da técnica, somos ab-

sorvidos nessa assegução. Tornamo-nos dela escravos, na medida em que a liberdade para assegurar se torna o sentido de nossa existência histórica. Assegução, assim, é o que conduz a experiência histórica de sermos nós mesmos. Na verdade, aquilo que nos leva para a evasão de nossa essência. Pois ela nos fixa na autorreferenciação que se retroalimenta como vontade de vontade de poder, como ímpeto de poder que quer ser sempre mais poderoso na disposição de si e de tudo mais. No fim, a subjetividade aniquila o poder de ser nós mesmos, ela encaminha toda forma de poder a viver da sua não-essência, uma vez que, enquanto concreção dessa vontade, ela já não conhece nenhuma doação de possibilidade de ser que não venha dela mesma. O poder de toda possibilidade de ser, que como origem vigora como doação e princípio de favorecimento, vela-se totalmente. Nesse sentido, são programáticas as palavras a seguir:

O objeto é que há de mais subjetivo, aquilo que depende propriamente e apenas do sujeito.

Mas o “sujeito” não é o “o homem”, na medida em que a subjetividade esgota a essência do homem ou mesmo emerge na origem da essência. Se o objeto depende do sujeito, daí não segue que o ente depende do homem.

As coisas podem ser diferentes.

O fato do homem de-pender em essência do seer (*Sein*), por mais que seria preciso determinar pela primeira vez por si mesmo o termo de-pender. O homem é apropriado pelo acontecimento apropriativo (*im Ereignis*) para a verdade do ser (*Wahrheit des Seins*) (HEIDEGGER, 2009, p. 200; 2013, p. 200).

Disso tudo resulta que não se pergunta, portanto, pela dependência da identidade humana em relação a ente algum. Nem mesmo em relação do homem consigo. Identidade, portanto, não é aqui determinada egoicamente. Toda determinação do homem a partir da relação com o ente na totalidade, no qual o ente homem está incluso, é antropomórfica (HEIDEGGER, 1997, p. 137, 153), isto é fundada no (auto)posicionamento do homem em meio ao todo e, sobretudo, como um ente entre os demais, porém com o distintivo da racionalidade. É fruto dos desdobramentos históricos do *animal rationale*, como o vivente que pensa. O fruto do maduro dessa decisão antropomórfica a respeito da identidade humana é o pôr-se em meio ao ente como fundamento inabalável e certeza absoluta da moderna subjetividade. Desse autoposicionamento se deriva e define toda relação com o ser, mas sempre no horizonte da entidade do ente. Como tal, essa determinação também comporta sempre uma referência a si. Contudo, o si-mesmo não é nenhuma retrorreferência do ego a si (HEIDEGGER, 1997, p. 138), porque a identidade humana é determinada pela

dependência ao ser mesmo enquanto princípio de favorecimento da identidade humana e não a partir das relações e comportamentos a um ente qualquer. Essas relações e comportamentos subjetivos em direção ao ente, nas quais opera a retrorreferência do ego como o dado certo de uma autopresença e, assim, como evidência do fundamento da certeza do (auto)conhecimento, já pressuporiam uma definição do modo como nos referenciamos e nos atribuímos ao ser. Desse modo, ser si-mesmo, então, não é a evidência do *ego cogito* que volta necessariamente sobre ele mesmo em toda forma de pensar/representar; não é o “*que sou*” que se determina desde o conhecimento de si que Descartes (1999, p. 262) reconhece estar presente de maneira incontestável nas modalidades de *cogitare*: no duvidar, no conceber, no inteligir, no afirmar e no negar, no querer e não querer, no sentir. De igual modo, não é a inteireza e unidade do eu que permanece idêntico a si na multiplicidade e inconstâncias dos fluxos de vividos em direção aos objetos intencionais. Em síntese, não é nenhuma maneira de ter certeza de si e, correlativamente, nenhuma forma de se assegurar previamente de si e de tudo mais.

Na recusa da antropomorfização do si-mesmo, porém, não se recusa a possibilidade de concepção originária da identidade humana, mas tão somente a inversão dos “fatos” que conduz à prioridade do ego. Ora, ao pensá-la desde a subjetividade já se esqueceu de onde e como ela brotou, como foi propiciada pelo ser, bem como quais decisões da parte do homem foram exigidas para a consumação dessa propiciação. Em suma, nem se percebe que, a partir da subjetividade, já se exauriu todo o envio histórico de determinação de nós mesmos como animais racionais. Desse modo, é importante afastar o significado de dependência do léxico das patologias dos sujeitos individuais e coletividades adoecidos no estatuto autônomo de seu ser e de todas as formas de deturpação da liberdade humana. Dessa feita, sob o título da dependência não são inqueridos tipos de subjetividades cuja vontade, como para utilizar livremente uma expressão cara a Kant (2003), sendo vontade de um ser racional, estariam patologicamente afetadas, por não saberem se submeterem ao “tu deves” posto pelo sujeito mesmo como condição positiva de sua liberdade; para ele, o sujeito no uso de sua sã racionalidade, no fim, ao submeter-se ao “tu deve”, obedece somente a si. Ou de subjetividades, no uso igualmente livre da aguda crítica de Nietzsche (2008), que foram dominadas pelo instinto de rebanho, pelo qual os homens medíocres e menos fortes, os malsucedidos na luta da vida, fazem-se objetos de outros homens e celebram essa subjugação com valores derrocados. Em suma, em torno do tema da dependência não está em questão a liberdade enquanto autodeterminação do sujeito – que conduz considerar o si-mesmo enquanto “já presente à vista (a saber, como o racional, o que representa e produz o ente)” (HEIDEGGER, 1997, p. 140; 2010, p. 128). Nem mesmo

os possíveis desvios da liberdade no horizonte dessa concepção e outras concepções metafísicas. Se sob o foco da dependência, o tema da liberdade está em questão, ela estaria noutra direção radicalmente diversa, aquela que surge e se mantém no pertencimento ao princípio de favorecimento da identidade humana, em síntese, a “liberdade que só é fundada pela referência ao ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 139; 2010, p. 128). Com essa liberdade originária, contudo, pergunta-se pela dependente identidade humana situada no princípio vinculante que, por ser a vigência de um favorecimento da essência histórica da existência humana, liberta o homem para si mesmo. Esse pertencer na dependência, na citação acima, é dito resumidamente na expressão: *im Ereignis*. A questão de como permanecer e persistir nesse “*im*”, “*no*”, o sítio primordial da identidade humana, o modo próprio de nele fazer morada, a ele destinar-se e atribuir-se à doação que nesse horizonte nos concede sermos humanos de modo próprio, é a questão essencial da dependência humana ao ser. A questão da liberdade *essencial* do homem! Não a sua denegação. Essencial, porém, diz: a experiência fundamental da identidade humana é (deixar) ser tomada, apropriada pelo *Ereignis*, pelo dar-se primordial do favorecimento do ser enquanto a sua vigência principiadora.

Nesse sentido, a questão central da liberdade é a dependência numa referência ao mistério do ser. De outro modo, é o uso que o ser faz do homem na sua existência histórica. O ser se serve do homem. De que modalidade é esse uso? E a pergunta mais usual: para que está orientada essa serventia? Certo, todo uso possui um para-quê. Porém, esse último está em função da modalidade de uso, a qual é definida pela essência mesma do uso e daquilo que está em jogo na referência entre o usador e o usado. O sentido do uso se define, desde o princípio, em consonância com o modo de ser daqueles que estão envolvidos em relações de uso. Não é permitido absolutizar o para-quê no plano de relações em que o sentido de uso foi restrito ao único de instrumentalização. Ao contrário, o sentido do uso em questão é o da apropriação, o tomar posse do próprio daquele que usa e do usado. A atividade de favorecer toma posse daquilo que favorece. Propiciando, o ser toma posse do homem. Esse tomar posse significa doar a possibilidade de ser o que o homem é, isto é, conceder o seu próprio. De outro modo, o sentido da posse é o da liberdade originária. No uso que faz do homem, o ser liberta o homem para sua identidade segundo as leis da concessão histórica da sua essência. Nisso, igualmente, o para-quê se define. O uso do homem pelo ser – o que pode ser pensando também na contramão do uso do ser pelo homem – tem a função de liberar o homem para si mesmo. O uso é recíproco. E desse modo, o homem deve também usar do ser para permitir que o ser se libere para si mesmo, isto é, para o seu retraimento – e nessa direção a tomada de posse do próprio

encaminha-se para uma desapropriação, já que é o próprio do ser vigorar no movimento de retirada, de revelação de sua reclusão. Admitindo ser usado, então, o homem permite que o ser vigore como mistério, a doação de uma reclusão. Ele o faz pelo pensamento. Mas o antes de doar, o pensamento carece receber, precisa tomar posse daquilo que lhe doado. Não há pensamento originário que não receba do pensado aquilo que deve ser pensado, mesmo que seja o nada; pensar é ser tomado pelo ser, quando em questão está a sua vigência. No entanto, essa tomada de posse pelo ser é vigorar possuído no uso que desapodera. No caso do homem, para que ele possa existir no vigor do deixar o ser vigorar enquanto ele mesmo: para o ser humano, o uso não vai nada além de ser si mesmo. Igualmente, não se apodera do ser como ente, mas para deixar sê-lo o que é, isto é, vigore no seu mistério. Pelo uso, o ser permanece o mesmo, na radical diferença em relação a todo e qualquer ente. Então, o para-quê não extravasa para além do usar mesmo. Nesse uso que (des)apodera não há um fim da instrumentalização do ser da parte do homem e vice-versa. Dizemos desse tipo uso um fim que é em si mesmo, um uso que não tem um porquê senão si mesmo. Na verdade, o para-quê é um porquê e, como tal, no uso impera numa mútua referência de fundação. O sentido de uso como (des)apropriação diz fundar. Por que o ser usa a existência histórica do homem? Para viger em si mesmo, para que o ser possa vigorar na sua presença misteriosa. O uso funda o ser como fundo sem fundo de toda a história. No pertencimento a esse uso, o homem deixa ser fundado, isto é, emerge como o ente que tem uma propriedade única e sem par: deixar o ser vigorar em si e para si. Assim, ele assenta a sua existência no acontecer da história, ofertando ao ser sua existência como o espaço e o tempo de sua ocultação. O uso, no fim, tem a serventia de um único porquê: para que cada qual, o ser e o homem, venham a vigorar como si mesmos num evento de diferenciação e identificação. O homem ganha a sua identidade conquanto deixa o ser partir, despedir, abismar-se; enquanto se recusa a retê-lo. Esse ganho, porém, é tarefa histórica. É permissão e insistência de pertencer ao acontecer do qual depende para ser si mesmo.

Em síntese, o uso é fundação. Na sua reciprocidade, é e uma retrofundação, retrorreferência do usador e usado numa intimidade conflituosa. A intimidade do uso funda a ambos, porém, na medida que ela mesma possibilita a diferenciação do ser a respeito do homem e a identidade do homem na referência ao ser. Defronte dessa conclusão, agora, pode-se ouvir, na sua inteireza, a frase que intitula essa seção ou segunda tentativa de ouvir o título. “Quem é o homem? Aquele que é usado pelo seer (*Seyn*) para a suportação da essenciação da verdade do seer (*Seyn*)” (HEIDEGGER, 2003, p. 195; 2015, p. 310). Grosso modo, a essenciação da verdade do ser são os desdobramentos das junções e conjunções

pelas quais o ser se libera como clareira de sua própria ocultação. Essa ocultação não é meramente dissimulação nem cerramento de si no imperscrutável, mas sim o adensamento de sua presença. É o modo dele iluminar seu vigor, de se mostrar na presença como atividade pura de vigência. O dar-se da verdade do ser, então, cria um clarão, uma clareira, um livre que liberta o retraimento. Mas também, liberta os entes. Clareia pode ser indicada, em alemão, com a partícula *Da-*, o aqui-agora originário do ser. Desde os primórdios do Ocidente, o ser é essa clareira que o todo e a cada ente deixa vir à luz no seu ser. É a vastidão, a imensidão e profundidade de um claro que deixa brotar todas as possibilidades de ser, o ente no seu todo. No fim da história da Ocidente enquanto metafísica, tempos em que a presença é reduzida à mera efetividade do estar-diante do objeto e, depois, do estar-disposto-para o uso dos dispositivos técnico-instrumentais, o ser é o esquecimento de total abandono. Isto é, a clareira da extrema densificação de sua misteriosa presença. Em todo caso, primeiramente, a clareia provém do ser e vigora para o ser. Se assinalarmos esse modo misterioso do ser viger com a forma arcaica da palavra alemã “ser”, *Seyn*, como faz Heidegger para indica-lo na sua vigência a partir de um retraimento, para tentar dizer o doar, o favorecer de inesgotáveis possibilidades de ser do ente, então, podemos dar por sinônimos a clareira da auto-ocultação e a expressão *Da-Seyn*. Com essa expressão, nomeia-se um fundo propiciador, vasto e imenso, cuja essencialização como fundamento pertence ao princípio mesmo da história como sendo o modo mais enigmático do ser vigorar (HEIDEGGER, 2009, p. 203).

O homem como lugar intermediário da manifestação do ser dos entes é *Da-sein*. A sua existência é também clarão que deixa ser o ente, mas enquanto é sustentador do oculto e arcaico *Da-Seyn*. Referenciado e ligado essencialmente ao *Da-Seyn* primordial, no uso, está o homem a cumprir o sentido de sua existência histórica. Essa ligação doa a identidade ao homem, à mediada que situa o *Da-sein* no *Da-Seyn*, isto é, assenta-o no solo da ocultação e retraimento do ser, no fundamento abissal. Desse modo, *Da-Seyn* diz respeito também ao homem, mas enquanto (des)apropriado pelo ser em sua estrutura fundamental (*Da-sein*), o que não é nada automático. Refere-se ao homem somente no tempo em que o acontecer do *Seyn* ressoa na existência humana e a impacta a abrir desde e para esse acontecimento: *Da-sein* enquanto *Da-seyn*⁶. Desse modo, o *Da-seyn* (des)apropriado de-

⁶ Dito de modo sintético, com Heidegger (2009, p. 207; 213, p. 206): “*Das Da-seyn »ist« die Kehre*”, “o seer-aí ‘é’ a viragem”. De outro modo, essa afirmação diz que, enquanto *Da-seyn*, a estrutura fundamental do ser do homem (*Da-sein*) está totalmente afetada e afinada pelo mistério do ser, precisamente, pela vigência do ser como o acontecer da sua abertura e clareira que se revela, paulatinamente, ela mesma, como o revirar, a retorcida, a transversão (*Werwindung*) dele mesmo para o seu ocultamento. Desse modo, o ser se mostra

fine histórico-essencialmente a essência e a identidade humanas. Essa definição, porém, não é conceituação em termos lógicos, mas a concreção da existência de um ente singularíssimo perante os demais: aquele cujo porquê é vigorar para a suportação da clareira do ser, tal como é afirmado acima ao determinar que o para-quê do homem consiste em ser usado pelo ser. A identidade do homem se encontra em ser a abertura que preserva a clareira da auto-ocultação. Suportar, porém, não é resistência, não é resiliência nem fixidez. É preservar e guardar, o que é possível enquanto deixar o suportado viger na abertura de seu retraimento. Então, suportar é, antes, surgir insistentemente a partir de uma abertura, posicionar em meio aos entes não como um a mais entre eles, mas como aquele que é o *médium* pelo quais eles são liberados para a vir à luz no seu ser, porém, desde o clarão primordial do *Seyn* de cuja abertura a existência humana é mediadora. Assim, suportar é expor a abertura da existência numa posição de favorecimento de manifestação dos entes no seu ser e persistir nessa exposição. Em relação aos entes, o para-quê dos homens é também de favorecimento, deixar-ser sem fim algum senão que os entes sejam, o que é possível na dependência à aberta primordial da ocultação do ser. Como suporte dessa ocultação, a identidade do homem se encontra no intermédio e só tem a incumbência de preservar claro o mistério do ser no seu retraimento, mas igualmente no seio da aberta do *Seyn* salvaguardar todos os entes. O homem, porém, pode cumprir historicamente essa tarefa se decide permanecer aderido ao ser, se o *Da-sein* for a insistência de pertencer ao *Da-Seyn* primordial, isto é, deixar ser apropriado, tomado em toda a sua abertura pelo ser que, retraindo-se, tira-lhe toda a possibilidade de dominar. Conquista sua identidade, portanto, quando a existência vigora como a abertura que é, porém, a partir do seu íntimo (que não é nada de interno, fechado e subjetivamente privativo, mas que já é abertura desde a sua proveniência, a saber, o clarão da verdade do ser). Então, a identidade humana é ato de entrega da existência ao que a favorece e, por meio dessa oferta, ser o canal de

como traspasseamento da e na história da metafísica – ao longo da qual é predominante a claridade e o surgimento – que a supera e a conduz a outro principiário, na medida em que se aprofunda e se dirige ao fundo de sua ocultação, escuridão. Essa reversão, então, é o acontecimento do abissal do ser enquanto princípio, o dar-se e a revelação do fundo/fundamento abissal da metafísica, que permite outro início da história. Como se evidenciará, somente se o homem se liga, perfaz-se intimamente atado a esse acontecimento por meio da entrega de sua existência à verdade do ser, em resumo, no pertencimento do *Da-sein* ao ser/*Seyn* por meio da correspondência do primeiro ao último, emerge a existência histórica dos homens a partir daquilo que lhe é mais próprio: ser a abertura que acena o mistério, a palavra ek-sistencial que indica e guarda esse retraimento do ser no seu abissal. Dá-se, nessa correspondência, a identidade humana; principia-se também ela: retorce-se e encontra fundamento na clareira para a ocultação do ser. Portanto, funda-se no nada que (des)apropria. Do nada, então, também emerge a propriedade da existência humana como a abertura que, sendo o médium do desvelamento, deixa ser todos os entes. Por isso, não basta unicamente que o homem insista em ser o que ele propriamente é, segundo a sua estrutura fundamental, isto é, *Da-sein*. Ele tem também tem que se constituir ou, melhor, deixar ser constituído como *Da-seyn*.

aparecimento de tudo mais no mundo histórico. Numa palavra, é realizar de modo originário a dependência essencial do homem ao ser na disposição de pertencer à sua aberta. Identidade, vista sob a ótica do acontecimento ou *Ereignis*, é a estrutura fundamental e profunda do homem, o *Da-sein* (a insistência de ser o espaço-tempo de manifestação dos entes), porém, conduzida ao seu fundamento originário, o *Da-Seyn*.

“Não mais de modo moderno: sujeito-objeto, mas ser-aí (*Da-sein*) – seer (*Seyn*)”

Quem é o homem? A resposta a que chegamos é, na verdade, um deslocamento radical da questão, passível de ser traduzido do seguinte modo: “não mais de modo moderno: sujeito-objeto, mas ser-aí (*Da-sein*) – seer (*Seyn*)” (HEIDEGGER, 1997, p. 136; 2010, p. 124). A resposta não é apenas negativa. Como tal, ela diz que somos, na época histórica presente, na libertação da figura histórica da subjetividade, desatamento ainda em curso por tempo indeterminável. No entanto, a resposta, para consumir-se, necessita ser o atamento da liberdade o ato e decisão de vincular-se ao acontecimento da verdade do *Seyn*. Enfim, liberdade do ser-sujeito para liberar-nos para o ser, o que nos transforma em *Da-sein*. Nesse deslocamento, a identidade humana se repropõe na sua origem. Para tanto, necessita ser pensada e experimentada a partir da diferença radical. Na primeira situação, sujeito-objeto, estabelece-se uma relação entre entes; na segunda, vigora uma referência essencial. Aquilo que há entre sujeito e objeto é apenas a diferença ôntica, o que pressupõe o comum, uma genérica determinação da entidade (em Descartes, por exemplo, como *res*), para poder estabelecer posteriormente o que define o específico. Sob a base do comum, na verdade, pensamos a especificidade do diverso, não a identidade na sua radicalidade. Por isso, toda luta em favor da diversidade é, no fundo, contra a igualação no comum.

Contudo, entre as relações com ente e a referência ao ser, insere-se o fosso da diferença entre qualquer ente e outro ente, mas sobretudo entre o ente e o ser. A partir do *Ereignis*, esse fosso vigora com o fundo que se retira e se despede de toda entidade. Imerso nesse fundo/fundamento, porém, estão todas coisas, entes. Ele é a identidade de tudo que é, à medida que cada coisa que possa ser assinalada com o “é”, o estar aí presente, sem que nenhuma presença ôntica o defina. O ser, nesse fundo, permanece o mesmo em todo e qualquer ente, por mais diverso que este seja no seu modo de ser, nas suas propriedades particulares. Ser fundo de um fundamento abissal, então, traduz a identidade do *Seyn*. Porém, identidade que pertence a ele mesmo, define-o ser no seu mistério, justamente

enquanto a sua presença é o abrir o clarão de seu ocultamento. Então, a essencialização do fosso/fundamento abissal, na sua imensidão, vastidão e profundidade, envolve todos os entes. Ele mesmo, entretanto, nada é (enquanto ente), só luta para abrir sua presença e fazê-la vigorar no modo de ausentar-se, ocultar-se, enfim, diferenciar-se. O ser é sempre o mesmo, idêntico em todos os entes, porque ele mesmo é a ruptura do fosso da diferença entre ser e os entes que dele saltam para se fazerem presentes no mundo. Para que tal envolvimento no nada se consume e o ser ganhe sua identidade na luta por diferenciar-se, necessita-se do homem. O ser depende do homem como o *médium* desse abarcamento. O ser apela que o homem pertença de modo privilegiado⁷ nesse envolvimento, isto é, mantendo aberto o mundo histórico como horizonte de aparecimento do ente no seu todo; requer nessa mesma solicitação que ele também seja o intermédio, o *ductus* entre o ser e o ente. E o homem corresponde por meio da abertura, da sustentação mediante o *ek* da sua existência. Essa sua abertura depende da aberta do *Seyn* e, igualmente, do modo pelo qual o homem suporta essa dependência, realizando-a historicamente. A resposta do homem, portanto, é de dupla face: in-sistência na aberta do ser, mas também ek-sistência em meio ao ente. Suporta a abertura do ser e também a manifestação do ente no mundo, na palavra unitária do acontecimento da fundação. Importante que só nessa referência fundante e de suportabilidade o homem encontra sua identidade, que já não é mais a especificação de si em relação a outro ente, humano ou inumano. Nessa referência, que se consuma na resposta e correspondência do homem, a fundação diz também apropriação da existência humana pelo ser, guiando-o historicamente na constituição de sua identidade.

A noção de diverso, então, é pobre para dizer a identidade humana, que surge da

⁷ Privilégio que não se caracteriza e nem se funda em prerrogativa alguma, nem mesmo a de ter uma propriedade pela qual o homem poderia ser caracterizado como ente superior aos demais, isto é, a razão. Não se trata, portanto, de nenhum pressuposto metafísico de superioridade da condição humana, que permitiria a hierarquização e submissão dos entes infra-humanos ao ser humano. É, antes, o privilégio de ser tomado pelo ser, usado para o acontecimento da essencialização de sua verdade na histórica e como história. Por graça desse uso, só o homem é capaz de dizer o mistério do ser na e partir de sua existência histórica, à medida que o busca. Buscando-o, guarda-o e o protege. Ser o humano de cada época significa a permissão, especial concessão de cuidar do ser, e isto enquanto o traço fundamental da existência, do *Da-sein* (HEIDEGGER, 2003, p. 17). Se tal privilégio responde pela história, isto é, concria-a na correspondência à doação da retração do ser, ele precisa ser entendido antes de mais nada como *tarifa* de fundação do espaço-tempo, onde e durante o qual o mistério é dito in-sistente e ek-sistencialmente na linguagem que o mostra e o preserva na sua profundidade abissal. No final, o privilégio advindo da outorga de uma singular tarefa não desobriga, mas obriga de modo essencial à dependência com a fonte da outorga, isto é, da doação da possibilidade do homem ser ele mesmo. Pois o compromete na intimidade e inteireza da abertura de sua existência. Uma obrigação que pode ser sentida e pressentida no pensamento por meio de uma indignância, da experiência de um pensar que sofre a doação da recusa do ser. No entanto, esse é o princípio da conquista da identidade humana.

luta de existir de modo todo particular no seio da aberta, no núcleo do envolvimento – na verdade é uma noção útil para fazer o homem rico, garboso de suas características particulares, mas pobre de si mesmo, de sua essência desde uma diferença radical. O estado de coisas exige uma diferença ontológica, pensada desde o dar-se da origem de tudo que é, com cuja medida se que pode medir o ser do humano, considerar a sua identidade. Esta aparece apenas no confronto com o ser e em favor do ser. A luta pela identidade não é, pois, de diversificar-se, ganhar e preservar características e notas particulares, mas sim de favorecimento do ser no acontecimento da sua diferenciação. É, então, luta para dar ao ser o tempo-espaço de seu retraimento, gerador de um nada de profundidade abissal. Não é a identidade, portanto, a medida estabelecida pela especificação no interior de uma medida prévia e genérica, aliás, que é sempre retirada do ente e em favor da determinação do ente no seu todo. Para conquistar a sua identidade, o homem precisa se medir não com ente, mas com o ser. Nisso, nada resta com que se comparar, para dessa comparação tirar e medir o seu próprio, portanto, diversificar. Se resta, permanece tão só o nada, como profundidade de uma vastidão que tudo abarca. Nela o homem assenta a sua existência, para ser o que é, *Da-sein*. Isso quer dizer que a identidade humana, originariamente, tem a ver com a essência de sua existência que é insistir em fundar o *ex (ek)* de sua existência, porém, como um afundar e aprofundá-lo na aberta nadificante do mistério. Esse nada não é ente qualquer e nada tem de ôntico. Então, a insistência de se fundar *no que* se retrai, cuja verdade desse “no que” é a luta por diferenciar-se por meio do retirar-se e ocultar-se, tira do homem todo ente e entidade como medida e critério para a definição de sua entidade. É essencialmente desapropriante. Só deixa a possibilidade de ser e deixar-ser, ser favorecido e favorecer como leis sagradas pelo qual se pode se inserir insistentemente no aberto, do nada que propicia a presença dos entes. Identidade como dependência e pertencimento: a pobreza originária que só tem como posse o deixar-ser, o permitir vigorar, sobretudo, o mistério do que vige como o nada e, no entanto, a partir dessa vigência, essencializa como o princípio que tudo propicia. Daí não mais sujeito-objeto, mas sim luta por ser o lugar temporal da inexorável fundação, o *Da-sein*, na referência de dependência e pertencimento ao mistério do *Seyn*.

Palavras finais, a partir do vocabulário do *Ereignis* ou dos diversos modos de dizê-lo

Ser é principiar. Há muito se diz do ser princípio (*Anfang*). A palavra *Anfang* pro-

vém, no antigo alemão, do verbo *anfahen*, dar início, começar, incoar, encetar. Corresponde ao verbo latino *incipio*, *-ere*. O ser principia-se no começo, que é o momento inicial de seu pôr-se em obra. Porém, deixa-se plenamente reconhecer não no início, mas nos desdobramentos da história de que dá origem. Pois ao longo de toda ela, revela-se na sua força criadora, iniciativa. Por essa razão, “o ser não começa e não termina, ele também não permanece ‘ininterruptamente’ na duração do ente. O ser inicia-se e isso essencialmente: ele é o início apropriador (*eigenende Anfang*)” (HEIDEGGER, 2009, p. 147; 2013, p. 149). O ser precisa ser tomado antes como o princípio que se principia, está continuamente a pôr-se em obra no seu ato de principiar, o quer dizer que ser nomeia o acontecer de seu próprio acontecimento (*Ereignis*), a iniciação do iniciatório. Princípio: o dar-se de si como incoação. Principiando, então, ele toma posse de si, isto é, de sua verdade, revelando-a. A história é, então, na sua origem enigmática e esquecida, o acontecer da verdade do ser.

Acontecimento do próprio não diz isolamento em si. Ademais, o ser vigora em cada coisa que há, no dar-se do que é. Ser diz também reciprocidade ao ente, acontece numa referência essencial e mútua com o ente no seu todo. Porém, não se prende, atrela a ente algum, a não ser no próprio nada (o nada principiator, *anfänglicher Nichts*). Por uma simples razão: o ente no seu todo é levante (*Aufgang*), elevação que o faz surgir e permanecer no seu surgimento, pelo qual aparece historicamente. Parece que só o ente seja presença, sobretudo para a visão do homem histórico que se tornou desacostumada à claridade do oculto. Para deixa-lo surgir, portanto, o ser necessita reter-se no oculto. Em outras palavras, despede-se do ente e, ao contrário desse, vigora ao modo de ocaso, declínio (*Untergang*). A história da revelação da verdade do ser é, no seu núcleo misterioso, do seu tramontar, isto é, do escondimento da luz de sua verdade. Que o ser se apague no seu brilho, porém, não implica que desapareça, mas sim que ele diferencie do ser como *Seyn*, alcance sua vigência arcaica. Em síntese, ele se esmaece. Porém, esse esmaecimento, o brilho tênue da luz de sua verdade por graça do (auto)escondimento, faz com que essa verdade vigore como sendo a clareira do retraimento do *Seyn* em todo principiar. Então, com o auto-ocultar-se, abre-se um clarão fundo, profundo, misteriosamente abissal na sua vastidão omniabrangente, capaz de trazer o levante do ente para o seio da incoação do ser (*Seyn*). É desse modo que o ser emerge, precisamente, como a clareira de sua ocultação, porém, diferenciando-se do ente e da entidade que emerge no seio de seu aberto. É ao ganhar a si como na vigência de clareira que preserva o ocultamento e aparece na forma de um ocaso, cada vez mais denso ao longo da história de seu acontecimento, que o *Seyn* toma posse de seu próprio (*Eigen*). Esse é o mais originário e enigmático do acontecer. Em alemão, um caráter originário se acentua com a partícula *er-*, uma variação da partícula

ur-, tal como em *Ursprung*, o salto (*Sprung*) originário que faz algo surgir em si, principiar, portanto, origem. Assim, *Ereignis* é, essencialmente, *Er-ignis*, *Er-ignum*, o surgimento da clareira da auto-ocultação como a sua propriedade originária.

É enquanto *Er-ignis* que o ser propriamente principia o ente. Pondo-se em obra, também cria as bases históricas da verdade para o ente o surgir. Sem a *Er-ignum* não se elevaria o homem e nenhum dos entes. Ao fundar essa base histórica, o ser no seu mistério conquista a sua identidade enquanto a clareira mais vasta, mais profunda e mais originária. A questão do ser e a da sua identidade é a da fundação da sua clareira de auto-ocultamento como o próprio de sua essencialização histórica, doando-se como a base de aparecimento do ente no seu todo. No entanto, para fundá-la, o ser necessita de tempo-espaco, que o homem pode dar-lhe por ser o único ente propriamente histórico. Para consumir a realização de sua identidade, à medida que funda as bases históricas de manifestação do ente no seu todo, usa a abertura da existência humana. O uso, porém, pressupõe a entrega da clareira ao homem. A entrega é tarefa de sustentá-la na sustentação que a deixa ser tão larga, tão funda quanto é, isto é, originariamente. Mas a sustentação é possível porque o *Seyn* transmite ao homem o que lhe é mais próprio, mais íntimo. Essa obra de principiar-se que se faz entrega, segundo o vocabulário do *Ereignis*, diz-se *Übereignung*. “Ela é a apropriação em meio ao acontecimento sob o modo segundo o qual o acontecimento (*Ereignis*) se essência como o entre do tempo-espaco” (HEIDEGGER, 2009, p. 150; 2013, p. 152; tradução levemente modificada). Somente nessa dicção do ser no modo de uma entrega de seu íntimo mistério e tomada de posse da existência do homem, acontece o *Da-Seyn*. Porém, não acontece somente o *Da-Seyn* enquanto a aberta da revelação do ser como ocultamento. Concomitantemente, começa a acontecer a identidade humana como instauração da abertura ek-sistencial para o ocaso do ser. De outro modo, começa a história em outro princípio, num jogo de confrontação e superação da metafísica (primeiro princípio). Trata-se, então, de outro envio da história. Pois ao longo do primeiro princípio homem pode apenas se realizar como *animal rationale*. Para tanto, necessita-se que o homem sofra a urgência da correspondência ao acontecimento do *Da-Seyn*. Ele o faz conquanto se deixe impactar pela transmissão apropriativa. Estremecido pelo impacto, recue-se diante de toda a maquinação e ligação quase exclusiva com o ente. Desse modo, afina sua existência com o declínio do ser, num movimento de reverberação, de abri-la desde o ressoo e para o ressoo do acontecimento – a emergência do *Da-sein* enquanto *Da-seyn*. Então, contendo-se de toda forma de maquinação, pressentirá que, no esquecimento do ser, vigora uma presença misteriosa. Nessa afinação, poderá saber profundezas do nada. Mas isso é apenas um começo de uma longa história de transformação da essência humana.

O curso dessa longa história dependerá de como o homem se dedicará sua existência à entrega pelo qual o ser transmite a ele o princípio de sua apropriação, mantendo-se na afinação decisiva para a constituição de sua identidade. Mas também pode ser que o homem moderno resista na apatia pela qual enrijece a abertura no esquecimento do esquecimento. Ou o homem – não em geral, mas como ser histórico – se retém no primeiro princípio e corre o risco de perder sua essência, ou se abre para o envio do outro princípio e aventura-se na tarefa de elevar a si e determinar a sua identidade a partir de uma unicidade com a essência/vigência histórica do ser, assentado-se no *Da-Seyn*. Na segunda decisão, a entrega (*Übereignung*) deve ser apropriada, assumida como um dom estranho, inusitado para quem está habituado a entregar-se somente a si e, a partir de si, dar-se todos os demais entes como objetos para o seu uso e domínio. De outro modo, deve ser a entrega do próprio do ser - a clareira de sua ocultação - recebida como um presente, um nada de ente, senão não se consuma a passagem para outro início da história ou outra história do principiar da qual o começo é apenas o encetamento e incitamento. Então, no final, tudo depende se o uso da essência humana pelo ser será tomado e experimentado como um favorecimento, uma apropriação para a conquista da própria identidade pela parte do homem. Não só “sentir-se” usado nesse uso, mas provocado a tomar posse desse uso para nele e a partir dele fazer uma história una com o ser. No vocabulário do *Ereignis*, isto se diz *Zu-eignung*. Somente agora a dicção do ser diz algo que toca muito mais à resposta humana, diz uma palavra que depende do homem, mas essa já é a silenciosa resposta de correspondência à dependência que o ser cria com a entrega de seu próprio, do mistério de sua vigência, como um ato de favorecimento. Ora, o que é dom, presente, favorecimento não se deixa ser apropriado senão em gesto de gratidão, agradecimento. Esse gesto cria uma referência do agraciado com aquele que doa, que é marcado por uma obrigação, como está preservado na língua portuguesa. Não uma obrigação pela força, mas de uma vinculação de correspondência ao agraciamento. No horizonte do acontecimento da história, esse vínculo é o esforço do homem de penetrar na referência com o mistério do ser e nele se manter, sustentando o espaço-tempo do ocaso do ser. É o seu gesto de gratidão, o único que toca ao homem, para que a referência *Seyn* e *Da-sein* seja de mútuo agraciamento. Esse gesto de gratidão, porém, mantém vigorosa a luta de ambos envolvidos nessa contenda de diferenciação. Desse modo, agradecendo, o homem deixa o ser brilhar e se ostentar na sua ocultação. Mas também ele se ganha. Do outro lado, o homem apropria historicamente de sua essência que é vinculação ao núcleo misterioso da história, a verdade do ser. Ser o *Dasein*, então é insistir em ser o tempo e o espaço, guardá-lo transparente e límpido ao longo da história, para que a clareira do ser, em sua vastidão e profundidade, seja preservada no seu mistério, na sua ocultação. Assim, o homem se

distingue de todos os demais entes. Dito de outro modo, elabora no suceder das épocas a sua identidade. “Essa distinção consiste no fato de que a essência do homem se encontra na insistência, como a qual ele assume a guarda e a vigília pelo ser-aí (*Dasein*) no interior do ente, isto é, unicamente nesse ente” (HEIDEGGER, 2009, p. 151; 2013, p. 154).

A identidade do homem como dependência, então, resume-se em três palavras essenciais: entrega (*Übereignung*), atribuição de si (*Zueignung*), insistência. Na primeira palavra, soa a doação de um dom que obriga. Na segunda, ressoa a recepção gratuita na decisão de pertencimento. Na terceira palavra, vibra a unidade entre dom e recepção, que dá sentido ao existir do homem em meio as coisas como o *médium* do aparecimento e presença delas. Por meio das três, tendo o homem como o médio do pronunciamento dessas palavras, vem à fala silente um mundo que sustenta as coisas, os entes, em cima e na superfície de um chão-abismo. Sobre o mesmo abismo estamos nós, com nossa existência, bem como a história. Por quê? Certamente, porque em todas as palavras vibra, como o primordial e insubstituível, o acontecimento do próprio (*Er-eignung*), a livre doação de um princípio que permite ser, liberta para ser. O princípio se retrai para que o apropriado se liberte; recusando-se, porém, também acontece o seu próprio. Tudo é, portanto, doação, apropriação. Nós homens, porém, temos a nós mesmos, na tarefa da liberdade que somos, a incumbência de velar pela retração da doação. No ocaso da história do ser, cada coisa, o homem, a liberdade e a dignidade humana, tudo poderá quiçá aparecer de novo sob o fundo oculto e silencioso do mistério inexorável da doação. É tempo propício para esse acontecimento. Porém, se outra vez formos capazes de vincularmo-nos ao acontecimento do próprio, do favorecimento puro e gratuito; se o deixarmos brilhar como o propiciar que se esquece em toda propiciação, ofertando a ele a nossa existência. E ainda, se no domínio do global e do controle total, nossa existência ainda for o sítio sagrado para a doação retraída, esquecida, que não quer nada, senão deixar ser. O paradoxo e o mistério de nossa identidade enquanto dependência e pertencimento na liberdade: a tomada da nossa existência histórica pelo nada do qual tudo surge e se eleva, isto é, pelo mistério do ser que, ao retirar-se e esconder, desapropria. Pois tira-nos todo poder e força que não sejam em favor e função da proteção, do abrigar, custodiar. Cuidar, porém, é deixar o cuidado vigorar no vigor da própria essência; é liberar para ser. E só permite, então, o poder (de) ser na possibilidade do agradecimento!

Referências

DESCARTES, R. **Meditações**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores)

KANT, I. **Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Frankfurt: Shurkamp, 1976.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HEIDEGGER, M. **Grundfragen der Philosophie**. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. **Besinnung**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. Identität und Differenz. *In*: HEIDEGGER, M. **Identität und Differenz**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006. p. 27-84.

_____. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. Brief über den Humanismus. *In*: HEIDEGGER, M. **Wegmarken**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004. p. 313-364.

_____. **Das Ereignis**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009.

_____. **Meditação**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **O acontecimento apropriativo.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Contribuições à filosofia:** do acontecimento apropriador. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2015.

_____. **Zu Eigenen Veröffentlichungen.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2018.

LEÃO, E. C. **O último Heidegger.** *Ereignis* por Παρουσία Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

NIETZSCHE, F. **A vontade de poder.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.