

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Laura Meirelles Beghelli

EREIGNIS E DEUS ÚLTIMO: UMA FILOSOFIA DA RELIGIÃO EM MARTIN HEIDEGGER

Juiz de Fora

2015

Laura Meirelles Beghelli

Ereignis e Deus último: uma Filosofia da Religião em Martin Heidegger

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, na área de concentração em Filosofia da Religião, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora

2015

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Meirelles Beghelli, Laura.
Ereignis e Deus último: uma Filosofia da Religião em Martin Heidegger / Laura Meirelles Beghelli. -- 2011.
250 p.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2011.

1. Filosofia da Religião. 2. Martin Heidegger. 3. Hermenêutica. 4. Ereignis. 5. Deus último. I. de Araújo, Paulo Afonso, orient. II. Título.

Laura Meirelles Beghelli

Ereignis e Deus último: uma filosofia da religião em Martin Heidegger

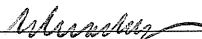
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Aprovada em 16 de dezembro de 2011.

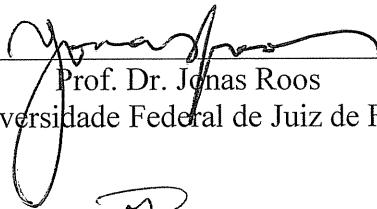
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



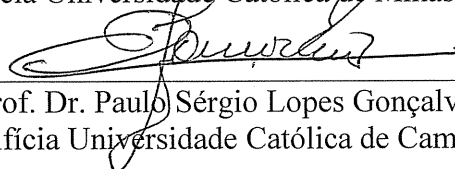
Prof. Dr. Eduardo Gross (Presidente)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais



Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, um agradecimento imenso a minha mãe, Regina Lúcia Meirelles, por permanecer ao meu lado em momentos nos quais nem eu mesma permaneceria. Agradeço também a minha tia, Vera Lúcia Meirelles, por toda a amizade e cumplicidade. Um agradecimento carinhoso a minha prima, Gabriela Meirelles, por dividir comigo muitas paixões e pelos momentos fantásticos que elas nos propiciaram. Agradeço também a minha tia Esther Maria Silva Beghelli, por toda a ajuda e conselhos úteis nas horas mais difíceis.

Um agradecimento carinhoso a Renata Angelo Pernisa, por estar comigo, de modo incondicional, durante dez longos anos. Estaremos sempre próximas, ainda que a distância física seja grande. Agradeço ainda a minha amiga de longa data, Cibele Riani Mendes, por toda cumplicidade, por saber sempre como penso e o que penso. Um agradecimento afetuoso a Vincenzo Varchetta por me fazer experimentar o quão intenso pode ser o significado da palavra “outro”.

Agradeço aos integrantes do Grupo de Estudos em Heidegger, *Ereignis*, aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e aos da Faculdade de Filosofia, todos da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Um agradecimento especial ao Professor Doutor Joel Neves que, no dia da defesa da minha dissertação, me indicou uma porta de entrada possível para a realização desta pesquisa de doutorado. Igualmente especial, agradeço ao Professor Doutor Paulo Afonso de Araújo, orientador desta tese, por toda disponibilidade e por todos os ensinamentos ao longo desses nove anos de trabalhos em conjunto.

Agradeço ao Professor Doutor João José Vila-Chã pela receptividade e por toda a orientação fundamental à construção deste trabalho. Um agradecimento à *Pontificia Università Gregoriana* de Roma, por possibilitar esse encontro e o desenvolvimento do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior (PDEE) do qual participei. A todos os funcionários desta instituição, pela pronta disponibilidade. Agradeço também à Congregação das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de *Monteils* e, particularmente, à Ir. Valéria Moutinho e à Ir. Marie Suzanne por me acolherem em sua casa em Roma.

Por último, agradeço ao apoio financeiro da CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Sem esse suporte, tudo isso não seria possível.

RESUMO

O presente trabalho propõe uma compreensão e uma interpretação de um tema específico colhido da leitura de obras do filósofo alemão Martin Heidegger, sobretudo daquela intitulada *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Esse tema foi trabalhado à luz do horizonte da filosofia da religião e é nomeado de “o salto entre os inícios do pensamento”. A partir desse tema, pudemos entrever a possibilidade de inscrever o pensamento do ser em uma outra medida, aquela referente ao salto. A medida do salto é aquela que nos permite fazer um discurso sobre o ser, não apenas a partir da filosofia metafísica mas, também, resguardando uma outra possibilidade de dizer a verdade do Ser, o Seu acontecimento essencial. No horizonte da medida que oscila entre o mesmo e o outro, colhida do discurso do salto entre os inícios do pensamento, a dimensão religiosa é entrevistada através da própria experiência do fazer um discurso sobre o ser, ou seja, do inicializar do início do pensamento.

Palavras-chave: Martin Heidegger. Primeiro Início. Outro Início. *Ereignis*. Deus último.

ABSTRACT

This present work purposes a comprehension and an interpretation of a specific subject gathered on reading of the works of German philosopher Martin Heidegger, especially in that named *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. This subject was worked in the light of religion philosophy horizon and is called “the leap between the beginnings of thought”. From this subject, we could glimpse the possibility to inscribe the being’s thought in another measurement, which related to the leap. The measurement of the leap is that allows us to do a speech about being, not only from metaphysical philosophy but also shading in other possibility to say the Being truth, His essential event. On horizon of the measurement that oscillates between the same and the other, gathered of the leap between the beginnings of thought speech, the religious dimension is glimpsed through own experience to do a speech about being, that is, about the start from the beginning of thought.

Key-words: Martin Heidegger. First Beginning. Other Beginning. *Ereignis*. The last God.

RIASSUNTO

Il presente lavoro propone una comprensione e un'interpretazione di un tema specifico ricavato dalla lettura di alcune opere del filosofo tedesco Martin Heidegger, soprattutto dell'opera intitolata *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Questo tema è stato trattato alla luce dell'orizzonte della filosofia della religione ed è nominato : “il salto tra gli inizi del pensiero”. A partire da questo tema, abbiamo potuto intravedere la possibilità di scrivere il pensiero dell'essere in un'altra misura, quella rispetto al salto. La misura del salto è quella che ci permette di fare un discorso sull'essere, non soltanto a partire dalla filosofia metafisica, ma anche riguardo un'altra possibilità di dire la verità dell'Essere, il suo avvenimento essenziale. Nell'orizzonte della misura che oscilla tra lo stesso e l'altro, colta nel discorso del salto tra gli inizi del pensiero, la dimensione religiosa è stata intravista attraverso la propria esperienza del fare un discorso sull'essere, ossia, dell'inizializzare l'inizio del pensiero.

Parole chiave: Martin Heidegger. Primo Inizio del Pensiero. L'altro Inizio del Pensiero. *Ereignis*. Dio ultimo.

SUMÁRIO

1	Introdução	8
2	Guia hermenêutico	12
2.1	Introdução	12
2.2	Inícios do pensamento: primeiro e outro	27
2.3	O salto, a virada e a passagem	51
2.4	Método enquanto caminho	63
3	Unicidade do Ser	76
3.1	Introdução	76
3.2	As três nuances da noção de <i>Dasein</i>	80
3.3	Unicidade do Ser: o “entre” no desdobramento do quadripartido	102
3.4	Construir, morar, pensar: o quadripartido desdobrado em coisa e mundo	116
4	Linguagem	141
4.1	Introdução	141
4.2	Fazer e experiência: o ressoar da linguagem da essência	152
4.3	Linguagem da essência: essência da linguagem	158
4.4	<i>Dichtung</i> e morte: a medida do morar humano	175
5	<i>Ereignis</i> e Deus último	191
5.1	Introdução	191
5.2	<i>Ereignis</i>	195
5.3	Deus último	206
5.3.1	Vindouros	223
5.4	Sagrado, mistério, lei e fé: uma filosofia da religião	232
6	Considerações Finais	245
	Referências.....	248

1 INTRODUÇÃO

O trabalho que se segue é o resultado de uma pesquisa que busca entrever uma temática específica no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Esta seria a frase mais comum para iniciar uma “introdução”. Através dela, poderíamos evidenciar três perspectivas: 1) que este trabalho é fruto, ou seja, é resultado de uma pesquisa, especificamente de uma pesquisa de doutorado; 2) que, enquanto tal, possui um tema, um objeto a ser pesquisado; 3) e que esse objeto é delimitado não só pela temática escolhida no interior de um panteão de ideias mas, também, pelo horizonte no qual esse objeto é colocado e através do qual ele é pesquisado. Esse horizonte seria o autor. Entretanto, nossa pesquisa extrapola esses limites. A própria questão do tema-guia do nosso trabalho nos possibilitará reinscrever esse modelo. Na busca pelo salto entre os inícios do pensamento, através das leituras de obras tais como *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* e *Das Ereignis*, de Martin Heidegger, nós nos voltaremos para a dimensão que não somente fala do pensar, mas assume esse “falar” como guia para o seu discursar. Quando buscarmos entrever o que o filósofo alemão compreende por primeiro início e outro início do pensamento, já estaremos morando em uma ambiência que nos possibilitará modificar o nosso próprio pensar.

Isto posto, temos que o primeiro ponto é refigurado por nós. Nossa tese não se limitará à exposição do resultado de uma pesquisa bibliográfica, pois não partiremos do pressuposto de que os temas se encontram “jogados” nos textos de Heidegger e possam ser colhidos a partir de uma metodologia rigorosamente aplicada, cuja exatidão nos possibilitaria chegar à coisa em si, no caso, o pensar de Heidegger. Nesse sentido, nossa pesquisa, e o discurso que a ressoar, será um modo de narrar nossa experiência de leitura com os textos de Heidegger e seus comentadores. A reunião discursará que a tese, este trabalho, não é o resultado de uma busca, mas um modo de continuar deixando-a ressoar. Ela não será resolvida com este trabalho, mas reverberará a partir da possibilidade de vir à luz como tal, ou seja, como busca. A tese não pretende ser um resultado, pois não é uma resposta definitiva de como o salto entre os inícios do pensamento se dá. Ela é uma indicação de como aquele que lê os textos de Heidegger pode desdobrar essa temática. Cada linha da tese poderá permitir entrever um caminho, uma possibilidade que não fecha para outras possíveis. Não é um resultado, pois a busca estará sempre lá, aberta, chamando o leitor para que ele mesmo faça uma experiência através da questão proposta.

O segundo item do padrão no exercício da pesquisa é referente ao objeto pesquisado. Podemos dizer que, mais uma vez, nosso trabalho frustrará também essa expectativa. Ele não

tem um objeto a ser pesquisado, mas um tema-guia. No nosso caso, este foi se configurando ao longo dos vários anos de contato com os textos de Heidegger e seus comentadores. Desde a realização do mestrado, cuja temática era a questão da essência da linguagem como guia para entrever a articulação entre filosofia e religião, a partir das obras de Heidegger, nós nos percebemos instigados pela tentativa de refigurar a dimensão do próprio pensar. A superação do fenômeno niilista através da restauração da filosofia metafísica, trabalhada na dissertação de mestrado, foi o guia através do qual chegamos ao tema desta tese. Uma superação no horizonte da restauração foi uma indicação colhida da leitura do texto *Zur Seinsfrage* e que nos motivou a falar dessa temática e através dela.

Assim, chegamos ao confronto referencial vislumbrado pelo salto entre o primeiro início do pensamento, tido como tradição ocidental filosófica metafísica, e o outro início, aberto pela restauração da primeira. A questão de fundo aqui não será apenas dizer aquilo que caracteriza o primeiro início do pensamento enquanto primeiro e o outro início enquanto outro. O importante para nós será entrever o “como” desse salto entre os inícios, ou seja, o inicializar do início. Através desse “como”, poderemos colocar a temática em movimento por meio do próprio discurso que se voltará para essa temática. Isso quer dizer: o “como” do nosso discurso ressoará já aquele do salto entre os inícios. De qualquer forma, essa é a expectativa na cunhagem do nosso discurso, através do qual a temática se fará ver.

Seguramente, a realização dessa intenção só será completada através do ato de ler. O leitor, e sua compreensão, é aquele que poderá deixar ressoar nossa expectativa no momento em que construímos nosso trabalho. Assim, o “objeto” de uma tese nunca é colocado unilateralmente, mas é composto a partir de um jogo de expectativas entre o pesquisador e o leitor. Desse modo, nosso “objeto” é um tema que carrega nossa intenção de guiar o leitor através do próprio tema. Ele chamará o leitor à experiência feita através da leitura do “como” confessado em si próprio.

Uma particularidade, no entanto, envolve nosso tema-guia. Esta é a dimensão religiosa. Não falaremos aqui a partir de um horizonte estritamente filosófico, no sentido de uma filosofia pura. Para quem dessa problemática, esta tese não apenas partirá de uma ambiência filosófica, no diálogo com essa tradição mas, também, de um horizonte religioso. Dessa forma, nosso tema-guia, a busca pelo “como” do salto entre os inícios do pensamento, não só possibilitará uma reinscrição do pensar, como também da própria concepção de dimensão religiosa. Nesse sentido, estamos dizendo que nosso trabalho não visará apenas aproximar a filosofia da religião, mas deixará vir à luz a copertença entre elas. Partindo de uma perspectiva religiosa, levando em conta esses elementos no momento da leitura dos

textos de Heidegger, será possível fazer ver que o “como” do salto entre os inícios do pensamento está imbuído de uma dimensão religiosa. Dele poderíamos também perceber o ressoar de uma dimensão ética ou estética. Nesse sentido, ressoando essa possibilidade através desse “como”, o nosso tema guiará nosso discurso e, assim, abrirá espaço para uma reinscrição de dimensões tradicionalmente confessadas como religiosas, tais como: sagrado, mistério, fé, lei, Deus. Assim, falaremos de um outro “como” do pensar, de uma outra medida que carrega essas dimensões religiosas no momento em que nele as reinscreve.

Esta pesquisa, realizada no Departamento de Ciência da Religião, na área de Filosofia da Religião, nos chama a olhar para os textos que lemos sob essa ótica determinada. O que poderia parecer um determinismo não o é, pois não partimos de uma concepção fechada sobre religião, mas permanecemos no diálogo fomentado pelo “salto” entre os inícios do pensamento. Não estamos dizendo que apenas esse horizonte é o único legítimo para vislumbrar o tema. Ele é mais um dentre as múltiplas possibilidades de compreensão. Dizer que esse é nosso horizonte não é desmerecer os outros, mas pontuar para o leitor o lugar no qual estamos e do qual falamos.

O terceiro item do padrão no exercício da pesquisa enumerado por nós é aquele referente ao autor. No nosso caso, o tema foi colhido a partir de um autor determinado, Heidegger. As noções trabalhadas foram cunhadas por ele, o horizonte do salto é aquele ao qual somos convidados através da leitura dos seus textos. Sendo realizada a partir do original, em alemão¹, a leitura também nos possibilitou uma abertura de compreensibilidade maior, no momento em que partimos do pressuposto de que traduzir é já interpretar. Complementarmente a isso, realizamos também a leitura dos textos de outros autores, tais como o filósofo hermeneuta Paul Ricoeur e o filósofo Jacques Derrida, ou ainda, comentadores de Heidegger tais como Alain Boutot ou Giovanni Giorgio. Essas leituras complementares nos possibilitaram abrir a condução da temática, ampliando os horizontes de nossa própria compreensão.

Nesse sentido, não será buscado neste trabalho o pensar de Heidegger, como se o mesmo fosse uma “coisa em si”, pronta a ser colhida do texto. O que será entrevisto aqui é a experiência com os textos de Heidegger, um discurso que atestará essa experiência, a inserção de sua comunicação em um horizonte de experiências dos textos de Heidegger reunidas a partir de uma comunidade acadêmica que as recebe. Com isso, cada texto lido, citado em nota

¹ As exceções foram: HEIDEGGER, Martin. **Hölderlin's Hymn "The Ister"**. 1. ed. Indiana: Indiana University Press, 1996a. Id. **Serenidade**. 1. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

de rodapé ou apenas na bibliografia final, foi necessário para a construção deste discurso que pretende narrar uma experiência, aquela da pesquisa com os referidos textos.

Para tentar dar conta desse intento, a tese estará dividida em 4 capítulos. O primeiro, intitulado *Guia hermenêutico*, não só tratará da delimitação do tema-guia, como também de que forma esse horizonte já interfere e modifica a construção do próprio discurso acerca do tema. O segundo capítulo, intitulado *Unicidade do Ser*, buscará entrever de que modo a busca através de uma questão significa já estar envolto na própria unicidade da unidade que aqui será entrevista através do dar-se do Ser. Esse capítulo nos conduzirá através do “como” do salto entre os inícios do pensamento. O terceiro capítulo, *Linguagem*, se voltará para o acontecimento do “como” do salto do inicializar do início, no horizonte da busca pela essência da linguagem. Este capítulo também vislumbrará a problematicidade da aporia da linguagem: como uma língua formatada a partir do primeiro início poderá abrir espaço para o salto entre os inícios do pensamento? Essa questão não só envolve o “como” do salto mas, também, de que modo o discurso que fala a partir desse salto é reinscrito em seus fundamentos. O quarto capítulo, intitulado *Ereignis e Deus último*, não só fará referência à dimensão religiosa através do pensar do salto entre os inícios, mas também nos possibilitará entrever que o “como” desse salto pode reluzir através da dimensão religiosa. A constituição do pensar é dependente desta última e, para repensar esse constituir, um caminho possível é o confronto com essa dimensão. As *Considerações finais* encerrarão nossa tese pontuando, entre outras coisas, aquilo que ficará em aberto para possíveis outras pesquisas.

2 GUIA HERMENÊUTICO

2.1 INTRODUÇÃO

No caminho que estamos intencionando percorrer aqui, inúmeros elementos podem guiar-nos nessa incursão. Esses elementos conduzirão nossa busca através de um tema específico. Percorrer o caminho, entretanto, é já deixar vir à luz o jogo entre busca, tema e elementos-guia. Isso quer dizer: eles se copertencem, não há como entrever um sem o outro, pois o próprio movimento dessa busca deixa ressoar “proximidade e distância” entre tema específico e elementos-guia através do caminho percorrido. O nosso discurso deixará ressoar um modo específico como nós “desdobramos” nossa busca através do tema, dos elementos-guia e do percorrer do caminho. Dito de outro modo, o “como” o discurso vem à luz, como ele é comunicado por nós ao outro, é já um índice possível, ou seja, já delimitado, circundado por uma determinada e específica medida da própria experiência de nossa constituição essencial.

A nossa busca pode ser ladeada por um tema específico, mas o tema de nossa busca não é algo que se dá para além de nós mesmos, independente de nós e ao qual somos capazes de acessar graças a um método determinado. Aqui, partimos do pressuposto de que esse “nós mesmos” se deixa entrever justamente através do desdobramento que construímos por meio do nosso discurso. Desse modo, a busca que experienciamos é aquela que fazemos através de um tema específico, guiado por elementos que nos conduzem por um caminho. Partindo dessa premissa, nosso discurso é já um desdobramento de nós mesmos, um desdobramento discursivo da nossa própria constituição essencial enquanto um “nós mesmos” determinado.

Para tornar menos obscuro o que foi dito no parágrafo anterior, tomemos como ponto de partida nossa própria tese. Nela, nosso tema é a busca pelo jogo entre os inícios do pensamento proposto pelo pensador alemão Martin Heidegger. Sendo assim, os elementos-guia de nossa contenda nada mais são que desdobramentos ressoados das leituras de seus textos. No entanto, busca, tema e elementos-guia não são os únicos desdobramentos e apropriações dessa dinâmica de leitura (RICOEUR, 1985, p. 256-257). Nossa busca, que direciona nosso caminhar, é também ladeada pela filosofia da religião. Caminhar por esse percurso é já deixar transvestir nossa busca pela questão: de que modo o jogo entre os inícios está embebido de uma dimensão religiosa? O nosso desdobramento (apropriação e expropriação) do pensamento de Heidegger se dá através da dinâmica de leitura que

empreendemos já determinada e circundada por uma questão específica. Ao mesmo tempo, o “nós mesmos” que busca fazer uma experiência por meio da dinâmica de leitura dos textos de Heidegger entreluz a partir do discurso que ambiciona dar conta de nossa questão. Discursar sobre algo é já discursar sobre nós mesmos, a partir desse algo.

Desse modo, nosso discurso sobre a questão colocada é o índice de nós mesmos, de nossa própria constituição, de nossa própria experiência através da questão proposta. Não é o pensamento que oscila entre os inícios, mas somos nós que oscilamos através do pensamento. O que é intencionado, então, é o “como” fazemos a experiência dessa oscilação e de que modo ela ressoa uma dimensão religiosa a partir da nossa “dinâmica de leitura” dos textos de Heidegger.

Nesse ponto de nossa explanação, urge a necessidade de algumas pontuações. Intencionalmente, buscamos deixar claras, desde o início de nosso trabalho, as premissas a partir das quais desdobraremos¹ nossa própria experiência da dinâmica de leitura dos textos Heidegger. É como se chamássemos o leitor para um jogo determinado e, nesse momento inicial, estamos a discursar sobre as suas regras. Em outras palavras, estamos apresentando nosso “método” de trabalho. Nosso primeiro capítulo se voltará para essa tonalidade ao percorrer o caminho em busca de nosso “construir, morar e pensar” (HEIDEGGER, 2000) a questão proposta.

Seguindo o movimento da copertença na diferença e a diferença na copertença, nosso método (no sentido da medida, ou seja, da tonalidade através da qual nosso percorrer o caminho virá à luz enquanto tal) não se dá para aquém ou além do tema colocado como questão. As figuras² hermenêuticas aqui elencadas, as chamemos assim, ou seja, tema, elementos-guia, desdobramento, experiência e constituição essencial desvelam para nós o próprio movimento do “círculo hermenêutico” professado aqui através do movimento do

¹ Servimo-nos dessa noção à luz da leitura do trecho colhido da obra *Temps et Récit* no qual Ricoeur (1984, p. 92) explicita a noção “colocar em intriga”. “O enriquecimento do conceito de *“mise en intrigue”* e, correlativamente, do tempo narrativo, ao qual o estudo que se segue está consagrado, é, sem dúvida, como nós o anunciamos na introdução dessa terceira parte, o privilégio da narrativa de ficção mais especificamente que a narrativa histórica em razão do levantamento de certas constrações próprias a esse último e que serão objeto de um estudo detalhado em nossa quarta parte. Esse privilégio consiste na propriedade notável que tem a narrativa de poder se desdobrar em enunciação e enunciado. Para introduzir essa distinção, é suficiente recordar que o ato configurante que preside (regula) o *“mise en intrigue”* é um ato judicatório, consistindo em *“prendre ensemble”*; mais precisamente é um ato da família do julgamento refletidor. Assim, nos é chegado a dizer que narrar é já «refletir sobre» os acontecimentos narrados. A esse respeito, o «prendre ensemble» narrativo comporta a capacidade de se distanciar de sua própria produção e por aí se redobrar”. Podemos entrever essa noção também a partir da leitura dos textos de Heidegger (2003a, p. 63): “Esse saber se desdobra, enquanto o perguntar que amplamente antecipa segundo o Ser, cujo mais digno de se colocar em questão em todo criar oscila na necessidade e ergue ao ente um mundo e salva o crível da terra”.

² “E essa noção de figura abre o campo das pesquisas sobre os aspectos estruturais mais e mais libertados da linearidade, da consecutividade e da cronologia, mesmo se a base permaneça a relação entre lapsos de tempos mensuráveis” (RICOEUR, 1984, p. 116-117).

percorrer o caminho de nossa busca. O “como”, a medida que ladeia nosso percurso advém do movimento do próprio caminhar através dele.

Dessa maneira, qualquer separação entre “método” e questão soaria para nós como artificial. Fazê-la seria apenas um recurso didático, quiçá enfático e não propriamente uma filiação a esse “método” não associativo. Dizemos enfático, pois o que será discursado neste capítulo é uma tonalidade possível entre outras, uma medida específica ressoada da experiência da dinâmica de leitura desdobrada a partir dos textos de Heidegger, através da qual o nosso tema se transveste em questão. Dizemos didático, pois este é um modo possível de mostrar ao leitor como as figuras hermenêuticas elencadas aqui contribuem para a exposição do nosso tema e o modo como ele será mostrado. O “como” nós construiremos o discurso é aquele que buscamos fazer vir à luz a partir do movimento do jogo entre os inícios do pensamento, advindo enquanto tal através do caminhar de nossa própria busca.

Podemos afirmar que a nossa questão é desdobrada a partir de uma totalidade específica da experiência, ou seja, a metodológica, ressoada do elemento-guia “método”. Isso quer dizer: o nosso discurso narrará um “como” desse jogo entre os inícios do pensamento, ao mesmo tempo em que essa tonalidade, essa medida, ou seja, o modo como esse “como” entreluz guiará nosso caminhar que busca. Dito de outro modo, nosso discurso através e acerca dessa experiência toma como guia o método, deixando vislumbrar o caminho através da tonalidade metodológica. Ele é uma porta de entrada, entre outras, para entrever nossa questão.

Se nós nos voltamos para o método, não é porque ele existe em si e será aplicado em toda nossa busca, mas porque esse elemento-guia, essa porta de entrada é desdobrada por nós através da apropriação de nosso discurso, em uma medida tonal possível fluída da experiência de nosso tema transvestido em questão. A partir disso, podemos dizer que esta, anteriormente colocada, agora se deixa entrever através da primeira passada de nosso caminhar: de que modo o método ressoa a partir da nossa busca pelo movimento do jogo entre os inícios do pensamento, ao mesmo tempo em que guia nosso discurso acerca dele? Discursar a partir dela, então, é abrir o caminho para entrever a própria dimensão religiosa entrelaçada na passagem (*Vorbeigang*) entre os inícios do pensamento.

O nosso discurso através e acerca do jogo entre os inícios do pensamento pressupõe três elementos-guia, ou seja, parte da premissa do movimento entre o primeiro início (*erste Anfang*) do pensamento, o salto (*Sprung*) e o outro início (*anderen Anfang*). Percorrer este caminho discursivamente é já colocar em jogo esses três elementos, sem isolá-los, deixando ressoar uma tonalidade do “como”, o próprio método, ou seja, a medida que guia nossa busca.

Quando afirmamos que não isolamos os três elementos-guia é porque partimos de um horizonte de compreensibilidade que joga entre copertença na diferença e diferença na copertença. Isso quer dizer que nos apropriamos das três noções erigidas por Heidegger em busca da própria constituição da diferenciação da diferença enquanto medida do nosso fazer discursivo. Dito de outro modo: o primeiro início não é o outro e nenhum dos dois é o próprio salto. Há uma diferença que ressoa da constituição dessas noções, ou melhor, através da diferenciação de nomeação, primeiro início, outro início e salto, intencionamos ressaltar o próprio movimento do diferenciar (a diferenciação).

A nossa proposta é a de que nosso discurso deixe ressoar esse movimento do diferenciar que ressoa e entrelaça o primeiro início, o salto e o outro início do pensamento. Essa diferenciação colhida discursivamente é o “como”, a medida mesma do nosso fazer, ao mesmo tempo em que ressoa da busca pelo nosso tema-questão. Esse diferir é, então, aquilo que podemos nos apropriar da leitura de Heidegger como a passagem, a tonalização do salto de um início do pensamento ao outro.

Entretanto, esse diferir enquanto tonalização da passagem, do “como” do salto é já um possível desdobramento da nossa própria dinâmica de leitura dos textos deste pensador. Não perdemos de vista que essa tonalização da passagem através da diferenciação, ressoando desse específico modo através de nosso discurso, é revelada a partir de um fazer possível da experiência da nossa dinâmica de leitura que se move em busca do nosso tema transfigurado como questão. Isso quer dizer: desdobrar o movimento do jogo entre os inícios do pensamento enquanto diferenciação é um discurso possível, dentre outros, e não o todo daquilo que se poderia dizer sobre esse tema. Isso acontece não porque o texto lido se dá em si e cada um que faz uma experiência da dinâmica de leitura se apropria mais ou menos da leitura estipulada como ideal. Em outras palavras, para nós não há como elencar uma única e exclusiva leitura ideal dos textos de Heidegger, já que cada experiência da dinâmica de leitura envolve muito mais do que simplesmente a ida ao texto. Cada leitor, a partir do seu horizonte de compreensibilidade, é capaz de fornecer ao mundo uma leitura possível.

No entanto, esse mundo ao qual será entregue um discurso já se mostra àquele que o habita como um limite pré-estabelecido do exercício do leitor. Em outras palavras: em geral, ele não poderá propor uma leitura filosófica de um livro a um mundo acadêmico pré-determinado literariamente. Se lhe for permitido fazer isso, o próprio mundo acadêmico em que mora não será mais estritamente literário. Seguramente, cada discurso proposto a um mundo altera esse próprio mundo. Nossos “mundos acadêmicos” são estritamente bem diferenciados e se cobra uma fidelidade a essas diferenciações quando se intenciona habitar

nele. Isso quer dizer: se cobra que o discurso proposto, antes de tudo, propague o que diferencia aquele específico dos demais. A filiação, ou como diremos aqui, o situar do discurso é um limite a partir do qual se desdobrará o fazer de uma experiência discursiva da dinâmica de leitura.

A medida do nosso discurso advém do “como” nós habitamos, moramos e construímos um mundo que receberá esse discurso. Uma outra leitura ressoaria um outro método e um outro “como” possíveis, a partir do momento em que um outro se dispusesse a fazê-los para um outro mundo, situado de uma outra forma. Poderíamos dizer que as possibilidades são inúmeras, mas para quem de quantificar o exercício da dinâmica de leitura, poderíamos fazê-la “trabalhar produtivamente”³, dizendo: as possibilidades oscilam entre as mesmas e as outras. A nossa será sempre aquela mesma que podemos deixar ressoar discursivamente, a partir do momento em que reluz aquilo que nos é mais próprio. Outra possibilidade será sempre uma outra em detrimento daquela mesma já situada. Esse jogo entre “mesmo e outro” é o que intencionamos desdobrar aqui a partir da medida da diferenciação ressoada do movimento do jogo entre os inícios do pensamento.

Nosso discurso, no sentido que se desdobra a partir da dinâmica de leitura situada, já carrega consigo temporalidade, espacialidade e historicidade. A reunião dessa tríade é justamente a dimensão que nos permite diferenciar uma leitura da outra, um mundo do outro no receber e situar dessa dinâmica de leitura. Quando nos inserimos discursivamente em um mundo, propomos um discurso a partir deste mundo determinado; estamos, na verdade, propagando e fazendo perdurar uma medida já específica e determinada da reunião da tríade tempo, espaço e história. Nossa busca aqui é justamente propor um discurso que já reluz em uma determinada medida temporal, espacial e histórica, a partir do fazer uma experiência do tema proposto transvestido em questão. Podemos dizer que esse “como”, ou seja, essa medida do discurso desdobrado através do caminhar pelo tema elencado ressoa enquanto diferenciação trinária de tempo, espaço e história. Partimos, então, da premissa de que o jogo entre os inícios do pensamento se dá discursivamente e o “como” isso se dá ressoará a partir da nossa apropriação da leitura dos textos de Heidegger. Esse discurso é entrevisto enquanto uma unidade que reúne a diferenciação entre tempo, espaço e história.

³ “Primeira máxima: a réplica da narrativa às aporias do tempo consiste menos em resolver as aporias do que fazê-las trabalhar, torná-las produtivas. É por aí que o pensamento da história contribui à refiguração do tempo. Segunda máxima: uma teoria, qualquer que ela seja, acede a sua expressão mais alta quando a exploração do domínio ou sua validade é verificada e se realiza no reconhecimento dos limites que circunscrevem seu domínio de validade. É a grande lição que nós apreendemos de Kant” (RICOEUR, 1985, p. 374).

Podemos dizer, então, que o jogo entre os inícios do pensamento, ou seja, esse movimento da passagem através do salto oscilante de um para o outro vem à luz por meio do colocar em questão o nosso próprio acontecimento enquanto uma constituição em unidade. Isso quer dizer: o nosso discurso se dá enquanto uma unidade que busca ressoá-la, nos permitindo narrar nossa própria constituição enquanto unidade. A unidade “salto entre os inícios do pensamento” é o nosso tema, colocado como questão unitária de nossa busca. O discurso que advém do caminhar por esse tema carregará uma medida já determinada, ou seja, uma unidade discursiva de tempo, espaço e história, permitindo narrar a experiência que fazemos de nós mesmos através desse tema unitário.

Diante da pluralidade de sentidos de nosso acontecimento desdobrado em tonalidades mundanas diversas, a busca que elencamos é uma tentativa de encontrar um fio condutor através do qual um discurso possível seja capaz de narrar ao outro aquilo que experienciamos. A questão é como lidar com essa unidade, não permitindo a sua totalização, como se cada uma fosse o todo daquilo que se pudesse dizer a partir de tal experiência. Um elemento-guia é uma unidade discursiva, é uma totalidade a partir da pluralidade de sentido, mas não necessariamente precisa ser tomada como a única possível. No horizonte de nosso discurso encontra-se a nossa leitura da distinção feita pelo filósofo hermeneuta francês Paul Ricoeur, em sua obra intitulada *História e Verdade*, no artigo *Verdade e Mentira* (RICOEUR, 1968, p. 167-224). Assim como o título do texto deixa transparecer, podemos dizer que Ricoeur procura distinguir a verdade da mentira. No entanto, a despeito do que se poderia acreditar a princípio, essa distinção não se baseia na dicotomia entre certo e errado. A base dessa busca não se restringe à verdade como adequação, o que nos leva ao horizonte de compreensibilidade da verdade enquanto a própria constituição da unidade, do uno, ressoada através da pluralidade do fazer humano. Sendo assim, a verdade é a constituição da unidade que ressoa enquanto tempo, espaço e história, determinando o fazer humano enquanto um possível. Essa unidade é autoritária, já que é uma possível em detrimento de várias outras unidades possíveis. A verdade é autoritária. No entanto, a dissimulação dessa dinâmica constitutiva da verdade unidade é a mentira. Como essa dissimulação ocorre? Através de uma totalização. A unidade, que em seu acontecimento mais próprio é uma possibilidade, se torna a única possibilidade. A dimensão autoritária da verdade é supra-sumida pela totalização.

Então pode a mentira interessar muito proximamente a obra da verdade procurada; a mentira verdadeiramente “dissimulada” não é a que diz respeito ao proferir a verdade conhecida, mas aquela que perverte a busca da verdade. Pareceu-me ter tocado num ponto onde o espírito de mentira – que é anterior às mentiras – acha-se mais perto do espírito de verdade que por sua vez antecede as verdades formadas; êste ponto e aquele em que a questão

da verdade culmina no problema da unidade total das verdades e dos planos de verdade. O espírito de mentira contamina a busca da verdade pelo coração, isto é, pela sua exigência unitária; *é o passo em falso do total ao totalitário.* (RICOEUR, 1968, p. 194)

Fazer uma experiência através da dinâmica de leitura é elencar justamente esse elemento-guia que conduz a própria busca por um sentido diante da pluralidade. Isso não quer dizer que a pluralidade seja anulada, mas ela se torna narrável ao outro a partir dessa unidade construída. Nesse sentido, procurando dar conta da constituição dessa unidade, ou seja, desse movimento de unicidade (*Einzigkeit*) da unidade, nossa leitura de *Sein und Zeit*⁴ (1927) se apropria da premissa de Heidegger: a história do pensamento, desde Platão e Aristóteles, é marcada pela busca da questão do ser (*Seinsfrage*) (HEIDEGGER, 1967, p. 2). Essa noção, Ser, enquanto figura o próprio movimento da unicidade da unidade, se torna uma porta de entrada possível, ou seja, um elemento-guia possível para fazer entreluzir, discursivamente, a constituição de tudo aquilo que é, ou seja, do nosso próprio acontecimento.

A partir dessa unidade assumida de Heidegger, podemos nos colocar na diferenciação das diversas narrativas do pensamento. É justamente essa unidade, ou seja, o Ser que nos permite vislumbrar o próprio diferir da diferença. Dito de outro modo, isso nos permite entrever que “a partir da unicidade do Ser se dá a unicidade daquilo que não pertence a ele e, com isso, o outro” (HEIDEGGER, 2003a, p. 267). Dispomo-nos a um exemplo: o pensamento de Platão resplandece em uma temporalidade, espacialidade e historicidade próprias a partir da assunção dessa unidade Ser. Buscar um discurso sobre a questão do ser, tomando-o como elemento-guia, nos revela uma unidade a partir da qual se abre um horizonte de compreensibilidade do fazer uma experiência da nossa própria constituição. Dessa maneira, o pensamento, nas suas mais diversas e plurais facetas, se mostra histórico, compreendendo uma temporalidade e espacialidade específicas ao ser comunicado a partir de uma unidade erigida.

Isso não quer dizer que estamos reduzindo toda uma pluralidade de sentido a uma única possibilidade unitária, mas ao contrário, estamos fazendo vir à luz uma pluralidade a partir de uma unidade. Seguindo a nossa apropriação do texto supracitado de Ricoeur, estamos elencando uma verdade unitária possível para tentar fazer ressoar um plural e não para reduzir todo um plural a uma única unidade. A diferença entre discurso totalitário e autoritário se encontra no próprio “como” que mede esse discurso. Isso quer dizer: não partimos da existência prévia de um plural que é acessado através de uma unidade. Jogar um

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 1. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.

sobre o outro, como se eles existissem em si mesmo e só então pudessem ser colocados em uma relação, é já carregar o discurso para o nível do totalitarismo, do reducionismo.

O discurso autoritário não se ergue desse modo. Ele pressupõe o jogo mesmo do movimento da busca pelo tema colocado como questão, ou seja, há uma copertença na diferença entre unidade e pluralidade. Um se entreluz a partir do outro e a reunião discursiva de ambos nos guia através de uma possível narrativa acerca do fazer uma experiência por meio de nossa própria constituição. Noções como filosofia, pensamento e história já são desdobramentos unitários possíveis dessa experiência. Fazer ressoar a reunião dessa tríade através da noção Ser é buscar um elemento-guia para fazer vir à luz nosso próprio acontecimento enquanto plural. Isso não quer dizer que essa unidade é toda a possibilidade que se possa fazer ressoar de uma experiência desdobrada enquanto plural, mas este vem à tona através dessa unidade elencada. O discurso, entrevisto através do movimento da totalidade da unidade, preserva a possibilidade do ressoar da diferença, ou seja, do diferir da diferenciação entre unidade e pluralidade. Quando totalizamos um discurso, a própria diferenciação é esquecida. Se a unidade elencada é já o todo daquilo que se pode dizer do plural, então qualquer pluralidade é apenas aparente. A igualdade entre unidade e pluralidade é o movimento que se quer evitar aqui e tal precaução é apropriada para a própria leitura do jogo entre os inícios do pensamento, assim como flui do próprio caminhar que busca essa temática.

Nesse caminhar nos apropriamos do próprio fazer de Heidegger e sua distinção entre a busca pelo sentido do ser e a Sua verdade. Estamos aqui ambientados no horizonte da *Kehre*, ou seja, a *virada* no pensamento de Heidegger, no modo da busca por um discurso acerca da questão do ser. Nossa intenção é mostrar como essa *virada* pode ser apreendida em uma conjunção com o salto entre os inícios do pensamento. Isso quer dizer: a mudança de perspectiva no pensamento de Heidegger nos deixa entrever uma possível medida do próprio “como” da passagem do primeiro para o outro início do pensamento. Sua mudança no modo de afrontar a questão e a leitura que podemos fazer disso é já uma indicação, para nós, de como os inícios do pensamento se reúnem através do salto, ou seja, da passagem. A virada, o salto e a passagem são noções que se copertencem em uma diferenciação que resguarda a medida mesma, o “como”, ou seja, o jogo entre “mesmo e outro” que buscamos entrever como método medidor que guia nosso tema desdobrado como questão. Essa perspectiva será trabalhada ao longo do nosso texto.

A princípio, vamos nos ater à diferenciação que ressoa da unidade discursiva de Heidegger e que entreluz apropriada a partir do nosso próprio discurso. Um elemento-guia

possível para entrever a diferença no discurso de Heidegger pré e pós-*virada* seria o jogo entre a busca pelo sentido do ser e pela Sua verdade. A partir dos anos 30 (HEIDEGGER, 1996, p. 328), o pensamento de Heidegger se volta mais para a questão do ser através de Sua verdade. Antes disso, notadamente em sua obra *Sein und Zeit*, a dimensão da busca pela questão do ser e a recuperação do seu esquecimento se dão no horizonte do seu sentido.

Enquanto discursos que buscam uma unidade, a busca tanto pelo sentido do Ser quanto pela sua verdade ressoa temporalidade, espacialidade e historicidade próprias. Isso quer dizer: ambos já são apropriações unitárias de uma possibilidade de acontecimento do tempo, do espaço e da história reunidos discursivamente através do sentido e a verdade que ressoam Ser. No confronto com essa unidade discursiva, podemos entrever o pensamento humano, ou seja, a tentativa de narrar a própria experiência da nossa constituição enquanto história da filosofia. A pluralidade de histórias vem à luz a partir do elemento-guia unitário elencado. Dessa maneira, o discurso que podemos construir a partir da leitura dos textos de Platão traz à luz aquilo que compreendemos ser o pensador Platão, assim como as determinações que diferem seu texto dos demais pensadores, delimitando nosso discurso no confronto de uma diferença. Platão e seu discurso advêm a partir do nosso discurso. Cada experiência construída discursivamente reconstrói um tempo, espaço e história, ou seja, uma unidade possível que deixa ressoar aquilo que apreendemos ser o mais próprio da filosofia platônica.

Cada ida ao texto de Platão é uma abertura potencializada de um discurso temporal, espacial e histórico, ou seja, é o dizer de um sentido possível do Ser. No mesmo movimento, desdobramos nossa leitura da tarefa empreendida por Heidegger. Sua busca pelo sentido do Ser perpassa a história da filosofia no intento de resgatar um discurso que se esqueceu do próprio horizonte de constituição desse sentido, ou seja, o tempo (HEIDEGGER, 1967, p. 57). Sua leitura de Platão, por exemplo, faz surgir, no horizonte da sua unidade discursiva elencada, a unicidade do Ser, um Platão específico a partir da retomada da questão nos moldes propostos por Heidegger. Não seria o Platão em si mesmo ou tudo aquilo que uma experiência de seus textos poderia propor. É o Platão de Heidegger que é apresentado, a partir de sua premissa, ou seja, a unicidade do Ser, fazendo-a ressoar enquanto uma unidade discursiva que guia a narrativa. O sentido do Ser buscado por Heidegger ressoa através das suas leituras dos textos de pensadores como Platão e seu discurso unitário faz jogar com essa diferença entre Heidegger e Platão.

A partir disso, podemos dizer que o sentido proposto por Heidegger não é o mesmo que aquele proposto por Platão. Nosso pensador alemão fomenta um resgate da questão do ser e, com isso, notadamente coloca uma diferença entre os discursos. Há uma negatividade na

base do discurso, já deixando entrever de antemão que o que é dito em *Sein und Zeit*, de alguma forma é diferente dos demais discursos dos pensadores chamados a participar da composição da narrativa de Heidegger. Como essa negatividade será desdobrada, o jogo entre os inícios do pensamento e o salto entre eles, ou seja, a passagem será elucidada ao longo do nosso trabalho. Nesse momento, é interessante nos atermos à perspectiva de que essa diferença de sentido ressoada na narrativa não se dá previamente à experiência da leitura. Através da leitura e da construção de um discurso que ressoe essa experiência, a diferença se deixa entreluzir. Como ela vem à luz? Essa diferenciação, ou seja, esse diferir que ressoa através do discurso unitário se deixa entrever a partir de uma atualização discursiva possível que ressoa um tempo, um espaço e uma história. A diferenciação que é narrada pelo discurso é desdobrada através dessa tríade. A medida disso é que almejamos buscar, aqui, o “como” nos é possível entrever essa diferenciação temporal, espacial e histórica entre, por exemplo, Platão e Heidegger, ao nos colocarmos na experiência da dinâmica de leitura. Isso quer dizer: buscamos o próprio movimento da temporalização, espacialização e acontecimento histórico no seio mesmo do discurso acerca do salto entre os inícios do pensamento. O “como” nós empreendemos o salto e o próprio “como” se reúnem através do discurso, tempo, espaço e história.

O sentido do Ser, tendo o *Dasein*⁵ como limite para seu desdobramento, nos abre uma possível região para desdobrarmos isso. Buscando o sentido do Ser no horizonte do tempo (HEIDEGGER, 1967, p. 19), Heidegger empreende uma “analítica ontológica do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1967, p. 15), ou seja, aquilo que o constitui de modo mais originário. Aqui, a noção de originário não é tomada como uma dimensão mais pura ou em si. Ela é entrevista enquanto um movimento que permite justamente desdobrar outros e possíveis discursos acerca da nossa própria constituição enquanto aquilo que somos. O movimento que é empreendido é aquele que oscila entre as duas dimensões nomeadas por Heidegger, a ontológica e a ôntica (HEIDEGGER, 1967, p. 13). Enquanto que a dimensão ôntica é aquela na qual o sentido do Ser se deixa entrever a partir do “é”⁶, ou seja, a partir de uma apropriação temporal, espacial e histórica já definida através da “presentificação”, do já atualizado, a

⁵ “Na significação, que »Ser e Tempo« pela primeira vez e essencialmente aborda, essa palavra deve não deve ser traduzida, ou seja, ela se opõe aos aspectos do modo de pensar e de dizer anteriores da história do ocidental: o *Da sein*. [...] No entanto, em uma significação comum, ela quer dizer, por exemplo: a cadeira »está aí«; o tio »está aí«, chegou e está presente; por isso *présence*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 300).

⁶ “Aqui, o »é« é utilizado como absoluto palavra tempo. A palavra do tempo, enquanto aquele que ocorre essencialmente de modo mais originário, enquanto o tempo-espaço do entre na dinâmica do *Daseyn* da virada” (HEIDEGGER, 2009, P. 31).

dimensão ontológica ressoa enquanto o horizonte da condição de possibilidade, ou seja, da abertura para esse já atualizado.

No entanto, a referência entre essas dimensões, ou seja, o “primado ôntico-ontológico” do *Dasein* (HEIDEGGER, 1967, p. 13) não se dá estritamente em um movimento de causa e efeito em que existiria um fundo mais amplo e em si, a partir do qual todo o “é” vem à luz como se fosse uma redução de um plano maior. A dimensão ontológica é apropriada por nós como aquela região que advém em uma copertença na diferença à dimensão ôntica. O “é” já traz consigo a possibilidade de um discurso que diga um outro e possível “é”, ou seja, que atualize de novo, discursivamente, uma experiência que fazemos de nossa própria constituição. Nesse sentido, cada “é” revela um todo, mas esse todo não é tudo que se pode dizer sobre uma experiência temporal. Assim, a dimensão ontológica é justamente aquela abertura para a *outridade* (*Andersheit*) da *mesmidade* (*Selbstheit*), ou seja, a abertura para um outro discurso possível a partir de si mesmo. Isso nos faz entrevê-la como mais originária e, sobretudo, como um movimento que ressoa a reunião do já dado, ôntico, com a possibilidade de uma outra atualização, ontológico.

A partir dessa premissa, podemos dizer que buscamos essa dimensão ontológica que nos possibilite entrever a nós mesmos enquanto uma já possível atualização temporal, espacial e histórica do Ser, abertos para um outro discurso a ser feito. Uma busca que resguarda a medida oscilante entre o outro e o mesmo ao não totalizar cada discurso como único possível. Nesse sentido, o discurso do Ser em geral carrega a unicidade da unidade que guia o fazer de uma experiência, mas não necessariamente é apropriado através de uma totalização. A expressão “em geral” não é tomada aqui a partir do seu caráter funcional, como se o discurso servisse para qualquer e indistinta condição. O “em geral” carrega a distinção da *outridade*, da liberação para um discurso outro que é ressoado no contraste da *mesmidade* figurada como história da filosofia. Isso quer dizer: buscamos o sentido do Ser em geral no contraste a um sentido específico. Ele se dá “em geral”, pois não se dá em um fechamento de um discurso específico.

Seguramente que o discurso de Heidegger sobre o sentido do Ser é um discurso específico que almeja não aquele abrangente, mas uma abertura para uma possibilidade outra. Aqui, somos capazes de entrever o movimento que ressoa da passagem entre as dimensões ôntica e ontológica no seu primado ôntico-ontológico. A partir do “é”, do discurso já feito, é possível fazer ressoar essa outra possibilidade aberta para outras e possíveis atualizações. Assim, o sentido do Ser em geral jamais é conquistado em sua totalidade. O que se quer apontar é esse movimento que marca a apropriação da dinâmica de leitura, ou seja, a própria

medida na qual o discurso é construído. No entanto, essa medida vem a nós através de um discurso, através de uma linguagem. O desafio, então, é como construir um discurso que promova o ressoar do movimento a partir da efetivação do “é”. Caminharemos por essas trilhas no capítulo 4 deste trabalho e veremos de que modo o salto entre os inícios do pensamento está intimamente ligado à questão da linguagem.

Por ora, nossa expectativa é a de chamar o leitor para experienciar esse movimento entrevisto a partir da busca pelo sentido do Ser. Isso quer dizer: buscar construir um discurso que, enquanto tal, é já uma atualização tempo, espaço e histórica, que visa uma abertura de atualização, tornando essa unidade discursiva já dada uma base para uma outra possibilidade. A partir dessa perspectiva, o discurso do Ser em geral carrega um “como” outro a partir do mesmo que agora ressoa como a história da filosofia. Para preservar essa *outridade*, o *Dasein* é entrevisto no horizonte da compreensão do Ser. Isso quer dizer: o *Dasein* é tomado como aquele ente que se difere das demais atualizações entificantes por meio do “é”, capaz de um discurso compreensivo acerca das dimensões que constituem sua própria existência. O *Dasein*, na constituição dessa compreensão do Ser, é entrevisto como possibilidade mesma ou não de um sentido do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 12).

Podemos dizer, então, que esse sentido do Ser é um modo como o *Dasein* possibilita vir à luz as suas constituições fundamentais narrando, assim, uma compreensão do Ser. A referência entre *Dasein* e Ser se dá através da compreensão e das possibilidades atualizadas que ressoam disso. Esse jogo de possibilidades que são ou não são, ou seja, se dão apropriadas em uma *mesmidade* ou não, resguardam a dimensão de *outridade* a cada atualização do sentido do Ser. Elas ressoam o sentido ao mesmo tempo em que permitem entrever um sentido já dado na abertura para um outro possível. Na unidade desse discurso, um tempo, um espaço e uma história vêm à luz, já que o horizonte do sentido do Ser desdobra tempo. O discurso da compreensão do Ser ressoa tempo a partir do momento em que essa compreensão se desdobra temporalmente. Buscar uma analítica ontológica do sentido do Ser em geral é, então, se colocar na base do movimento que dinamiza essa unicidade da unidade discursivamente ressoada.

Através das constituições fundamentais do *Dasein*, ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1967, p. 52-62), ser-com-o-outro (HEIDEGGER, 1967, p. 113-130), ser-em (HEIDEGGER, 1967, p. 130-180), e a unidade da totalidade dessas constituições, a *cura*, nossa leitura de *Sein und Zeit* nos conduz para colocar em destaque a dimensão da morte. “A cura é ser-para-a-morte” (HEIDEGGER, 1967, p. 329). A partir dessa perspectiva, qualquer desdobramento do sentido do Ser se dá marcado por essa medida da temporalidade do espaço do aí-Ser, ou seja,

do *Dasein* na sua perspectiva humana. A morte, a decisão antecipatória desse limite, mede todo discurso acerca do sentido do Ser. Esse discurso é em geral, pois não diz qual desdobramento se deve seguir, mas convida para a decisão antecipada de desdobrar a partir da unicidade da morte. A compreensão do sentido do Ser, então, se dá no horizonte daquele que o narra, ou seja, no horizonte do dar-se do homem enquanto *Dasein*.

A verdade do Ser, por sua vez, é a busca pelo próprio movimento de temporalização, espacialização e acontecimento histórico da unicidade do Ser. A partir dos textos dos anos 30 e tomando como base central de nossa busca a obra intitulada *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* (1936/38) de Heidegger, a busca pela verdade do Ser marca uma mudança no modo de se deixar guiar pela questão do próprio Ser. Se o sentido do Ser entrevê uma possibilidade de atualização tempo, espaço e história, abrindo para a possibilidade de uma outra possível, agora, com a verdade do Ser, o que se busca é dar voz discursivamente a esse “outro possível”. Para isso, não só os meios para fazê-lo se alteram como, por exemplo, a linguagem construída e utilizada por Heidegger, mas através dela, a medida, o “como”, porque não dizer, o método através do qual ele conduz a questão sofre alterações significativas.

Entram em jogo figuras como *Ereignis*⁷, Deus último (*der letzte Gott*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 405-417), tempo-espaço, a partir das quais nos direcionamos para o próprio movimento de unicidade da unidade Ser. Esta se deixa entrever através da temporalização, espacialização e acontecer histórico, mas o *Dasein* não é mais a medida última da unidade. A medida se daria através do movimento de copertença na diferença das figuras *Ereignis* e Deus último. Podemos entrever uma íntima referência entre a *virada* no pensamento de Heidegger e a *Ereignis* a partir do dito: “a *Kehre* na *Ereignis*” (*die Kehre im Ereignis*) (HEIDEGGER, 2003a, p.57; p. 407). Essa mudança de postura na condução da questão do ser se deixa ressoar, por exemplo, por meio do próprio papel desdobrado através da noção de *Dasein* no panorama geral do discurso sobre a questão do ser.

Essa outra possibilidade de entrevê-lo carrega consigo as nuances que permitem a busca de Heidegger oscilar entre o sentido e verdade do Ser. Segundo o autor Miguel de Beistegui, no texto intitulado *The transformation of the sense of Dasein in Heidegger's*

⁷ “A palavra *Ereignis* é tomada da linguagem adulta. *Er-eignen* significa originariamente: *er-äugnen*, ou seja, entrever, fazer vir através do olhar, apropriar. A palavra *Ereignis* deve agora ser pensada a partir da coisa mostrada, falar como palavra-guia a serviço do pensar. Como palavra-guia assim pensada, ela se deixa tão pouco traduzir quanto a palavra-guia grega *lógos* ou a chinesa *Tao*. [...] A palavra é usada agora como *singulare tantum*. Aquilo que ela nomeia *ereignet sich* apenas no singular, não mais entendido como um número, mas uma unidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 45). “Os nomes desses conceitos são, então, *tragen, Austrag, nachträglich, walten, gönnen, Ereignis*. Eles resistem todos à tradução, é porque a violência de meu gesto consistirá não somente a desmembrar, mas mais a parafrasear do que traduzir” (DERRIDA, 1994, p. 349).

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),⁸ o trabalho realizado por Heidegger a partir dos anos 30 se deteria em afastar-se de uma “singularidade da individualidade *Dasein*, uma descentralização geral do homem e, mais especificamente, em direção a um pré-individual: rearticula-se o *Dasein* para designar um campo de individualização que é em si mesmo pré-individual – o que Heidegger chama de *Zeit-Raum*” (BEISTEGUI, 2003, p. 228). A busca ressoa muito mais o próprio acontecer do Ser entreluzida pela figura da *Ereignis* em jogo com a “passagem do Deus último” (HEIDEGGER, 2003a, p. 294) através dos quais o *Dasein* é a abertura espaço-temporal desse evento e fundamento para o homem.

No entanto, como veremos ao longo do nosso trabalho, a busca pelo sentido do Ser não se dá sem aquela que entrevê a sua verdade. Há aqui uma referência oscilante entre uma diferenciação ressoante de uma copertença e vice-versa, deixando entreluzir sentido e verdade do Ser.

A questão pelo “Sentido do Ser” é a questão de todas as questões. Na execução de seu desenrolar se determina a essência daquilo que aqui elege “Sentido”, isso pelo qual a pergunta enquanto sentido se conserva, o que ela enquanto pergunta abre: a abertura para o ocultar-se, a Verdade. (HEIDEGGER, 2003a, p. 11)

No horizonte desta copertença entre sentido e verdade do Ser podemos ainda trazer para o nosso discurso uma contribuição de Beistegui. No seu texto supracitado, ele nos conduz a essa apropriação de uma referência íntima entre o papel desdobrado por Heidegger da noção de *Dasein* antes e após a *virada*. Isso quer dizer: como a noção *Dasein* ressoa a própria mudança no horizonte de compreensão da questão do ser, podemos intuir que Beistegui nos leva a pensar essa proximidade entre sentido e verdade do Ser. A partir disso, juntamente com Beistegui, podemos dizer que ainda que Heidegger busque uma pré-individualização para deixar entrever o *Dasein* como abertura de tempo-espaço no acontecimento da verdade do Ser, não há como desvincular isso da necessidade da figura do homem. Ele continua sendo a individualização possível do sentido do Ser, ou seja, do acontecimento individual e singular da sua verdade. No entanto, ele é agora entrevisto também não só como um sentido já dado, mas como o lugar do evento desse sentido do Ser, ou seja, o lugar do qual o ser precisa (HEIDEGGER, 2003a, p. 251) para que sua verdade seja entrevista (BEISTEGUI, 2003, P. 227-228).

⁸ BEISTEGUI, Miguel de. The transformation of the sense of *Dasein* in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. *Research in Phenomenology*, n. 33, p. 221-246. 2003.

Essa mudança no papel que o *Dasein* desempenha na busca pela questão do ser entreluz para nós muito mais como um “passo atrás” (*der Schritt zurück*⁹) a partir do próprio discurso construído pré anos 30 do que uma negação do que foi realizado por Heidegger nesse período que precede a *virada*. Nesse sentido, e buscando manter o jogo entre o mesmo e o outro, sentido e verdade do Ser não podem ser entrevistados a partir de uma dicotomia. O modo como eles ressoam através da mudança de apropriação das noções trabalhadas por Heidegger nos abre caminho para entrever a possibilidade outra do próprio discurso narrado. Não é buscada a perfeição no modo de discursar sobre a questão do ser, mas aquela região na qual um outro discurso se mostra como possível. A busca é pela abertura ao outro possível através do movimento oscilante entre sentido e verdade do Ser, *Dasein* homem e *Dasein* tempo-espaco, primeiro início e outro início do pensamento.

Por isso, a partir do momento em que nos dispusemos a discursar a partir de Heidegger, nossa narrativa não tem a intenção de falar apenas dele, mas a partir dele, em um fazer uma experiência da dinâmica de leitura de seus textos, deixando ressoar esse modo de apropriação como a própria medida de nosso discurso. Heidegger não fala de uma medida; ele fala através dela, transvestindo-a por meio de temas elencados por ele. Sejam eles a verdade do Ser, a essência da linguagem ou, ainda, o salto entre os inícios do pensamento, através dessas buscas uma medida se deixa experienciar e apropriar. Estamos em busca disso, visando que nosso dizer ressoe uma narrativa sobre nossa temática apropriada e apropriativa do pensamento de Heidegger. Somente através dessa postura que não totaliza nosso próprio discurso acreditamos ser capazes de deixar ressoar a medida “mesmo e outro” que figura desdobrada a partir da busca pelo nosso tema.

Talvez o leitor se faça agora uma pergunta: mas por que não discursar já sobre as figuras de *Ereignis* e Deus último ou, ainda, as noções de tempo-espaco e *Dasein* e seus respectivos papéis desempenhados no horizonte geral de nossa tese ao invés de deixá-las em aberto para um capítulo posterior? Porque nossa intenção aqui não é apenas falar de um “como” discursivo que promove uma outra possibilidade de atualização, mas é a de chamar o leitor, através do ressoar desse “como” no nosso próprio discurso, para fazer uma experiência dessa *outridade*. Acreditamos que se o leitor caminhar conosco em um jogo de horizonte de esperas (RICOEUR, 1985, p. 261), poderemos promover essa medida oscilante entre o mesmo e outro. Se, de antemão, fornecemos ao leitor todas as informações disponíveis sobre o tema elencado e as noções que o circundam, estaríamos já fechando a possibilidade de um

⁹ “O passo atrás aponta para o domínio, até aqui aquele saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada” (HEIDEGGER, 2006, p. 58).

desdobramento outro. Não esperamos que o leitor se fixe precedentemente nas noções como se existissem por si só, mas ambicionamos que ele as construa junto com o nosso texto. O caminho que escolhemos percorrer aqui é aquele que nós mesmos fizemos na composição da medida de nosso discurso. É justamente essa medida que queremos compartilhar, que esperamos que o leitor desdobre e não que se apegue simplesmente a uma outra noção. Não estamos nos isentando de discursar sobre qualquer noção que seja colocada aqui. O que dizemos é que o momento em que ela ocorre, o lugar no texto no qual ela está situada não é aleatório e é o horizonte da unidade tempo, espaço e história que diz a respeito da própria noção.

A partir dessa introdução, podemos caminhar adiante. Como aqui fazemos uma referência entre o salto, ou seja, a passagem entre os inícios do pensamento e a dimensão da *virada* no próprio pensamento de Heidegger, faz-se necessário, agora, percorrer os caminhos que jogam primeiro e outro início a partir da unidade discursiva do salto (da passagem).

2.2 INÍCIOS DO PENSAMENTO: PRIMEIRO E OUTRO

Nosso percurso caminha agora através da busca por entrever o salto entre os inícios do pensamento, ou seja, a passagem que ressoa através de nosso discurso como a sua própria medida. A partir das leituras dos textos de Heidegger, desdobramos o primeiro início do pensamento como o próprio acontecimento da filosofia ao longo da história do dar-se humano. Tomando por premissa que a busca da unicidade da unidade é aquilo que diferencia o discurso filosófico dos demais que o homem empreende, a filosofia é já um modo possível de responder à questão do ser, ou seja, um modo possível de responder àquele elemento-guia desdobrado por Heidegger em busca de uma unidade discursiva em meio a pluralidade que ressoa do fazer filosófico humano.

A partir disso, podemos construir narrativamente um discurso acerca do “como” a filosofia dá conta da questão do ser e seus desdobramentos em sentido e verdade, de modo que nosso discurso deixe ressoar uma possível história desse “como”. Aquilo que podemos narrar como história da filosofia nada mais é do que o elencar de um elemento-guia condutor de uma narrativa que espera fazer ressoar uma unidade compreensiva a partir da pluralidade discursiva. Sendo assim, podemos desdobrar, conjuntamente com Heidegger, que a questão do ser é o que marca esse fazer filosófico e o seu esquecimento é o “como” esse fazer vem à luz. Devemos estar atentos para uma sutil diferença que advém do desdobramento da questão do ser como elemento-guia condutor para a compreensão da filosofia enquanto primeiro início

do pensamento. Uma coisa é aquilo que lhe é próprio, mais essencial, no sentido daquilo que difere o fazer filosófico dos outros fazeres humanos. Outra coisa é como essa dimensão mais essencial é desdobrada. Esse desdobramento narrativo carrega consigo a diferenciação que permite entrever o mais próprio de cada discurso.

No entanto, no caso da história da filosofia, a apropriação da questão do ser se dá de modo metafísico. Tal questão entreluz enquanto uma questão guia (*Leitfrage*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 76). O que isso quer dizer? Leva-nos àquela região da compreensão em que o Ser é tomado sempre como presença, ou seja, no horizonte de compreensibilidade do Ser, o tempo é apropriado a partir da supremacia do presente. O futuro e o passado são projeções desse eterno presente, levando assim a um discurso sobre a questão do ser notadamente presentificado. O Ser, ou ainda mais radicalmente dito, o horizonte de sua compreensibilidade, o tempo fica esquecido. Atrela-se somente a um sentido possível de tempo; logo, a uma possibilidade presentificadora do sentido do Ser. A sua verdade como dimensão do seu próprio acontecimento enquanto tempo-espaco é esquecida. Esse sentido presente ressoa um discurso temporal e espacial do Ser comunicando uma história possível acerca dessa experiência constituinte do homem. Ela se fecha em si mesma ou não nos permite entrever a abertura discursiva para um outro a partir do momento em que transita somente pelo caminho desdobrado em tempo presente, Ser presença. Acerca do esquecimento do Ser ao longo da história da filosofia na sua vertente metafísica, podemos citar uma passagem do livro *Introdução à Filosofia de Heidegger*¹⁰ de Alain Boutot.

Heidegger distingue três períodos ou épocas fundamentais da história da metafísica: os gregos (Platão e Aristóteles), depois os romanos e a Idade Média, e, por fim, a época moderna (Descartes, Kant e Nietzsche, essencialmente). Cada uma das épocas corresponde a um modo particular de doação, ou antes, de ocultação do ser e é dominada por um conceito particular da verdade. Elas não estão encadeadas umas nas outras à maneira hegeliana, mas formam, diz Heidegger, “uma seqüência livre” e, todavia, de modo paradoxal, constituem igualmente etapas decisivas na consolidação do esquecimento do ser (BOUTOT, 1991, p. 77).

Dizer, então, que a filosofia se desdobra de modo metafísico é pontuar o caráter do esquecimento da busca pela verdade do Ser no horizonte do tempo e se limitar a apenas um sentido já atualizado. O discurso do primeiro início é entrevisto, então, como a totalização desse único sentido possível no qual seu discurso oculta a busca pela verdade do Ser entrevista como a abertura a um outro e se volta para a repetição sem fim do mesmo. Assim, narrar o Ser através da filosofia metafísica é continuamente propagar uma temporalidade

¹⁰ BOUTOT, Alain. **Introdução à Filosofia de Heidegger**. 1. ed. Portugal: Publicações Europa América, 1991.

restrita à supremacia do presente, esquecendo-se do próprio movimento pela busca da unicidade da unidade. Não podemos propor ou desdobrar outras e possíveis unicidades para entrever o fazer filosófico do homem que não sejam atreladas a uma temporalidade, espacialidade e acontecimento histórico marcados pelo presente. Se cada discurso carrega consigo a possibilidade de ressoar um tempo, um espaço e uma história, o discurso sobre a questão do ser, metafisicamente falando, impede o desdobrar dessa premissa.

A partir disso, nos apropriando das noções de Heidegger na busca por fazer vir à luz o primeiro início do pensamento como o fazer filosófico metafísico, podemos dizer que a questão do ser é respondida pela primazia do ente, ou seja, por uma possibilidade já atualizada do “é”. “O primeiro início experiencia e coloca a *verdade do ente*, sem perguntar pela verdade enquanto tal, pois na sua não-ocultação, o ente enquanto ente, necessariamente tudo extrapola, pois [ele] também engole o Nada e o abrange ou o elimina totalmente enquanto ‘não’ e ‘contra’” (HEIDEGGER, 2003a, p. 179).

Isto posto, vêm à luz noções como ente, Ser e Nada. Buscar entrevê-los nas suas diferenciações é justamente aquilo que não se realiza em um discurso filosófico metafísico. A presentificação do Ser através da noção do ente, ou seja, a partir de uma possibilidade atualizada do ente no horizonte da temporalidade presente encerra a possibilidade de ressoar discursivamente a dimensão do outro da própria narrativa. Isso ressoa através daquilo que Heidegger nomeia como “constituição onto-teológica da metafísica” (HEIDEGGER, 2006, p. 51-79). Com a entificação do Ser, ou seja, com a não propagação da diferença entre ente e Ser, a busca pelo sentido e verdade do Ser, ou seja, a dimensão ontológica da filosofia se reduz à busca pela “condição de possibilidade última” do próprio acontecimento humano. Nesse sentido, Ser e Deus se igualam a partir da mesma problemática: a entificação. Não há aqui o salvar de uma diferença constitutiva que ressoa através de um discurso que promova a *outridade* entre Ser, ente e Deus. O nomear por três nomes diversos, ou seja, Ser, ente e Deus, oculta uma indiferenciação de fundo, pois os três se reduzem a uma única temporalidade, a do presente.

Assim, um discurso que desdobra a questão de Deus a partir do movimento da filosofia na sua vertente metafísica, ou seja, a partir do esquecimento do Ser, é uma narrativa atrelada já à dimensão do ente, à temporalidade em seu desdobramento estritamente presentificador. Dizer que “Deus é eterno” é já responder à questão de seu acontecimento a partir da atualização presentificadora do “é”. Além disso, esse discurso é marcado pelo horizonte do tempo presente e o desdobramento discursivo de eternidade se dá à luz do tempo presente ressoando como uma presentificação prolongada. No fim, a questão é sobre o Ser,

mas a resposta é sobre o ente. Como veremos mais à frente, o problema não está na diferença de nível entre pergunta e resposta, mas como uma está referida à outra.

Outra perspectiva que deixa entreluzir o “como” metafísico do desdobramento filosófico é a noção do Nada. Escrito com letra maiúscula, estamos aqui seguindo a distinção feita por Heidegger no texto *Zur Seinsfrage*¹¹ (1955), no qual o nada negativo é grafado com letra minúscula e o Nada, no horizonte da busca pelo ocorrer essencial (*Wesen* no sentido verbal) (HEIDEGGER, 1974, p. 54; p. 80) do Ser, é grafado com letra maiúscula. Podemos trazer para cá uma passagem desse texto, que é uma correspondência entre Heidegger e Ernst Jünger acerca do problema do niilismo, a fim de exemplificar tal distinção feita por Heidegger. Vamos à passagem: “esse Nada, que não é o ente e, todavia, *se dá*, não é nada negativo”¹² (HEIDEGGER, 1974, p. 96). Em busca de uma superação (*Überwindung*) desse fenômeno niilista que reúne em si características tais como a “falência de valores” (VOLPI, 1999), Heidegger nos conduz a própria restauração (*Verwindung*) da metafísica (HEIDEGGER, 1974, p. 86-87). Há aqui a busca por entrever a essência do próprio fenômeno a partir de algo que não é ele mesmo (HEIDEGGER, 2001, p. 32), mas como um ressoar de uma dimensão mais originária, ou seja, de uma dimensão outra. O niilismo, a partir dessa perspectiva, coadunaria com o próprio movimento da história da filosofia na sua vertente metafísica, ou seja, portaria consigo o discurso acerca da questão do ser no horizonte da temporalidade tomada pela supremacia do presente.

Nesse sentido, a dimensão do outro se reduziria a uma igualdade entre Ser e ente, Nada e nada no sentido negativo. A partir do momento em que não se pode entrever uma diferença constitutiva entre Ser e ente, o Nada, enquanto abertura para a *outridade* do movimento do dar-se do Ser através do ente se reduz a uma dimensão negativa ou negadora do ente atualizado, sempre e outra vez, na presentificação. Isso quer dizer: não há a preservação da possibilidade de um jogo de temporalidades através do discurso. O tempo presente que carrega o ente através do “é” é o acontecimento de um sentido possível do Ser no desdobrar da sua verdade. No entanto, ao igualar Ser e ente, o espaço do Nada, ou seja, essa abertura que possibilita outros possíveis desdobramentos discursivos acerca do Ser e de seu horizonte, o tempo, torna-se uma mera região negativa. Qualquer discurso que more em uma temporalidade presentificante que ressoa um Ser entificado se dará em uma relação negativa com o outro desdobramento discursivo. Em um discurso no qual o domínio ressoa enquanto a supremacia do ente, ou seja, enquanto o modo metafísico do discurso filosófico na sua

¹¹ HEIDEGGER, Martin. **The Question of Being**. 3. ed. Versão Bilíngue: alemão-inglês. London: Vision, 1974.

¹²“Dieses Nichts, das nicht das Seiende ist und das *es* gleichwohl *gibt*, ist nichts Nichtiges”.

constituição onto-teológica, o Nada enquanto abertura é reduzido ao não que nega o outro ao invés de preservar essa *outridade*. Se o Nada, assim como o Ser, é um ente, a relação entre Ser e esse nada se dá pela negação. O Ser seria o ente por excelência e o nada, o espaço privado de ente. A filosofia, na sua vertente metafísica, não só se esquece do Ser, mas se esquece também da própria dinamização do Nada, ou seja, que o “Nada nadifica” (HEIDEGGER, 1996b, p.114). No fim, ela se esquece da temporalização do tempo a partir da preservação da *outridade*. O outro do acontecimento do Ser vem à luz enquanto Nada, através de seu acontecimento nadificador que abre espaço para um outro do próprio acontecimento do Ser. Através do presente temporal, Ser, Nada e ente discursados perdem o movimento de *outridade* ao se reduzirem à mesma temporalidade presentificadora.

Buscar superar o fenômeno do Nihilismo não é resgatar os valores da sua falência, mas justamente salvaguardar aquela dinâmica esquecida que os deixa ressoar enquanto falidos, ou seja, é resgatar o referencial último enquanto movimento da unicidade da unidade em seu desdobramento tempo, espaço e história. É abrir a possibilidade de entrever esse referencial último para alguém do domínio do ente através da constituição onto-teológica da metafísica. A partir, então, de todo esse discurso dito acima, fazemos a essência do fenômeno niilista morar no acontecimento mesmo daquilo que elencamos, a partir de Heidegger, como elemento-guia para entrever a unidade a partir da pluralidade discursiva do fazer filosófico: a questão do ser. Ao mesmo tempo, podemos entrever o próprio “como” histórico do acontecimento filosófico metafísico.

A partir do horizonte de compreensibilidade do tempo através da supremacia do presente, da entificação do ente e do esquecimento do desdobramento da questão do ser na sua vertente “verdade” em detrimento de um sentido estabelecido pelo ente enquanto todo o sentido do Ser, nós chegamos a um discurso sobre a supremacia do próprio ente presentificador. Essa supremacia do ente é nomeada por Heidegger de maquinação (*Machenschaft*) (HEIDEGGER, 2003a, p.107) e nos conduz através da técnica ao próprio acabamento da filosofia na sua vertente metafísica. Ou seja, à luz da presença, a maquinação é o modo mesmo de lidar com a dimensão supervalorizada do ente e, apropriando-nos de uma noção de Heidegger, é o modo mesmo de lidar com o ente em seu caráter gigantesco (*Riesenhafte*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 135). Ele se torna passível de manipulação já que se dá sempre na mesma temporalidade, a do presente ressoada pela figura da presença (*Anwesenheit*). Enquanto é disposto em uma presentificação, o ente é colocado como o único movimento possível do acontecimento da referência última do próprio desdobramento humano. Dizer que o ente se dá em uma supremacia é o mesmo que dizer que a sua

constituição onto-teológica é tomada como a única possível. A supremacia é entrevista como redução e totalização de um modo discursivo dentre outros possíveis que são esquecidos e abnegados em detrimento de um apenas. Uma dimensão que torna possível ressoar determinismo, reducionismo e totalização é aquela nomeada por Heidegger de certeza.

No *primeiro início*, a verdade (enquanto não-ocultamento) é um caráter do ente enquanto tal e segundo a transformação da verdade em certeza (*Richtigkeit*) da afirmação transforma a »verdade« em determinação do ente tomado como objetivável. (Verdade enquanto certeza do juízo, »objetividade«, »realidade« - »ser (*Sein*) do ente) (HEIDEGGER, 2003a, p. 185).

Na base dessa passagem está o desdobramento da verdade à luz do juízo, ou seja, à luz da validação que oscila entre certo e errado. A dinâmica de nadificação do Nada enquanto abertura para o outro se torna a negação através do juízo, ou seja, do ente apreendido à luz única e exclusivamente da objetividade enraizada no tempo presente. Nesse sentido, o ente humano é o sujeito que julga através do discurso tomado exclusivamente como juízo e não como lugar do desdobramento do acontecimento da unicidade da unidade, ou seja, da questão do ser. Falamos aqui da transformação que sofre o ente humano quando passa a ser entrevistado como mente e, no mundo moderno, como sujeito e a conseqüente mudança do ente coisa em ente objeto. Aprisionado em uma temporalidade do presente e, assim, passível de uma linearidade, o ente é desdobrado em instâncias que justificam e resguardam o caráter de certeza do juízo discursivo. Até mesmo a referência última que sustenta essa relação entificante entre sujeito e objeto se torna um ente. Seja ele Deus ou até mesmo o próprio sujeito e os limites da sua capacidade de apreender o ente enquanto objeto através da razão, o que impera aqui é a entificação.

Se a filosofia na sua vertente metafísica, ou seja, enquanto primeiro início do pensamento não deixa ressoar a verdade do Ser no seu acontecimento, o próprio questionar do ente e seu papel no fomento do dar-se do Ser no horizonte do tempo fica ocultado. “A certeza é um desdobramento mais inacessível da verdade. Onde a certeza pré-determina a ideia de verdade, todos os caminhos para sua origem submergem” (HEIDEGGER, 2003a, p. 344). O que domina aqui é a assunção de uma dimensão fixa, sempre marcada pela temporalidade presente no seu desdobramento linear, a partir da qual a relação possível entre sujeito, objeto e referência última se dá através da adequação. Esta sustenta a própria verdade entrevista à luz desse ente gigantesco que impera no modo de desdobrar discursivamente a unicidade da unidade. É uma verdade do ente, de um sentido já estabelecido e fixado do Ser a partir do qual sua verdade como índice de uma temporalização outra do tempo não vem à luz naquilo que lhe é próprio: abrir espaço para o outro.

Na relação estabelecida entre os vários entes, a verdade se reduz a um jogo que oscila entre adequação e certeza no qual a temporalização entreluz apenas no seu caráter presentificante. Um ente é adequado a outro ente através da certeza mesma da entificação no horizonte do presente e o discurso tomado como juízo é o índice do “como” essa relação ressoa. Aquele que discursa a partir da adequação produz um juízo baseado na certeza de que o seu próprio “eu” sujeito é um ente capaz de acessar tal relação medida pela adequação. A vivência (HEIDEGGER, 2003a, p. 131) dessas relações entificadoras leva à certeza da própria constituição enquanto ente; leva a um discurso julgador totalizante. A totalização desse discurso, que coaduna justamente com a constituição onto-teológica¹³ da filosofia na vertente metafísica, ressoa através do modo como esse juízo é estabelecido. Podemos dizer que seu conteúdo é totalizante, pois o modo como ele entreluz o é. Estabelecendo a mesma temporalidade através dos diversos entes da relação, a certeza é instituída no âmago da adequação, impossibilitando qualquer discurso para fora dessa medida. No fim, a relação gira em torno de um jogo de entes através do qual apenas uma única e estrita temporalização ressoa: a do presente.

No horizonte dessa supremacia do ente, a filosofia na sua vertente metafísica é entrevista a partir de uma busca pela saciedade. Jacques Derrida, em seu texto *Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger*,¹⁴ nos deixa apreender a mudança de tonalidade que sofreu a busca da filosofia na sua passagem de *philósophos* para *philosophía*. A partir da sua leitura do texto de Heidegger intitulado *Was ist das – die Philosophie?*¹⁵(1952), Derrida parte da tradução corrente do termo *órexis* como “desejo de nutrimento” (DERRIDA, 1994, p. 383) para discursar sobre a nostalgia de fundo que permeia o fazer filosófico e, de modo mais pontual, como se deu a passagem da amizade que mora no fundo da busca filosófica para uma dimensão mais erótica. Para nós, o importante aqui é ressaltar os três elementos que permeiam essa nostalgia da unicidade da unidade perdida: a supremacia da questão do ente em

¹³ Paul Ricoeur (1968, p. 167-224), no texto *Verdade e Mentira* da obra *História e Verdade*, alerta para o desdobramento totalizante do discurso teológico. No nosso contexto, a partir da leitura dos textos de Heidegger, podemos construir uma ponte compreensiva dizendo que a constituição onto-teológica da metafísica deixa ressoar, através da supremacia do ente por meio do nivelamento entificador, uma totalização que se sente no discurso. Se o ente é a única dimensão de acontecimento que ressoa da constituição metafísica, então ele é aquele que ressoa de modo total no discurso. A verdade discursada pela teologia não ressoa uma verdade entre outras, ou seja, uma unidade possível elencada a partir da pluralidade, mas deixa vir à luz uma única e possível verdade. Nesse sentido, a busca pela unicidade da unidade é desvelada em um nível violento, pois não abre espaço para outras e possíveis unicidades a partir da experiência da pluralidade. A rigor, só podemos experimentar o plural na abertura dessa unidade não totalizada. De outro modo, o plural se dá apenas como aparência, não abrindo espaço para a *outridade*.

¹⁴ DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger**. 1. ed. Paris: Galilée, 1994, p. 341- 419.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Was ist das – die Philosophie?** 4. ed. Neske: Verlag Günther Neske Pfullingen. 1966.

detrimento do Ser no próprio fazer filosófico metafísico, a totalização dessa supremacia e o desejo por completude ressoada dessa supremacia totalizante. Para isso, observemos agora o trecho de Heidegger a partir do qual Derrida desdobra a sua compreensão:

Nesse meio tempo, até os gregos deviam salvar e proteger o estupor (*Erstaunlichkeit*) desse mais estupefaciente – contra a intervenção (*Zugriff*) do juízo sofístico que já tinha para todos e, ao mesmo tempo, para cada um, um esclarecimento compreensível e esse era levado ao mercado. O salvamento do mais estupefaciente – Ente no Ser – aconteceu através disso que se encaminhou de modo único na direção desse mais estupefaciente, ou seja, o *sophón*. [...] O *phileín to sophón*, aquele já nomeado uníssono (*Einklang*) com o *sophón*, a *ármonía*, transformou-se em um *órexis*, em um aspirar a / tender a (*Streben*) segundo o *sophón*. O *sophón* – o Ente no Ser – é o que é propriamente procurado. Pois o *phileín* não mais é um uníssono mais originário com o *sophón*, mas um aspirar a / tender a específico *segundo* o *sophón*, o *phileín to sophón* se transforma em “*philosophía*”. Esse aspirar a / tender a é determinado através do Eros (HEIDEGGER, 1966, p. 14).

Intencionamos, então, deixar vir à luz a compreensão de que a nostalgia que se instalou com o desdobramento metafísico da filosofia é aquela oriunda da própria dinamização da unidade, ou seja, pelo acontecimento desta que ficou perdida graças ao apego a uma única medida temporal. Dito de outro modo, o desdobramento tempo, espaço e história da busca pela unidade se reduziu a uma única possibilidade, restringindo, a partir daí, a medida da unicidade da unidade à relação de adequação e certeza. A correspondência (*homologeîn*) ressoada da referência entre a unidade e a medida que a constitui é tomada por um único desdobramento possível, o da adequação. A referência torna-se, então, relação, tendo como medida única a temporalidade presente que salvaguarda a linearidade. Esta se impõe entre a busca pela unidade, o ente no Ser, o *sóphon* e a medida dessa busca, o *phileín*, a partir do momento em que elas não são mais entrevistas em um uníssono, mas sim a partir de um jogo de antes e depois. O ente buscado a partir do Ser é fixado, possibilitando, ao longo do fazer filosófico, a própria fixidez do Ser como ente. Busca-se o Ser como um ente e não a partir do ente. A verdade do Ser é engolida pela verdade do ente em uma confusão que se apega a um sentido já atualizado do Ser como toda e sua completa verdade.

Desse modo, no horizonte de uma linearidade temporal presente, ente, relação e adequação marcaram a busca pela unidade como *órexis*, ou seja, como uma busca que tende à “satisfação, por realização, por completude, a reconstituição de uma totalidade, a restauração” (DERRIDA, 1994, p. 383). Podemos dizer que no horizonte da supremacia do ente está a busca por essa completude, por esse preenchimento que só um ente tomado como gigantesco pode oferecer. O Nada, enquanto abertura para a *outridade*, é entrevistado como o vazio, a negação dessa completude, dessa satisfação e o ente, em sua dominação, é entrevistado como

meio para saciá-lo. Porque é em si, esse ente pode se mover em um jogo relacional que visa jogá-lo de lá para cá em busca de preencher um espaço vazio com a completude do ente. Ele se torna manipulável, ou seja, através da busca por essa satisfação, a técnica encontra seu lugar.

Seguindo esse trajeto por uma disposição que afina a questão do ser, nossa leitura das *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* faz vir à luz a noção “tonalidade afetiva fundamental” (*Grundstimmung*) de Heidegger. Para aquém de uma compreensão psicológica ou baseada em uma filosofia da *Erlebnis*, ou seja, da vivência (HEIDEGGER, 2003a, p. 21), nos deixamos conduzir pelas indicações do pensador alemão no que tange ao desdobramento da noção de tonalidade afetiva fundamental a partir do movimento do verbo afinar (*stimmen*¹⁶).

O discurso que advém da questão do ser, nos seus desdobramentos em sentido e verdade, é afinado em uma disposição que lhe confere um tom, uma tonalidade narrativa. Ao mesmo tempo, aquele que narra tal discurso é afinado a partir dessa tonalidade. A partir dela, o discurso vem à luz, através daquele que o narra, em uma medida já específica na abertura para outros e possíveis discursos. Isso se dá porque uma tonalidade afetiva fundamental delimita o discurso, o mede, medindo aquele que o constrói a partir do modo mesmo com que esse fazer é situado.

Entra em jogo uma noção trabalhada por Heidegger em *Sein und Zeit*, ou seja, aquela nomeada por “sentir-se situado” (*Befindlichkeit*¹⁷). O discurso ressoa uma unidade tempo e história ao abrir um espaço possível para a narração da questão colocada. Tal espaço é já sentido, é já delimitado em uma situabilidade determinada pela própria medida que dispõe fundamentalmente o discurso. Em outras palavras, o discurso é índice não só de um questionar, mas daquele que questiona e o modo como ele o faz deixa entrever a medida mesma através da qual ele mora no mundo, com os outros entes que questionam ou não sua própria existência.

No horizonte da tonalidade afetiva fundamental, Heidegger nos mostra que o primeiro início do pensamento na sua vertente filosófica metafísica dispõe seu discurso a partir do estupor (HEIDEGGER, 2003a, p. 20). Na base dessa disposição encontra-se a assunção da supremacia do ente e sua posterior apropriação como objeto. O ente é colocado diante daquele

¹⁶ “Sozinha, a tonalidade afetiva fundamental afina o Da-sein e, com isso, o pensar enquanto projeto da verdade do Ser (*Seyn*) na palavra e no conceito” (HEIDEGGER, 2003a, p. 21).

¹⁷ Sob o título de “O *Da-sein* enquanto sentir-se situado”, Heidegger se volta aqui para o desdobramento da busca pelo sentido do Ser a partir da sua condição de situação no mundo. Nesse sentido, se faz ver a própria dimensão do Ser-em enquanto tal e seu ressoar através do aí do Ser, ou seja, da noção de *Dasein*. É buscado então os contornos que fazem emergir o próprio questionar do ser através daquele que se mostra como uma possibilidade atualizada e situada de Ser, o *Dasein*. (HEIDEGGER, 1967, p. 134)

que o questiona não em um jogo que oscila entre proximidade e distância, mas em uma permanente contraposição.

Vale a pena trazer para o nosso discurso a etimologia da palavra alemã que Heidegger utiliza para objeto, ou seja, *Gegenstand*. A questão de fundo não é o colocar-se “diante de” a partir da dinâmica do questionar. A distância faz parte do jogo da apropriação e do desdobramento que fomenta um discurso. No entanto, a oscilação entre proximidade e distância é aquela medida necessária para a construção do próprio discurso. Não podemos eleger somente a distância ou apenas a proximidade como ressoantes do desdobramento e apropriação discursivas. O salvaguardar de ambas, proximidade e distância, é o movimento que intencionamos fazer ver através do jogo entre o mesmo e o outro. Dessa forma, só poderemos preservar a *outridade* do discurso ao nos mantermos no movimento oscilatório de proximidade e distância. Não podemos dizer que na apropriação estamos somente em uma proximidade com aquilo que é apropriado. Para ser desdobrado por nós, devemos nos distanciar, deixando nosso discurso ressoar o modo como nos aproximamos. O questionar é a instância que aqui nos possibilita o distanciamento daquilo no qual já estamos imersos e situados. No entanto, ele não ressoa enquanto tal, enquanto distância, mas a partir da proximidade apropriativa e desdobrante.

A filosofia, na sua vertente metafísica, reduz a verdade do Ser à verdade do ente, ou seja, confunde a busca pela verdade do Ser com a busca pelo seu sentido a partir do momento em que se dispõe em um estupor diante desse ente. Devemos estar atentos que esse estupor não é um sentimento psicologicamente atestado, mas um modo de encontrar disposto àquilo que é questionado. A abertura para o ente, tomado como supremo e total, que possibilita a busca pela plena satisfação já advém através de nosso questionar a partir desse estupor. Não nos encontramos diante de um ente e assim nos dispomos a ele em um estupor. O estupor mesmo é a medida da abertura do questionar que ressoa o ente enquanto aquele que está, permanentemente, sempre presente, diante de nós. Seu possível advento como objeto ressoa dessa abertura que fixa o movimento de proximidade e distância em um estar diante e contra o ente presentificado. O estupor ressoa através de nosso discurso calcado na filosofia metafísica como a própria fixidez temporal tomada como linear na supremacia do presente.

Enquanto possibilita outros e possíveis discursos, o movimento entre proximidade e distância se torna presentificado através da supremacia do ente e essa sua dimensão mais originária é esquecida, se deixa ressoar através do discurso filosófico metafísico como uma negação. Isso quer dizer: o estupor reduz tudo à entificação, até mesmo a abertura para um outro possível no momento em que fixa todas as possibilidades em uma única temporalização.

Desse modo, o ente se torna supremo. Abre-se, assim, espaço para a sua manipulação enquanto um objeto à mão, pois sempre a distância é notadamente marcada como “contra” na qual o sujeito é aquele que manipula o objeto. Apropriar-se do jogo entre proximidade e distância como um sempre e presente contra é o caminho para a supremacia e totalização do ente, para o nada negativo como base para a medida das relações de juízo baseadas na certeza e, assim, para o esquecimento do Ser.

O outro início do pensamento é nomeado por Heidegger como aquela abertura que possibilita entrever o jogo oscilante na base da própria questão do ser, ou seja, a busca pelo seu sentido e pela sua verdade. Nosso guia de leitura para seguir os caminhos delineados por Heidegger acerca do outro início é a obra já supracitada, *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Apropriamo-nos dela como se a partir de sua leitura pudéssemos desdobrar a própria medida para esse outro início do pensamento. Estamos em busca de um discurso que promova o movimento de *outridade* em detrimento do primeiro início. Apreendemos as *Beiträge* como a tentativa de dar conta desse movimento cujo discurso deve buscar ressoar. Essa obra é construída através daquilo que Heidegger nomeia *Fuge*¹⁸. Nós a traduziremos aqui por fuga¹⁹, não no sentido de uma perseguição, mas no sentido desdobrado no horizonte da musicalidade como uma “forma musical em contraponto com um número determinado de vozes” (HOUAISS; VILLAR, 2007, p. 1398) ou ainda como uma “composição polifônica em contraponto imitativo, cujas seções são caracterizadas por conjuntos de apresentações temáticas e divertimentos” (HOUAISS; VILLAR, 2007, p. 1398).

Nesse horizonte, Derrida, no texto supracitado,²⁰ chama a nossa atenção para a relação que Heidegger faz entre fuga e a oscilação entre justiça (*díkē*) e injustiça (*adikía*) (DERRIDA, 1994, p. 388) no texto *Der Spruch des Anaximanders*²¹ (1946). Com tal indicação e visitando esse texto do pensador alemão, nosso desdobramento, a partir da tradução de justiça por fuga e do salvaguardar da sua *outridade* pela figura da injustiça (HEIDEGGER, 2003b, p. 326-327), caminha, deixando ressoar o próprio movimento temporal da fuga. Enquanto articulação

¹⁸ “A fuga é algo essencialmente outro em comparação a um »sistema«. »Sistema« apenas possível e contra o fim necessário no âmbito da história da resposta do perguntar guia.” (HEIDEGGER, 2003a, p. 81).

¹⁹ “É aí onde *Fuge*, em relação à mesma raiz (o *fügen*) indica a conexão, a composição enquanto – colocada em relação àquela outra *Fuge* que deriva do latim e do italiano ‘fuga’ – indica próprio o estilo *fugato* musical: composição polifônica na qual o tema é retomado com esquema de proposta e resposta das diversas vozes, jogo sutil de cálculos harmônicos [...] que cria a impressão de um perseguir-se e retomar-se da melodia, um ‘fugir’ seu a partir de um instrumento ao outro, de uma voz à outra. Então, aquilo que podia parecer mero divertimento ou jogo de improvisação se revela como a mais rigorosa e complexa das formas musicais” (CAPUTO, 1998, p. 377).

²⁰ DERRIDA, Jacques. **Politiques de l’amitié: suivi de L’oreille de Heidegger**. 1. ed. Paris: Galilée, 1994, p. 341-419.

²¹ HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2003. Gesamtausgabe Band 5, p. 321-373.

(*Fügung*) que desvela uma medida, a fuga corresponde ao movimento mesmo da justiça, ou seja, do acontecimento mesmo da unicidade da unidade. No entanto, esse acontecer que desdobra a questão do ser não se dá desassociado do horizonte temporal. Essa unidade ressoa o mesmo e o outro como medida a partir do desdobramento da busca pelo sentido e verdade do Ser em uma articulação que preserva uma possibilidade outra de si mesma. Esse horizonte de compreensibilidade faz jogar justiça e injustiça como mantenedores da referência medidora do mesmo e do outro. Essa medida não está para além ou aquém do tempo. Ela é tempo, dá tempo, ressoa temporalmente através do questionar pela própria unicidade da unidade. Citando a passagem de Heidegger, a partir da qual nos apropriamos dessa referência entre articulação e temporalidade:

O dito diz claramente que *Anwesende* está / é na *ádikía*, ou seja, a partir da fuga. Entretanto, isso não pode significar que não seja mais *anwesend*. No entanto, isso também não diz apenas que *Anwesende* é esporadicamente ou talvez segundo alguma coisa de sua característica a partir da fuga. O dito diz: a *Anwesende* é enquanto a *Anwesende* que é a partir da fuga. À *Anwesen* enquanto tal, a fuga deve pertencer junto a possibilidade para ser a partir da fuga. A *Anwesende* é o momentâneo (*je Weilige*). O momento (*Weile*) ocorre essencialmente enquanto a chegada que passa na saída. O momento ocorre essencialmente entre o sair e o ir embora. Entre essa dupla *Ab-wesen* ocorre essencialmente o *Anwesen* de todo momentâneo. O momentâneo é unido (*gefügt*) nesse entre. Esse entre é a fuga através da qual o momentâneo é unido na medida do movimento oscilante de chegada e de saída. *Anwesen* do momentâneo se movimenta diante do aí (*Her*) da chegada (*Herkunft*) e se movimenta diante do lá (*Hin*) da saída (*Weggang*). *Anwesen* é ordenada (*verfügt*) segundo ambas as direções no *Abwesen*. *Anwesen* ocorre essencialmente em uma tal fuga. *Anwesendes* tem origem no sair (*Hervorkommen*) e passa pelo ir embora, sobretudo, e mais precisamente ambos, na medida em que ele se detém. Momento ocorre essencialmente na fuga (HEIDEGGER, 2003b, p. 327).

Através dessa passagem, podemos entrever a referência temporal do desdobramento da fuga. Podemos colocar em destaque a dimensão do movimento caracterizado pela ida e volta da própria constituição daquilo que é presente (*Anwesende*), ou seja, sua atualização que ressoa a partir do ausentar (*Abwesen*). Essa atualização que deixa entrever o jogo oscilante entre presença e ausência é o evento mesmo do tempo, ou seja, da temporalidade do instante (*Augenblick*), do momento. Podemos dizer que esse é um dos primeiros traços do outro início do pensamento: partir de uma temporalidade desdobrada discursivamente em busca da questão do ser que não se reduza a um tempo presente linear, mas que resguarde a possibilidade de entrevê-lo enquanto uma possível medida temporal narrativamente discursada. A articulação da fuga é a busca mesma por essa outra medida temporal, ou ainda, por essa abertura que possibilite desdobrar um outro tempo.

A partir da concepção de fuga, a *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* é construída por meio de seis e, com isso, ganha um contorno temporal. Então, observando essa referência, as fugas das *Beiträge* seriam: ressonância (*Anklang*), lançamento (*Zuspiel*), salto (*Sprung*), fundação (*Gründung*), vindouros (*Zukünftigen*) e Deus último (*letzte Gott*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 82). Podemos dizer que o cruzamento (*Gefüge*) das fugas contribui para construir um discurso acerca do outro início do pensamento. Esse discurso carrega consigo uma temporalidade que advém justamente do “como” essa articulação das fugas é feita. O momento, aquela temporalidade do instante, não advém enquanto tal, mas através de um “como” articulado. É justamente a busca por esse “como” temporal articulador que ressoa da questão do ser colocada no horizonte do outro início do pensamento. Isso quer dizer: em busca da verdade do Ser enquanto movimento da unicidade da unidade, a medida temporal se desvela através do discurso de Heidegger acerca do outro início do pensamento enquanto um sentido do Ser possível, mas não total e supremo.

Esse “como” temporal advindo da articulação das fugas é um possível, e dizer isso é já salvaguardar a *outridade* da temporalidade. Assim, o discurso do pensador alemão ressoa enquanto um possível sobre e a partir da verdade do Ser, fazendo-o vir à luz como um discurso já dado acerca do movimento do próprio acontecimento essencial (*Wesung*) do Ser, ou seja, a partir de um sentido já atualizado mantenedor de um momento, de um instante. Esse “como” temporal da articulação das fugas é a própria medida do outro início, um “como” que não está somente disposto na obra, mas vem à luz por meio da *outridade* do leitor. Nós, enquanto nos dispomos no fundamento do *Dasein*, somos aqueles capazes de fundar uma ordem. A fuga, enquanto aquele encaixe que desdobra a unicidade em uma unidade ressoa a partir dessa fundação que promove o *Dasein*. Enquanto o leitor é um possível desdobramento da fundação do *Dasein*²², ele é extremamente necessário para o entrever desse encaixe, dessa fuga que une ressoando a diversidade de sons que discursam sobre e a partir do outro início. A medida só vem à luz através da dinâmica de leitura, a verdade do Ser se mostra na diferença a partir da busca pelo seu sentido no jogo oscilante entre leitor e obra. Um se dá a partir do outro, tornando possível vislumbrar a medida mesma do discurso do outro início. Citando uma passagem de Heidegger acerca do outro início, podemos nos guiar agora pelos caminhos sinuosos do discurso da *outridade*.

²² “Realizar a fundação do *Da-sein* é uma tarefa para o homem: esse deve encontrar tal fundação, ir ao encontro dela, realizar o *Da-sein*. Para que isso se dê, ocorre que o homem se interroga de outra forma sobre a verdade: renunciando ao imperativo da certeza e da “lógica”, íntima à *Machenschaft*. Trata-se de um verdadeiro e próprio “salto” para o homem: o salto no acontecer (*Ereignis*) do *Da-sein*” (GIANFREDA, 2007, p. 95).

O outro início experiencia a verdade do Ser e pergunta pelo Ser da *verdade* para, então, primeiramente, fundamentar o acontecimento essencial (*Wesung*) do Ser e para deixar nascer o ente enquanto mantenedor dessa verdade original (HEIDEGGER, 2003a, p. 179).

Essa passagem de Heidegger nos evidencia três perspectivas acerca do discurso que busca reluzir o outro início do pensamento. A primeira concilia a própria tautologia entre verdade do Ser e Ser da verdade, assim como a diferenciação gráfica com a qual Heidegger escreve o verbo substantivado “Ser”, *Seyn*, com a nossa expectativa em fomentar um discurso que dê conta do salto entre os inícios do pensamento. Diferenciação e tautologia expõem justamente nossa intenção aqui: nesse primeiro momento de nosso discurso, intencionamos fazer ver um contraponto possível entre o primeiro e o outro início do pensamento, pontuando as diferenças entre eles. A partir desses contrapontos, visamos possibilitar um discurso que ressoe o jogo do salto, a passagem, ou seja, a virada entre os inícios do pensamento não como uma simples negação ou abnegação de um pelo outro, mas através da própria oscilação entre eles. Isso quer dizer: pontuar as diferenças não é o suficiente para entrever como nós podemos trabalhá-las produtivamente em prol de um discurso que ressoe uma narrativa possível acerca do jogo entre os inícios do pensamento. Esse ressoar, ou seja, esse “como” que mede o discurso acerca do salto, da passagem, da virada se revela através da articulação entre primeiro e outro início. O como se articulam é a medida mesma que queremos entrever aqui e que é possível graças à dinâmica de leitura.

A segunda perspectiva entrevista a partir da passagem supracitada é aquela relativa à verdade enquanto desdobrada da questão do ser, ou seja, da busca pela unicidade da unidade. No trecho citado, desdobramos não o que é o outro início do pensamento, mas como ele se dá, o modo como ele deve ser apropriado, ou seja, qual a sua medida através da qual a questão do ser se torna uma questão fundamental²³. A tautologia “verdade do Ser e Ser da verdade” não é um movimento vazio e uma simples inversão de noções, mas um indicativo de como construir um discurso a partir da busca da questão do ser no horizonte da *outridade* do outro início do pensamento. O que é intencionado aqui é deixar o discurso ressoar um outro modo de fundamentação narrativa que permita entrever o acontecimento essencial do Ser no seu desdobramento tempo-espacial. “O tempo-espço enquanto acontecimento essencial da verdade (acontecimento do fundamento abissal) vem, antes de tudo, através do saber na realização do outro início” (HEIDEGGER, 2003a, p. 375).

²³ “[...] no perguntar da pergunta fundamental: como o Ser ocorre essencialmente?” (HEIDEGGER, 2003a, p. 54),

Quando Heidegger diz o “Ser da verdade”, está abrindo espaço para a busca da própria constituição da unidade no seu desdobramento tempo-espacial. Essa constituição, ou seja, essa construção narrativa ressoa um discurso fundamentado a partir da própria medida outra que ele narra. Isso quer dizer: a fundação não se dá através da temporalidade do presente linear. Ela entreluz através da expressão “acontecimento essencial” que, em alemão, é construída através do neologismo *Wesung*. Heidegger transforma o substantivo alemão para essência, *Wesen*, em um verbo, *west*, *wesen* e, a partir disso, nesse outro substantivo *Wesung*. Optou-se aqui por traduzir *west* por “ocorrer essencialmente” e *Wesung* por “acontecimento essencial”. Poderíamos traduzir por “essencializar-se” e “essencialização”. Acreditamos que tais palavras remetem a um arcabouço de sentido notadamente metafísico. Quando dizemos “ocorrer essencialmente” e “acontecimento essencial”, estamos querendo colocar em destaque o movimento mesmo, próprio da dimensão a qual tais neologismos fazem referência. A tentativa foi tentar manter a impressão de movimento, como algo que propriamente não se essencializa, mas ressoa naquilo que é mais próprio, mais essencial. O Ser não se torna essência de algo a partir do seu evento, mas abre espaço para que ambos, na referência ao Ente *Dasein*, se deem naquilo que lhes é constitutivo, mais originário e, assim, essencial.

Desse modo, na base desse neologismo, nós desdobramos a tentativa de entrever a constituição tempo, espaço e história a partir do movimento entre o mesmo e o outro, ou seja, salvaguardando a diferenciação da diferença no seio da unicidade da unidade. “O Ente é. O Ser ocorre essencialmente (*west*)” (HEIDEGGER, 2003a, p. 30). Com essas sentenças, Heidegger abre espaço para entrever uma temporalidade outra e, assim, um outro modo de fundamentação. Se o domínio do ente é marcado pelo “é” e, assim, pela temporalidade do presente com todos os seus possíveis desdobramentos filosóficos metafísicos, a busca guiada pelo outro início se volta para a verdade do Ser que se desdobra em um sentido possível a partir do seu próprio dar-se. Buscamos o “como” desse acontecimento, a medida do próprio evento do Ser no horizonte do tempo. “*Wesung* não deve nomear aquilo que se encontra além do Ser, mas aquilo que traz à palavra o seu mais íntimo, a *Er-ignis*, aquele contra-impulso de Ser e *Dasein*, no qual os dois não são os pólos já presentes na oscilação, mas a pura oscilação mesma” (HEIDEGGER, 2003a, p. 286-287).

A partir das palavras de Heidegger, começamos a entrever o “como” dessa outra fundamentação. No entanto, ela só é desdobrada mais profundamente a partir do momento em que nos dispusermos a discursar sobre o salto, a passagem e a virada entre os inícios do pensamento. Isso se dá já que, em nosso horizonte, há aquela antiga questão: como deixar ressoar através de uma linguagem calcada no tempo presente do desdobramento filosófico

metafísico uma temporalidade outra através do discurso do outro início? Não é à toa que a linguagem faz parte do nosso caminhar, aqui figurando como temática do nosso terceiro capítulo. Por ora, devemos nos ater, entretanto, ao passo mais fundamental que torna possível o desdobramento de nosso discurso a partir da busca pela essência da linguagem.

A terceira perspectiva, a partir da passagem supracitada de Heidegger²⁴, vem à luz através do modo como o pensador alemão grafa o próprio verbo substantivado “Ser” através da recuperação da grafia do antigo alemão, *Seyn*. Essa tentativa de grafar o verbo substantivado Ser de um modo diverso não é uma ação isolada. Desdobramos que no horizonte dessa tentativa vislumbramos a possibilidade de ressoar um outro possível discurso através do qual a questão do ser é considerada em referência ao próprio como que entreluz da narrativa filosófica metafísica. Sendo assim, o texto *Zur Seinsfrage* salvaguarda uma outra tentativa de Heidegger na busca por essa diferenciação. O horizonte de compreensibilidade desse texto nos permite deslocar através da busca pela superação do niilismo a partir da restauração da metafísica. Nesse sentido, o Ser, *Sein*, escrito com dois traços sobrepostos ao verbo substantivado, ~~Seyn~~ (HEIDEGGER, 1974, p. 80; p. 82) possibilitaria ao leitor entrever que seu discurso se dá no horizonte do jogo entre superação do niilismo e restauração da metafísica. Essa forma gráfica não traria consigo o sentido de uma negação, como se o discurso da superação e restauração fosse um simples contraponto negativo em detrimento àquele outro discurso da verdade do Ser. Segundo Heidegger, esses dois traços dispostos em uma cruz fariam referência a própria unicidade da unidade, ou seja, ao próprio questionar do Ser que busca entrever a sua constituição em uma unidade (HEIDEGGER, 1974, p. 82).

Seguindo esse rastro da busca por um outro discurso acerca da unicidade da unidade, Heidegger grafa o Ser como *Seyn* e não como *Sein*. Enquanto que *Sein* ressoa o modo como a filosofia metafísica se apropriou discursivamente da questão da unicidade da unidade, com todas as suas nuances entificantes, *Seyn* deixa resplandecer a possibilidade que entrevê a sua questão a partir do outro início do pensamento, ou seja, através da busca pela sua verdade enquanto seu acontecimento essencial.²⁵ O professor e pesquisador Marco Casanova, em seu

²⁴ “O outro início experiencia a verdade do Ser e pergunta pelo Ser da verdade para, então, primeiramente, fundamentar o acontecimento essencial (*Wesung*) do Ser e para deixar nascer o ente enquanto mantenedor dessa verdade original” (HEIDEGGER, 2003a, p. 179).

²⁵ “Aqui, a ideia de fundação/fundamento não repete o gesto da metafísica ocidental onto-teológica (a fundação da totalidade dos entes por um ente supremo que é, então, o fundamento da realidade). Heidegger fala de um *ab-gründiger Grund*, de um fundamento que se priva de fundação, que se desdobra enquanto um abismo (*Abgrund*). Isso se reflete também a nível lexical, pois, afim de diferenciar sua própria interrogação do ser da questão metafísica do Ser, Heidegger utiliza a forma antiga do verbo, *Seyn*, para a diferenciar da forma usual *Sein*. O ser (*Sein*) toma, então, o nome do ser (*Seyn*) e o fundamento do abismo (*ab-gründiger Grund*) procurado se revela como verdade do ser (*l'estre*) (*Wahrheit des Seyns*) e como acontecimento-apropriante (*Ereignis*)” (CIOCAN, 2010, p. 317).

artigo intitulado *A linguagem do acontecimento apropriativo*,²⁶ pontua essa diferenciação intrínseca à mudança de grafia do verbo substantivado Ser, ao propor uma tradução pessoal diferenciando *Sein* de *Seyn*. Vejamos a passagem:

O termo “seer” remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger para diferenciar a pergunta metafísica pelo *Ser* e o pensamento interessado em colocar uma vez mais a questão acerca do sentido do *ser*. Enquanto a Metafísica, desde o seu primeiro começo, com Platão e Aristóteles, compreende o ser como o ente supremo (*óntos ón*), o pensamento imerso no outro começo da filosofia aquiesce radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização. Para acompanhar essa diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no étimo originário do verbo “ser” em alemão. Surgem, assim, os termos “*Sein*” e “*Seyn*”. Nós traduzimos esses termos, respectivamente, por “ser” e “seer”, em função do fato de a grafia arcaica de ser em português ser feita com duas letras “e” (CASANOVA, 2002, p. 317).

Para nós, o interessante não é tanto acompanhar essa sugestão de tradução, mas nos inserir nesse desdobramento acerca da diferenciação discursiva entre *Seyn* e *Sein*. Acreditamos que a tradução que melhor se adéqua a nossa proposta é seguir aquela feita por Heidegger relativa à diferenciação entre o Nada originário e o nada negativo. Sendo assim, quando nos referirmos ao *Seyn*, o verbo substantivado em português será grafado com letra maiúscula, Ser, e quando discursarmos sobre o *Sein*, a grafia será feita com letra minúscula, ser. Na base de nossa escolha encontra-se propositalmente a referência entre o Ser, *Seyn*, e o Nada originário e entre ser, *Sein*, e o nada negativo. Ela revela o jogo mesmo entre os inícios do pensamento e o modo como seus discursos se apropriam da questão do ser no horizonte da oscilação entre nada negativo e Nada originário. O ser se dá no horizonte do ente, deixando ressoar o nada como um ente que nega o ser ente atualizado. Esse nada é aquele vazio no horizonte da supremacia do ente que engole o próprio nada, assim como o ser, reduzindo a sua verdade, o seu acontecimento essencial a uma única e possível temporalidade: a do presente linear. Já o Ser entrevisto pelo outro início do pensamento ressoa discursivamente a sua questão através da busca pela sua verdade, pelo seu acontecimento essencial a partir do qual o Nada originário é o salvaguardar da *outridade* do seu evento.

A passagem oscilante entre o Ser entrevisto pelo discurso do outro início do pensamento e o ser apreendido pelo primeiro início é nomeada por Heidegger pela noção “abandono do ser” (*Seinsverlassenheit*).

Primeiramente, a posição distante ao primeiro início deixa experienciar aquilo que é necessário à pergunta pela verdade (*alétheia*) e que permanece não perguntado e que, a partir desse não acontecer, determinou, desde os

²⁶ CASANOVA, Marco. A linguagem do acontecimento apropriativo. *Natureza Humana*, v. 4, n. 2, p. 315-339. 2002.

primórdios, o pensar ocidental como »metafísica«. [...] E, primeiramente, esse saber nos lança para a necessidade de preparar o outro início e de experienciar a carência (*Not*) mais própria em sua completa luminosidade no desdobramento (*Ausfaltung*) dessa preparação (*Bereitschaft*), o abandono do ser, que, profundamente ocultado, é o oposto de cada não-acontecer e, de modo algum a partir dele podem ser explicados os abusos e as omissões até hoje realizados (HEIDEGGER, 2003a, p. 186).

Esse trecho nos permite desdobrar algumas perspectivas iniciais acerca do abandono do ser. Não se trata de um não-acontecimento, mas justamente a partir do modo como a metafísica, ou seja, a vertente ocidental da filosofia se apropria da questão do ser, no seu desdobramento a partir da verdade, o abandono reluz enquanto uma carência. Isso quer dizer: a partir do discurso do ser, esse sentido já dado no horizonte do tempo linearmente presente, nos voltamos para a abertura que nos permite entrever o Ser em seu acontecimento essencial, desdobrado a partir de uma temporalidade outra. A preparação para o abandono passa pela carência justamente porque nos distanciamos daquele discurso no qual o ser é entrevisto através da supremacia e totalidade do ente. Esse distanciar advém quando recolocamos tal questão no horizonte de sua verdade entendida como *alétheia* e não apenas como juízo desdobrado em uma certeza.

Recolocar a questão é se questionar a partir de algo, ou seja, a partir do discurso do primeiro início, permitindo brilhar aquilo que foi construído narrativamente, que não está ocultado a partir do horizonte do que se ocultou através do discurso notadamente marcado pela temporalidade presente. O movimento de recolocar a questão do ser traz consigo aquela distância necessária daquilo que foi instituído pelo discurso do primeiro início, possibilitando recuperar o jogo oscilatório de mesmo e outro através do qual proximidade e distância se fazem sentir. Ao se distanciar do discurso do primeiro início, abre-se espaço para entrevê-lo como uma narrativa possível e não como a única. Essa relativização nos permite oscilar entre o ser do primeiro início e o Ser do outro início do pensamento, discursivamente entrevistos. A distância é a chave para vislumbrar a medida do construir de um discurso que visa narrar o Ser no horizonte de uma outra temporalidade, pois salvaguarda a própria abertura para um outro a partir do mesmo.

Nesse sentido, o abandono do ser se faz sentir enquanto um salvaguardar a possibilidade para o outro desse discurso, ou seja, como um salvaguardar a possibilidade discursiva do outro início do pensamento no que tange à narrativa da verdade do Ser. A distância desdobrada da dinâmica mesma do questionar permite um outro desdobrar da questão colocada. Isso é para nós aqui o abandonar: uma carência que se faz sentir a cada vez que um outro daquilo que é atualizado ressoa. Esse já dado não ressoa como um supremo

daquilo que se pode dizer e, assim, a cada desdobramento e apropriação a partir da questão, uma carência se fará sentir. Essa carência ressoa uma diferenciação entre a busca por completude que resguarda o próprio fazer do primeiro início do pensamento e a busca sempre carente do discurso do outro início que oscila entre já dado e abertura para um outro desse acontecimento. Abandonar não é não acontecer, mas trazer para o acontecimento a dinamicidade esquecida do seu acontecimento: cada discurso é um temporalizar do tempo experienciado, cujo Ser, a unicidade dessa unidade temporal discursada, resguarda a possibilidade de, uma vez mais, se dispor a esse experienciar.

No que tange ao “como” esse abandono ressoa, no sentido da medida que delimita seu acontecimento, podemos dizer que ele é devedor do próprio “como” do salto, da passagem e da virada entre os inícios do pensamento. Uma primeira observação acerca do abandono é o salvaguardar da distância intrínseca à preparação para o experienciar. Assim, ao recolocar a questão do ser, o seu discurso é apropriado e desdobrado a partir da distância entrevista pelo movimento do questionar em direção a um discurso outro. Não há um fundo negativo ou positivo no movimento do abandonar, mas o salvaguardar do jogo oscilante entre proximidade e distância. À luz dessa observação, podemos propor aqui uma outra que se refere à dimensão temporal desse abandono. Citando Heidegger:

No entanto, esse abandono, porque é aquilo que é originalmente lembrado e esperado (o pertencimento ao ser e ao chamado do Ser), não é em si um mero afundar e perder-se e um não-ter mas, ao contrário, o presente erguido e único que foi içado para fora na decisão: *instante* (*Augenblick*). Os deslocamentos são inseridos nele e ele mesmo ocorre essencialmente apenas enquanto reunião dos deslocamentos (HEIDEGGER, 2003a, p. 384).

Desdobramos, então, que o abandono do ser é aquele discurso que permite entrever, a partir do tempo presente, uma outra temporalidade nomeada por Heidegger de instante. Se a presentificação da temporalidade lhe rende a característica da linearidade, um discurso a partir do Ser que deixe ressoar sua verdade enquanto acontecimento essencial no horizonte do tempo possibilita entrever esse outro em jogo com o tempo presente. Não é uma recusa desse tempo, um não levar mais em conta esse tempo, mas a partir dele abrir um espaço, carente, pois um espaço de abertura não plenamente preenchido, para o outro do tempo linear presente. Esse outro do tempo é entrevisto enquanto o instante, apropriado discursivamente pela filosofia metafísica como uma reunião de deslocamentos lineares nas figuras do passado, presente e futuro. O tempo do instante coaduna justamente com a carência necessária para o vislumbrar de um outro discurso possível acerca do Ser a partir do já discursado ser. A articulação dos instantes e a medida para essa reunião advêm do próprio “como” se articulam as fugas, figuras do outro início do pensamento.

Nós nos voltamos agora para a tonalidade afetiva fundamental que delimita a abertura para o ressoar desse abandono do ser em uma articulação que possibilita reluzir um outro discurso acerca do Ser e sua verdade. Estamos caminhando pelas vias da tonalidade afetiva fundamental do outro início do pensamento. O estupor é a tonalidade afetiva fundamental que delimita a abertura do discurso do ser do primeiro início do pensamento desdobrando, assim, o responder de sua questão através da supremacia do ente. O abandono do ser, ou melhor dito, o seu discurso não advém de uma tonalidade afetiva fundamental, mas ressoa já como desdobramento de uma disposição que articula e, porque não dizer, dispõe o discurso para uma outra narrativa do Ser.

A tonalidade afetiva fundamental do pensar no outro início oscila entre as disposições que se deixam nomear apenas distante enquanto

o assustar (<i>Erschrecken</i>)	} <i>a</i> <i>suspeita</i> (<i>Ahnung</i>)
<i>a reserva</i> (<i>Verhaltenheit</i>) (cf. Visão prévia, 13. A reserva)	
<i>a timidez</i> (<i>Scheu</i>) (cf. Visão prévia, 6. A tonalidade afetiva fundamental) (HEIDEGGER, 2003a, p. 14).	

A indicação de que a disposição do outro início do pensamento oscila a partir de quatro disposições é já um modo de deixar vir à luz o próprio “como” que dispõe discursivamente o abandono do ser. A passagem do discurso do ser para o Ser no horizonte da sua verdade, ou seja, deixando entreluzir o seu acontecimento essencial, advém enquanto uma oscilação. Esse movimento é salvaguardado a partir do momento em que nos dispomos, através do assustar, da reserva e da timidez em uma oscilação ressoada por meio da suspeita. A carência necessária para o abandono do ser se faz sentir quando nos dispomos a construir um discurso não a partir do estupor diante da supremacia do ente, mas por meio da tríade assustar, reserva e timidez. A abertura para um outro do discurso do ser entificado é possível a partir do salvaguardar de um espaço para que esse outro seja entrevisto enquanto tal, ou seja, como outro do discurso dado. O outro discursivo do outro início do pensamento não pode ser entrevisto no horizonte do ente, ou seja, como um ente. Ele é o outro do ente, uma outra possibilidade em aberto que pode até se dar como ente, mas não é determinado assim em sua plenitude. O outro pressupõe o mesmo do discurso. Isso quer dizer: não há outro sem o mesmo e vice-versa. A questão é como permanecer nessa oscilação entre eles a partir de uma disposição que dispõe o homem em um discurso. Essa tonalidade afetiva fundamental, antes de mais nada, salvaguarda o movimento oscilatório necessário para o salto entre os inícios do pensamento.

Antes de chegarmos à questão do salto, da passagem e da virada, nos voltemos agora para a tentativa de desdobrar um pouco mais essa tríade da tonalidade afetiva fundamental do

outro início na sua reunião através da suspeita. Veremos que pontuar alguns detalhes agora será de extrema importância para o nosso discurso mais à frente.

A primeira tonalidade afetiva fundamental a entrever é aquela do assustar. Diferentemente do estupor que dispõe o discurso do primeiro início do pensamento à supremacia do ente, o assustar é justamente aquela disposição que afina aquele que discursa e sua narrativa para uma outra possibilidade aquém da entificação.

O assustar é o retornar a partir do imediatismo do comportamento no confiar, de volta na abertura do afluxo daquilo que se oculta, até o presente momento corrente se mostra naquela abertura enquanto o estranho (*Befremdliche*) e o fascinante (*Fesselung*). No entanto, o mais corrente e, por isso, mais desconhecido, é o abandono do ser. O assustar deixa o homem retornar diante daquilo que o ente *é*, enquanto, antes do homem, o ente era exatamente o ente: que o ente *é* e que aquele – o Ser – todo >>ente<< e, o que brilhou tão abandonado, se esquia dele (HEIDEGGER, 2003a, p. 15).

O abandono do ser está disposto através da tonalidade afetiva fundamental do assustar a partir do momento em que possibilita essa abertura para um discurso do Ser, do seu acontecimento essencial, ou seja, sua verdade, aquela dimensão que fica oculta pelo discurso do primeiro início do pensamento através da supremacia e totalização do ente. Ao se dispor, através do assustar, àquilo que é mais estranho, pois não se reduz ao ente, e mais fascinante, pois nos revela uma *outridade* a partir daquilo que habitualmente estamos acostumados, o discursar vem à luz. Esse retomar a partir daquilo que “é” entreluz como movimento no seio do abandono do ser. Não se trata de uma negação do discurso que elenca o “é” como seu horizonte, mas um retomar aquilo que possibilita até mesmo esse elencar. É a busca pelo evento mesmo do Ser, ou seja, a temporalização do tempo. Estamos aqui no jogo da apropriação do dito e a possibilidade de um desdobramento outro dessa apropriação. Se o estupor nos deixa paralisados diante do ente tomado na sua supremacia e na sua totalidade, o assustar nos remete àquele movimento oriundo do próprio questionar.

Não questionamos quando nos sentimos confiantes, estáveis e plenamente satisfeitos em uma determinada situação. Dito de outro modo: não questionamos o como de nossa constituição quando ela nos é confortável, confiamos nele como sendo a única possibilidade do constituir. A partir do assustar, o próprio movimento de proximidade e distância do questionar deita suas raízes. Através dele, o ciclo de confiança suprema e total no ente se quebra e podemos retomar a questão do ser à luz de um discurso já dado sobre ele, tomando esse discurso não como palavra final que pode ser dita sobre o Ser, mas como caminho para entrever a sua verdade. Enquanto o estupor nos mantém apegados a uma única possibilidade, paralisados na proximidade eterna a esse ente supremo e total, o assustar nos dispõe a esse

movimento de retomada, ou seja, nos dispõe a nos distanciarmos o suficiente a partir daquela proximidade em que estávamos imersos. Dito de outro modo, a partir do assustar, aquilo que nos era natural e cotidiano, assumido como único, perde todo esse sentido e, assim, nos dispomos a reconstituir-nos a partir da busca esquecida do próprio temporalizar do tempo desdobrado enquanto acontecimento essencial do Ser, ou seja, sua verdade.

No entanto, de nada adiantaria um assustar que se tornasse um estupor. Explico: o assustar deve ser aquela tonalidade afetiva fundamental que nos permite entrever o movimento mesmo do questionar enquanto tal. Não há aqui a dicotomia entre proximidade e distância. Não estamos tentando retomar uma distanciação perdida a partir do apego à supremacia e totalização do ente. O que buscamos é a oscilação entre proximidade e distância. Para que esta última não se fixe e passe a ser entrevista como uma proximidade dissimulada e para que a própria proximidade seja vislumbrada a partir de uma distância e não como um sempre presente ente, é necessária aqui uma segunda tonalidade afetiva fundamental, ou seja, a timidez. Citando Heidegger:

A timidez é o modo do aproximar-se e do permanecer próximo do mais distante enquanto tal (cf. o Deus último) que, contudo, em seu acenar – se é mantido na timidez – é recolhido ao mais próximo e a toda referência do Ser em si (cf. o salto, 115. A disposição guia do salto) (HEIDEGGER, 2003a, p. 16).

No horizonte do assustar e da timidez, encontramos a reserva. Ela “é o *meio* para o assustar e a timidez. Esses dois distinguem mais expressamente o que *essencialmente* pertence à reserva. Ela determina o estilo do pensar inicial no outro início” (HEIDEGGER, 2003a, p. 15). A reserva é aquela tonalidade afetiva fundamental que permite ressoar o movimento oscilatório entre proximidade da timidez e a distância do assustar. Enquanto dispõe o discurso do outro início do pensamento, a reserva faz perdurar aquela abertura necessária para o acontecimento essencial do Ser na sua verdade, ou seja, faz ressoar uma outra temporalidade enquanto horizonte do discurso do Ser. A reserva está intimamente ligada, a partir de nossa leitura, à dimensão do salto entre os inícios do pensamento. O como esse salto vem à luz é justamente disposto pela reserva enquanto meio para o assustar e para a timidez. Por ora, é importante ressaltar que a reserva é justamente a tonalidade afetiva fundamental que permite ao discurso ressoar uma outra possibilidade que oscile entre a supremacia e totalização do ente e do Ser entrevisto através de sua verdade, de seu acontecimento essencial. Não buscamos cair no mesmo tipo de esquecimento propagado pelo primeiro início do pensamento. O discurso do outro início não pode cair em uma totalização se intenciona

ressoar o acontecimento do Ser no horizonte do tempo. Para isso, cada discurso construído a partir do salto entre os inícios deve ser disposto a partir de uma reserva.

Sendo assim, não estamos em reserva apenas com aquilo que foi dito do ser, mas em reserva com aquilo que é discursado enquanto Ser. Sem essa reserva de base, até mesmo o discurso do outro início é passível de uma totalização e ressoará como um discurso dissimulado do primeiro início do pensamento. O salvaguardar do movimento proximidade e distância em uma oscilação através do questionar o Ser se mantém por meio dessa disposição da reserva que abre espaço para um dizer outro do Ser no horizonte de uma outra temporalidade. Se o ser através da narrativa metafísica desdobrando um tempo presente linear marca o “como” do fazer filosófico, então a reserva não é só em direção a tudo isso, mas também em direção a cada outro discurso a partir desse primeiro. O abandono do ser não é entrevisto como um evento único que uma vez realizado não é mais necessário repeti-lo. É justamente aquele fazer que se deixa ressoar através da reserva e salvaguarda-a enquanto dispõe o discurso ao movimento oscilatório de proximidade e distância. Cada abandono do ser salvaguarda o instante, ou seja, a temporalidade outra enquanto horizonte do discurso do Ser. Cada abandono disposto pela reserva enquanto meio para o assustar e a timidez possibilita o ressoar dessa outra temporalidade do instante que joga com o tempo presente linear na abertura para uma outra temporalidade.

A partir dessa tríade da tonalidade afetiva fundamental do outro início, nos voltamos agora para a articulação destas que se faz sentir através do suspeitar. Devemos considerar a premissa de que a articulação das disposições fundamentais ressoa enquanto e a partir da própria articulação das fugas do outro início do pensamento. Desse modo, o "como" buscado dessa ordenação se faz sentir a partir do “como” o discurso é disposto por meio das disposições fundamentais. O “como” carrega consigo um desdobramento tempo, espaço e história possível. O suspeitar é aquela disposição de estar aberto ao outro do discurso atualizado, ou seja, buscando um outro do tempo que não seja somente aquele narrado naquele instante enquanto instante. O suspeitar parte do ente, mas não se restringe aos meandros do movimento que o constitui, ou seja, não se restringe ao tempo presente linear. Suspeitando, aquele que constrói o discurso deixa entrever (*Er-ahnen*²⁷), por meio de um sentido, a abertura para a possibilidade construtiva de outros possíveis. Cada discurso é único e através do suspeitar ele ressoa como uma possível medida da temporalização do Ser ou, dito de outro modo, do acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo.

²⁷ Tonalidade afetiva fundamental: “No outro início: o entrever (*Er-ahnen*)” (HEIDEGGER, 2003a, p. 20).

O suspeitar abre o modo do ocultamento daquilo que foi consignado e talvez daquilo que foi recusado. [...] O suspeitar – quer dizer, medido da tonalidade afetiva fundamental – não acontece apenas como a suspeita habitual do futuro pensado matematicamente e não acontece apenas isso que está iminente, ela mede (*ermisst*) e percorre toda a extensão (*durchmisst*) de toda a temporalização (*Zeitlichkeit*): o tempo-jogo-espaco do aí (*Da*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 22).

Através do salto, da passagem e da virada entre os inícios do pensamento, nossa narrativa fará ressoar as figuras próprias do outro início do pensamento por meio da articulação das fugas. À luz do primeiro início do pensamento, a tríade salto, passagem e virada faz entrever a dimensão própria do outro início. Isso quer dizer: nosso percurso até aqui apenas acenou algumas distinções entre o primeiro e o outro início do pensamento. No entanto, essa separação é artificial, já que não podemos discursar sobre um sem o outro. Na verdade, o que está em jogo é a busca pelo inicializar do início que vem à luz através do movimento entre primeiro e outro. A partir de um trecho colhido da obra *Das Ereignis* (1941/42), podemos desdobrar essa referência. “Antes de tudo, a experiência do início é, no rastro do experienciar, a experiência do outro início e, primeiramente, nesse e no inicial (*Anfängnis*), o primeiro início torna-se inicialmente” (HEIDEGGER, 2003a, p. 137). O salto, a passagem e a virada não apenas fazem ver as diferenças entre o primeiro e o outro início, como fazem sentir o “como” essas diferenças se referenciam.

Nesse sentido, nosso percurso até agora é apenas um desdobramento inicial desse horizonte que oscila entre o primeiro e o outro do inicializar do início. Nossa intenção é construir um contexto compreensivo para que o leitor possa entrever o modo como concebemos as noções de primeiro e outro início do pensamento. É claro que um nome já traz consigo toda uma rede de sentido. Essa rede de sentido, esse horizonte seguirá os rastros dessa primeira passada aberta pela própria explicitação das noções. É como uma obra literária que narra uma história: apresentamos os personagens e, a partir disso, suas ações. Nossos personagens maiores são o primeiro e o outro início do pensamento. Suas “ações” ressoam por meio da articulação das fugas do outro início, deixando entrever o próprio “como” do salto, da passagem e da virada em sua temporalização, espacialização e acontecer histórico. É através dessa “ação” que poderemos abrir espaço para um tempo outro em articulação com o próprio tempo presente linear.

2.3 O SALTO, A VIRADA E A PASSAGEM

Enquanto uma das fugas para a articulação do discurso do outro início do pensamento, o salto já é apropriado por nós no horizonte da temporalização do tempo a partir do qual a medida do acontecimento essencial do Ser vem à luz. Essa medida é tempo, ressoa como tempo e dizer que o salto está na base desse desdobramento é nos colocarmos já no jogo entre os inícios do pensamento. Através do salto, uma medida de articulação e desdobramento diferenciador entre a filosofia na sua vertente metafísica e uma outra possibilidade discursiva acerca da questão do ser entreluz para nós. O “como” do salto é o “como” mesmo que busca uma temporalidade outra a partir do tempo presente linear cujo jogo delimita o discurso do outro início do pensamento. A questão do ser, colocada metafisicamente, é o nosso ponto de partida aqui. “A questão do ser é o salto no Ser que o homem enquanto o procurado do Ser realiza na medida em que ele é um criador pensável. Procurador do Ser é, no mais próprio excesso, a força que mais procura do poeta que »constitui« o Ser” (HEIDEGGER, 2003a, p. 11). O salto é já entrevisto à luz do perguntar. Somos capazes de morar discursivamente no aberto para um outro discurso acerca da questão do ser a partir do momento em que colocamos o ser, apropriado metafisicamente, de novo como questão. Colocar em questão o já atualizado é dispor-nos a passar de um sentido atualizado da verdade do Ser em direção a um outro possível questionar dessa própria verdade.

Para os poucos que *perguntam* de tempos em tempos e de novo, isto é, para os poucos que colocam em decisão outra vez a essência da verdade. [...] Para os raros que trazem consigo a coragem mais elevada para a solidão para pensar a nobreza do Ser e para dizer sua unicidade. [...] O pensar no outro início é, de um modo único, original e histórico: a ordem (*Verfügung*) que se une sobre o acontecimento essencial do Ser. [...] Um projeto do acontecimento essencial do Ser enquanto a *Ereignis* deve ser ousado, *pois* nós *não* conhecemos a missão da nossa história. [...] Nós seríamos capazes de experimentar o acontecimento essencial desse desconhecido no seu ocultar-se do fundamento (HEIDEGGER, 2003a, p. 11).

É exatamente em busca dessa ordem, ou seja, dessa outra medida tempo, espaço e história que o questionar pela verdade do Ser se volta. Ela entreluz pelo modo como o discurso articula esse questionar que é, para nós, um jogo entre os inícios do pensamento. Esse jogo é marcado pelo abandono do ser apreendido enquanto abertura para um outro desdobrar e apropriar do Ser colocado como questão. Isso quer dizer: com o salto entre os inícios do pensamento, a filosofia, na sua vertente metafísica, não será esquecida ou superada na sua totalidade. É a partir dela que o salto se dá; por um questionar já atualizado que aponta para uma abertura outra de si mesmo. O salto é uma das fugas do outro início, a partir do

momento em que nos dispõe discursivamente à medida que oscila entre o mesmo e outro, salvaguardando a própria possibilidade discursiva do outro início do pensamento. As seis disposições da fuga colocam para si, mas apenas para fazer a unidade essencialmente mais penetrante. Em cada uma das seis disposições é tentado dizer o mesmo enquanto o mesmo, mas respectivamente a partir de um outro âmbito de ocorrer essencialmente deste, o que nomeia a *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 81-82). Isso quer dizer: o salto do primeiro início para o outro início do pensamento é aquela oscilação buscada que ressoa o próprio jogo da temporalização do tempo que nomearemos aqui como temporalidade *outrem*. Nesse sentido, não podemos polarizar os inícios do pensamento, pois na busca pelo dar-se do tempo e dar-se do Ser (HEIDEGGER, 2007, p. 9), o que vem à luz é o próprio inicializar do início, ou seja, como o ser se dá enquanto evento no horizonte do tempo. Em outras palavras: questionar o “como”, a medida do inicializar do início, é se dispor a buscá-la a partir desse questionar que foi figurado por nós como a busca da unicidade do Ser.

Nesse horizonte, a fuga figurada pelo salto se deixa entrever enquanto salto no uno (*Einsprung*), ou seja, enquanto salto na busca questionadora da unicidade do Ser através da qual desdobramos o inicializar do início. A partir disso, cada discurso já atualizado é o caminho a partir do qual podemos entrever um outro discurso. O ressoar desse jogo, seu salvaguardar deita suas raízes no salto a partir do momento em que nos dispomos a questionar o já atualizado. O salto, através do questionar o já dado, nos permite construir nosso discurso a partir dessa medida que oscila entre proximidade e distância. Esse jogo oscilatório se faz sentir por meio do primeiro e outro que distinguem os discursos acerca do questionar o constituir-se da unicidade do Ser. “O outro início é o início outro enquanto o primeiro – o primeiro é outro ainda enquanto o outro” (HEIDEGGER, 2009, p. 227). O salto através do questionar permite que nos mantenhamos nessa oscilação entre o primeiro e o outro que se faz sentir através da própria dinâmica do questionar: a oscilação entre proximidade e distância. Questionando o primeiro início através do “como”, a questão do ser é apropriada, nos abre a distância necessária para saltar desse sentido já dado em direção ao aberto da *outridade*. A proximidade se faz sentir a partir da apropriação oriunda do salto que ressoa por meio do discurso, não em uma polaridade proximidade e distância, mas em um jogo entre proximidade mais distante e distância mais próxima. Assim, o salto resguarda esse jogo oscilante entre proximidade e distância oriundo do próprio temporalizar do tempo outro em jogo com o tempo presente linear.

O salto no uno no outro início é o regresso no primeiro e inversão. No entanto, regresso no primeiro início (a »réplica«) não é um desvio no

passado como se isso pudesse ser feito no sentido habitual ainda de »real«. O regresso no primeiro início é, antes de tudo e exatamente, a distância dele, o referir-se a toda posição distante que é necessária para experienciar o que inicializou em cada início e enquanto cada início. Então, *sem* essa posição distante – e apenas a posição no *outro* início é um estender-se – nós permanecemos sempre muito próximos do início e de um modo equivocado na medida em que através disso nós sempre ainda estamos repensando e dissimulando o que segue o início, pois nosso olhar permanece submetido e imobilizado pelo perímetro da pergunta herdada: o que é o ente?, ou seja, de todo modo, submetido e imobilizado pela metafísica (HEIDEGGER, 2003a, p. 185-186).

Enquanto uma das fugas do outro início do pensamento, tomamos o salto como guia para entrever a própria articulação do discurso desse outro início através delas. “Cada articulação coloca cada uma [das fugas] em si e, também, existe [entre elas] um vibrar mútuo ocultado e fundamentos que são abertos do lugar de decisão para a passagem (*Übergang*) essencial na transformação ainda possível da história ocidental” (HEIDEGGER, 2003a, p. 82). Nesse sentido, cada articulação discursiva desdobrada a partir das fugas possibilita-as ressoar em uma diferenciação constitutiva que permite entrever um outro horizonte temporal para a questão do ser apropriada pela filosofia metafísica a partir do tempo presente linear. Dizer que a articulação das fugas possibilita “fundamentos abertos para o lugar da decisão” é deixar entrever que o movimento fundação se desenrola discursivamente por meio do horizonte temporal. A decisão que está em jogo é o próprio “como” o discurso sobre a questão do ser se desdobrará ressoando um outro horizonte temporal.

No entanto, não somente isso está em jogo. Decidir é um chamar à responsabilidade aquele que discursa para desdobrar e se apropriar daquilo que é narrado, construindo, morando e pensando a partir da própria decisão de se constituir em um horizonte temporal outro. Essa decisão será melhor entrevista ao passo que nos aproximarmos, no sentido de nos apropriarmos discursivamente, mais e mais, da medida do salto entre os inícios do pensamento e a sua origem ressoada justamente enquanto salto. Por ora, é importante entrever que ao nos colocar no salto entre os inícios do pensamento, estamos embarcando em uma viagem pelos meandros da nossa própria constituição enquanto aqueles que moramos e sustentamos a rede de sentidos que mundanizam um mundo possível para a nossa construção, morada e pensamento. Não se trata de um discurso que diz a nossa constituição interior, mas justamente diz respeito ao ligame homem-mundo.

À luz do salto, o discurso de Heidegger acerca da fuga da ressonância nos remete, cada vez mais, à dimensão de temporalização da articulação das fugas. Em um jogo entre os inícios do pensamento, deixando o primeiro ressoar enquanto tal, o outro a partir do primeiro, e o primeiro enquanto outro do outro, a ressonância articula o discurso para essa abertura

temporal outra em referência ao tempo presente linear. “A *ressonância* tem seu alcance no sigo e no futuro e, com isso, sua força de impacto no presente através do lançamento” (HEIDEGGER, 2003a, p. 82). A ressonância não porta consigo só um passado no sentido de um discurso já dito. Ao ser apropriada por aquele que se dispõe à dinâmica de leitura, a ressonância do já dito, já discursado, se desdobra enquanto passado a partir do presente daquele que se apropria dela e, através dessa apropriação desdobrada a partir do já dito, ressoado por meio do presente daquele que lê, um futuro se abre a partir do próprio discurso daquele que apropria e desdobra.

No entanto, estamos no horizonte do salto entre os inícios e esse jogo temporal não se resume a uma linearidade. Ela é justamente a base de apoio para o salto entre os inícios do pensamento e isso é possível a partir do momento em que essa unidade discursiva que conjuga passado, presente e futuro se dá enquanto fuga do lançamento. Isso quer dizer: aquele que desdobra e apropria é justamente aquele que se constitui a partir desse discurso oriundo do jogo temporal da ressonância. Seu discurso é seu, pois revela de si a partir desse discurso. Seu discurso conserva a *outridade* do outro início ao ser lançado, ou seja, ao se dispor a uma abertura que possibilita outros e possíveis desdobramentos e apropriações. O lançar do discurso, que permite que um outro o desdobre e se aproprie dele, é abertura necessária que salvaguarda o jogo entre proximidade e distância do salto entre os inícios do pensamento. O seu discurso tornar-se aberto ao outro é dizer que ele é passível de outras possibilidades discursivas e é exatamente essa relativização e não totalização que ressoa do salto entre os inícios. É um não se aprisionar por uma única possibilidade discursiva, mas abrir espaço para outras e possíveis narrativas. “O *lançamento* toma primeiramente sua necessidade a partir da ressonância da carência do abandono do Ser. [...] Ressonância e lançamento são solo e campo para o pulo primeiro do pensar inicial, para o *salto* no acontecimento essencial do Ser” (HEIDEGGER, 2003a, p. 82).

A partir do abandono do ser e a sua carência, ou seja, a abertura que essa relativização da totalização do ente no que tange a reposta à questão do ser possibilita, o salto ressoado no discurso se volta para o próprio dar-se do Ser no horizonte de um tempo outro. A noção de abandono do ser reúne essa tentativa de abertura a um outro discursivo a partir de um outro desdobramento e de uma outra apropriação da questão do ser. O salto é entrevisto como um passo atrás a partir daquilo que é dito no discurso filosófico na sua vertente metafísica, deixando ressoar o próprio abandono do ser enquanto uma possibilidade de desdobramento e apropriação outros. Dando esse passo atrás, o salto se volta para a própria verdade do Ser, ou seja, para a busca por discursar acerca do acontecimento essencial do Ser enquanto

temporalização do tempo. O salto é na verdade do Ser enquanto se move a partir do sentido do ser posto no horizonte do tempo presente linear. Abandonar o ser, seu discurso filosófico metafísico, é dispor o discurso a uma ressonância e à abertura entrevista pelo lançamento. Em nada nos movemos em uma região negativa que nega o já dito, mas que o porta enquanto um ressoar, tonalizando-o enquanto uma possibilidade de dizer aberta pelo lançar-nos em direção a um outro discurso possível.

A partir do salto, podemos entrever agora mais duas fugas que articulam, através de nosso desdobramento e apropriação, o discurso do outro início do pensamento. Citando Heidegger:

O salto abre, de início, as extensões não medidas e os ocultamentos dessas, para onde a fundação do *Da-sein*, pertencente ao chamado da *Ereignis*, deve penetrar. [...] Todas essas articulações devem consistir em uma tal unidade a partir da insistência (*Inständlichkeit*) no *Da-sein* que marca o ser dos vindouros (*Zukünftigen*). [...] Esses [*Zukünftigen*] recebem a unidade das articulações e a conservam através da aclamação (*Zuruf*) suscitada pelo pertencimento na *Ereignis* e na sua virada e chegam para se colocar diante dos acenos do *Deus último* (HEIDEGGER, 2003a, p. 82).

Nós nos deparamos, então, com duas últimas fugas elencadas por Heidegger em sua obra: os vindouros e o Deus último. No entanto, não só isso é relevante para nós a partir desse trecho. O discurso sobre o salto entre os inícios do pensamento se deixa entrever também intimamente ligado à dimensão da virada à luz da *Ereignis*. Vindouros, Deus último e *Ereignis* compõem a tríade que guia o discurso do outro início, tomando como base para o salto a própria tríade filosófica metafísica figurada enquanto homem, Deus e ser. Nesse contraponto, que já entrevimos não ter nada de negativo, a tríade do outro início nos permite ressoar discursivamente justamente o horizonte outro da temporalização do tempo.

Enquanto fugas, os vindouros e o Deus último se deixam entrever no horizonte da própria articulação temporal, na sua temporalização, através do discurso. Para quem do tempo linear presente e de uma compreensão futurística e permeada de um caráter de casta, os vindouros se deixam entrever como a própria abertura para um discurso outro a partir do salto na verdade do Ser por meio do abandono do ser. Ressoam como uma possibilidade de acontecimento do *Dasein* enquanto lugar da verdade do Ser. Eles resguardam não só uma temporalidade outra através do seu aspecto de abertura para, mas o modo como essa abertura se dá, sua medida que delimita o próprio acontecimento tempo espacial e histórico do *Dasein*. Para entrever toda essa referência, é necessário que percorramos ainda a referência entre unicidade do Ser e *Dasein*, alvo do nosso discurso no segundo capítulo da nossa tese.

Já o Deus último, que se deixa entrever por meio de nossa apropriação como figura (HEIDEGGER, 2003a, p. 96) e fuga do outro início do pensamento, ressoa em nosso discurso como a origem da medida temporal da própria articulação das fugas. O seu caráter de *ultimidade* resguarda a medida que oscila entre proximidade e distância ressoada da temporalização do tempo aberta pela *outridade*. Discursaremos sobre isso no quarto capítulo da nossa tese. Por ora, é interessante entrever que a oscilação entre assumir o Deus último como fuga e figura resguarda a própria oscilação do temporalizar do tempo, ou seja, a passagem entre a verdade do Ser, seu acontecimento essencial, e um sentido já dado ressoando o dar-se do tempo. A fuga Deus último traz consigo o movimento da temporalização do tempo na articulação discursiva que faz vibrar, na diferenciação, as fugas do outro início do pensamento. A figura Deus último ressoa enquanto uma possibilidade já delimitada de medida do tempo a partir do desdobramento e apropriação da articulação das fugas do outro início. Enquanto fuga e figura, o Deus último resguarda, através do discurso, o jogo oscilante entre verdade e sentido do Ser, ou seja, resguarda a medida mesma da passagem do salto entre os inícios do pensamento.

Por *Ereignis*, estamos discursando a partir daquela abertura oriunda da articulação das fugas do outro início do pensamento, dentre as quais o salto entre os inícios é tomado como guia. Isso quer dizer: *Ereignis* não é um simples evento do Ser, mas aquela noção que nomeia toda uma articulação temporal, espacial e histórica da nossa própria constituição a partir de uma unidade. Essa unicidade da unidade, entrevista por meio do nosso discurso, desdobra temporal, espacial e historicamente em uma abertura para um outro dessa própria unicidade dada é entrevista como e através da *Ereignis*. Ela ressoa a intenção pela busca da verdade do Ser, do seu acontecimento essencial ao mesmo tempo em que, entrevista por meio do discurso da articulação das fugas, reluz como medida da narrativa acerca do dar-se do Ser no horizonte do tempo. Não é possível traduzir esse termo em alemão, como Heidegger (2006, p. 45) ressalta, não porque ele é intraduzível, mas porque traduzi-lo é reduzir a uma única possibilidade aquilo que intencionamos deixar ressoar através da noção, ou seja, a *outridade*. A estranheza, ao nos depararmos com uma noção grafada em alemão ou, ainda, apropriada do alemão corrente em sentido não habitual é a disposição necessária para o salto entre os inícios do pensamento. Essa estranheza nos dispõe à abertura promovedora de um outro discurso não entificante a partir da questão do ser.

O salto, a coisa mais arriscada no procedimento do pensamento inicial, deixa e lança para trás tudo aquilo que é comum e imediatamente não espera nada do ente, mas salta antes de todas as coisas na direção da pertença ao Ser em seu pleno acontecimento essencial enquanto *Ereignis*. O salto se mostra,

dessa forma, aparentemente a máxima falta de respeito, mas encontra-se determinado precisamente por aquele temor [...], no qual a vontade de reserva se eleva em direção à insistência de suportar a mais distante proximidade (*der fernsten Nähe*) da refutação hesitante (HEIDEGGER, 2003a, p. 227).

A partir disso, entrevedo as fugas como possibilidades de uma articulação temporal a partir das quais o salto entre os inícios é entrevisto, nos deparamos agora com a dimensão da virada. Ela permeia nosso trabalho em um duplo sentido. O primeiro se volta para a própria virada no pensamento de Heidegger, ou seja, aquela oscilação entre a busca pelo sentido e a verdade do Ser no horizonte de sua questão. Ela se faz sentir no modo pelo qual Heidegger articula seu pensamento no horizonte do salto entre os inícios. Alain Boutot nos alerta para a modificação no modo de proceder de Heidegger por meio da dimensão de fundamentação.

Esta entrada no domínio da verdade do Ser é acompanhada de uma transformação na forma e no âmbito dos escritos. [...] A linguagem torna-se mais despojada. [...] De um modo geral, podemos dizer que o pensamento do segundo Heidegger é menos «investigativo», menos orientado para a procura (ainda metafísica) de um fundamento (não metafísico), mais atento e mais submisso àquilo que se dá a pensar (BOUTOT, 1991, p. 50).

A linguagem se torna mais “despojada” no intento de fazer ressoar um outro modo de delimitação discursiva da questão do ser. O primeiro início do pensamento, ou seja, a filosofia na sua vertente metafísica, através da supremacia do ente, busca a fundamentação a partir do horizonte do tempo presente linear. Antes da virada do pensamento de Heidegger, podemos dizer que seu discurso ainda busca uma fundamentação para o sentido do Ser. Mesmo que essa ânsia por fundar não entreluze de modo metafísico, ou seja, à luz do ente e seu tempo presente linear, buscar um fundamento ainda é uma postura filosófica metafísica. A virada no pensamento de Heidegger deixa entreluzir uma outra postura, a da busca pelo próprio temporalizar do tempo, entrevisto através do acontecimento essencial do Ser em um jogo no qual cada discurso é uma possibilidade para um outro discursivo, salvaguardando assim a *outridade* do tempo.

Cada dizer não é o fundamento, mas um aberto, um “abismo” (*Ab-grund*) para o ressoar da própria medida do discurso: o jogo oscilante entre proximidade e distância ressoado do colocar em questão a unicidade da unidade, ou seja, colocar em questão a verdade do Ser. O Ser da verdade e a verdade do Ser é aquela tautologia que nos remete à própria busca pela verdade do Ser, ou seja, o horizonte da temporalização do tempo a partir de uma possibilidade unívoca de acontecimento, o Ser. A partir disso, o fundamento se mostra como um abismo, ou seja, como aquele aberto que é colocado em um embate com o já atualizado sentido do Ser, ressoando um dar-se do tempo. Entrever o fundamento como abismo é

salvaguardar a possibilidade da *outridade* discursiva, ressoando assim uma outra temporalização que não seja somente aquela do tempo linear presente. A virada, com isso, não se reduz somente ao modo como podemos entrever a condução do pensamento por Heidegger, mas nos advém em um segundo sentido, como medida que tonaliza o salto entre os inícios do pensamento.

Mas aí, a verdade é o ocultamento que aclara do Ser, ela é como abismo diante do fundamento que apenas funda enquanto deixar-erguer-se que porta a *Ereignis*. Então, a negação hesitante é o aceno, no qual o *Da-sein*, precisamente o acervo da negação que aclara, é acenado e que é a oscilação da virada entre o chamado e o pertencimento, a *Er-eignung*, o Ser mesmo (HEIDEGGER, 2003a, p. 380).

Entrevemos, com esse trecho, a importância que o *Dasein* exerce na realização da virada. Transvestido na fuga dos vindouros, o *Dasein* é a própria abertura para o dar-se tempo-espacial da unicidade do Ser. A articulação das fugas ressoa através do *Dasein*. Essa referência e correlação serão mais detalhadamente trabalhadas no segundo capítulo à luz da unicidade do Ser. Por ora, o importante para nós é vislumbrar o movimento da virada que oscila entre o chamado e o pertencimento ao movimento da *Ereignis* (*Er-eignung*). Isso quer dizer: o *Dasein* é aquele que é capaz de ouvir e responder ao chamado para constituir-se enquanto um ressoar de tempo, espaço e história da unicidade do Ser. Nesse sentido, ele sustenta o acontecimento essencial do Ser a partir do momento em que ouve esse chamado e decide pertencer a ele.

A virada, enquanto oscila entre chamado e pertencimento do *Dasein*, resguarda a própria medida oscilante entre proximidade e distância, mesmo e outro. Isso quer dizer: ainda que se constitua a partir do chamado da *Ereignis*, ou seja, do chamado para a unicidade da unidade, o Ser não é uma projeção ou redução do *Dasein*. Ele pertence ao chamado ao se apropriar dele, ao desdobrá-lo, mas cada atualização do movimento da virada é uma possível e não o todo daquilo que se pode constituir. Nesse sentido, não só a medida mesmo e outro, proximidade e distância se preserva na sua oscilação, mas também a virada e, assim, a possibilidade de saltar entre os inícios do pensamento. Como veremos no caminhar da tese, essa abertura para a medida oscilante resguarda a própria experiência religiosa no seio do constituir-se humano.

A virada, então, se dá na *Ereignis* a partir do momento em que ela não é entrevista como fundamento, mas como um chamado ao pertencimento a essa unicidade da unidade do Ser em seus desdobramentos tempo, espaço e história, deixando ressoar a própria *outridade* dessa instituição. “A virada na *Ereignis*, que ocorre essencialmente, é o fundamento ocultado de todo outro, subordinado na sua origem escura, permanecendo não questionável

[...]”(HEIDEGGER, 2003a, p. 407). Nesse horizonte, essa virada²⁸ não é entrevista por nós apenas como uma dinamicidade do pensamento de Heidegger, mas como uma medida do próprio salto entre os inícios do pensamento. Dito de outro modo: como Heidegger articula seu discurso é já uma possível apropriação do salto entre os inícios. A virada enquanto uma contra-*virada* (*Wider-kehre*) é a medida do salto que podemos desdobrar a partir do próprio fazer de Heidegger.

A medida do salto entre os inícios do pensamento ressoa do próprio modo como o pensador alemão articula o seu pensamento. Não partimos do pressuposto de que Heidegger fale do salto, mas a partir do salto e o seu fazer é já um índice possível da sua medida. Quando trazemos a baile noções como *Ereignis*, Deus último e vindouros, estamos nos apropriando desse fazer como indicações de um possível caminho para o discurso do salto entre os inícios do pensamento. Isso quer dizer: é um já atualizado modo de fazer oscilar o primeiro e o outro início, de articulação discursiva no horizonte temporal que joga entre o tempo presente linear e a abertura para um outro. Com isso, a virada resguarda esse movimento de ir e vir que a noção de contra-*virada* deixa ressoar. Não é apenas um abandono do ser no sentido negativo, mas um oscilar que joga entre ouvir o já dito, desdobrá-lo, apropriá-lo, fazendo ressoar um outro possível a partir do pertencimento. Não estamos em uma região que joga somente com ouvir o chamado para o instituir da unicidade ou o chamado ao pertencimento, mas que oscila entre os dois. Citando Heidegger: “a virada ocorre essencialmente entre o chamado (ao pertencimento) e a pertença (daquilo que é chamado). Virada é contra-volta” (HEIDEGGER, 2003a, p. 407).

À luz do salto e da virada, nos deparamos agora com a dimensão da passagem. Ela se desdobra em dois sentidos a partir de nossa apropriação: a passagem da fuga e figura Deus último e a passagem que ressoa disso em uma unidade com o salto e a virada entre os inícios do pensamento. “E na virada: a *Ereignis* deve se servir do *Dasein*, do seu ter necessidade, ela deve colocá-lo no chamado e, assim, ela deve levá-lo diante da passagem (*Vorbeigang*) do Deus último” (HEIDEGGER, 2003a, p. 407). Esse trecho é desdobrado por nós à luz de um outro que nos revela o primeiro sentido de passagem enquanto ressoado daquela do Deus último.

²⁸ “Na virada (*Kehre*) da *Ereignis*, o acontecer da verdade é, ao mesmo tempo, a verdade do acontecer. É esse mesmo contra-*virar-se* ao qual pertence o *Seyn* como tal. O acontecer é a verdade à qual pertence o *Seyn* e da qual emerge o *Seyn*. Se tal acontecer é lido simplesmente como o presenciar – segundo o «primeiro início» -, isso imediatamente atinge a divisão entre o ente e a sua “essência”, onde a questão do *Seyn* como tal – e isso significa a sua verdade – permanece necessariamente não esperável e não colocada. Na verdade, o voltar-se interno ao *Seyn* como *Ereignis*, que é o acontecer da verdade, de modo que ilumina o escondimento da *Lichtung*, é o chamado de uma coagitação do distanciamento e da proximidade [...]. Aqui origina o tempo-espaço (*Zeit-Raum*) [...]” (GIANFREDA, 2007, p. 74).

A pergunta pensante pela verdade do Ser é o instante que suporta a passagem (*Übergang*). Esse instante jamais é realmente determinável, nem tão pouco deve ser calculado. Ele coloca primeiramente o tempo da *Ereignis*. A simplicidade única dessa passagem nunca se torna histórica (*historisch*), tangível, pois a »história« histórica pública está passada desta [*historich*], quando o instante pode ser mostrado mediado por ela. Então, permanece guardado, assentado um logo futuro para esse instante que, outra vez, deve ser rompido o abandono do ser do ente (HEIDEGGER, 2003a, p. 20).

Enquanto fuga do outro início do pensamento, o Deus último nos revela a possibilidade de entrever uma temporalidade outra através da articulação discursiva das fugas. Nesse sentido, cada articulação nos possibilita entrever o instante da própria unicidade da unidade, ou seja, o acontecimento essencial do Ser enquanto temporalização do tempo. Nesse sentido, nos colocarmos na virada, ou seja, na medida oscilatória do salto entre os inícios do pensamento é já nos dispormos à própria unicidade do Ser, no horizonte do tempo, a partir da medida mesma do salto. Essa medida nos é disposta enquanto nos chama a um pertencimento através da passagem do Deus último. Não se trata de algo que passa e desaparece, mas de um manter-se insistente nesse fluxo que oscila. Essa oscilação ressoa enquanto medida que joga entre proximidade e distância, mesmo e outro, ressoando assim a possibilidade de entrever um horizonte temporal não restrito ao tempo presente linear. É o tempo da *Ereignis*, ou seja, é o temporalizar ressoado na unicidade do Ser, é a busca pela verdade do Ser enquanto o Ser que ressoa essa verdade temporal. Nesse sentido, cada atualização da passagem do Deus último ressoa uma outra passagem enquanto a própria unicidade da unidade, ou seja, a verdade do Ser no seu acontecimento essencial. Saltamos entre os inícios do pensamento, em uma constituição discursiva de nós mesmos, a partir da oscilação da virada em contra-virada.

A referência entre as passagens se dá do mesmo modo. Não entrevemos somente a passagem do Deus último para, então, saltar em direção à passagem da unicidade da unidade Ser, mas uma ressoa da outra e o modo como a diferenciação entre elas reluz por meio de uma unicidade entre as passagens é a própria medida do salto entrevisto como virada em contra-virada. É o salvaguardar do movimento que possibilita fazer perdurar a medida oscilante entre mesmo e outro, entre proximidade e distância. De que modo, enquanto *Dasein*, fazemos isso? Dispondo-nos à questão do ser, a morar em seu movimento que se torna possível de um ressoar a partir das disposições fundamentais aqui elencadas. Assim, a reserva se faz sentir no próprio dispor-nos ao salto, à virada e ao salto e ressoa no modo como compreendemos, interpretamos e situamos nosso discurso.

A *reserva*, a disposição prévia do estar pronto (*Bereitschaft*) para a recusa (*Verweigerung*) enquanto doação (*Schenkung*). Na reserva, comanda, sem afastar aquele retornar, a volta para ao hesitante não satisfazer-se

(*Sichversagen*) enquanto o acontecimento essencial do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 15).

A partir desse trecho, podemos entrever que o salto entre os inícios do pensamento a partir do jogo oscilatório entre virada e contra-virada se dispõe discursivamente a partir da reserva. Isso quer dizer, do salvaguardar de uma abertura que oscila a partir da medida ressoante enquanto recusa e doação. Esse ir e vir, esse jogo que pressupõe um inicializar primeiro para a abertura de um outro, que abandona um discurso já dado do ser em virtude do abrir-nos para um outro discursivo é a imagem que podemos construir para entrever o “como” mesmo do salto. Abrir uma possibilidade outra e não totalizá-la é buscar salvaguardar a própria hesitação da passagem entre os inícios, ou seja, é construir uma unicidade do salto entre os inícios que não se restringe a si mesma. Uma unidade cuja medida hesitante leva ao próprio hesitar pelo não satisfazer-se.

Se o primeiro início do pensamento é marcado pela totalização a partir da supremacia do ente e a busca por uma satisfação por completude almejada por esse ente dito em seu caráter gigantesco, o salto entre os inícios do pensamento é pautado pelo não satisfazer. Cada unidade ressoante do temporalizar do tempo não é totalizada ao ponto de fornecer uma satisfação àquele que a discursa. Desse modo, através do não satisfazer-se, a reserva dispõe o discurso a uma abertura ao outro de si mesmo, deixando ressoar a medida mesma do salto entre os inícios do pensamento. Assim, essa medida entrevista enquanto um movimento de não satisfação é oscilatório e hesitante no que tange ao salto entre os inícios do pensamento a cada vez que a unicidade fomentada da passagem de um ao outro ressoa uma temporalidade outra, a do instante. Cada instante discursivo se referencia entre si por meio de uma recusa que doa um sentido do Ser a partir da sua verdade, mas de um modo que deixa em aberto outros e possíveis instantes atualizáveis. Essa recusa se deixa entrever como uma resistência no momento em que, através dela, nosso discurso se mantém aberto para uma outra e possível atualização.

Assim, cada outra doação advinda da unicidade da unidade ressoa da resistência de que o já dado não se fecha em si mesmo. A recusa, através da reserva, ressoa para nós como a medida mesma do abandono do ser, ou seja, a sua relativização enquanto um primeiro discurso da questão do ser e não todo o discurso possível. A resistência é necessária para que a doação se dê, uma vez mais, em um outro instante, ressoando o próprio jogo oscilatório temporal entre mesmo e outro.

O suspeitar, enquanto tonalidade afetiva fundamental do outro início ou, dito de outro modo, tonalidade afetiva fundamental do salto que se move entre o primeiro e o outro do

inicializar do início nos advém à luz da recusa resistente. “O suspeitar é em si o em si mesmo, o guardar que fundamenta de volta, do poder que afina, o hesitante e ainda, acima de toda incerteza do mero opinar, o salvar que eleva para fora do resgate do ocultamento enquanto tal, da recusa” (HEIDEGGER, 2003a, p. 22). Podemos dizer que o salto entre os inícios, ou seja, sua medida está marcada por uma oscilação da virada e contra-virada à luz dessa recusa resistente e da doação.

Assim, cada suspeitar, que delimita o modo mesmo de questionar o Ser em seu acontecimento essencial, resguarda essa medida do salto entre os inícios. Suspeitando, se caminha por aquilo que foi discursado, buscando colocá-lo em questão. Fazendo isso, nós podemos nos apropriar desse já dito, medindo-o como já dito, abrindo-nos para um discursar outro. Aquilo que é discursado e como é feito marca o modo como o tempo é medido em seu temporalizar. Somos capazes de dizer que o já dito é o já feito, assim marcando notadamente um passado, ao percorrer a busca pela questão do ser à luz do próprio inicializar, ou seja, à luz da unicidade da unidade enquanto temporalização do tempo. Suspeitando, colocando em questão aquilo que foi, esse já atualizado se desvela enquanto tal a partir dessa medida temporal do passado enquanto reluz como um outro daquilo que podemos desdobrar e apropriar. A passagem da *outridade* para o tempo passado é o que intencionamos preservar com o salto entre os inícios. Intencionamos resguardar essa oscilação do “entre” (*zwischen*) os acontecimentos do Ser enquanto temporalização do tempo, visando colocar em questão os inícios do pensamento a partir da constituição da unicidade da unicidade, ou seja, por meio da temporalização do tempo.

A suspeita, assim como a reserva, ambas dispõem a própria dimensão do salto, da virada e da passagem à sua medida: o jogo oscilante entre o tempo presente linear do discurso metafísico e a temporalização do tempo outro do outro início do pensamento. O salto, a virada e a passagem resguardam o entre constitutivo dos sentidos possíveis do ser, ou seja, os sentidos que reluzem a temporalização do tempo enquanto a medida mesma do seus acontecimentos. Morar no jogo da medida oscilante construindo um discurso pensante acerca dele é já dispor nosso desdobrar discursivo à tríade aqui elencada como premissa a se pensar e para pensar: é já nos dispor ao salto medido por um ir e vir que abandona o ser enquanto o mede como um primeiro discurso do inicializar; é nos dispor a uma virada e contra-virada que joga entre a doação de um outro discurso a partir da resistência de não permitir que este outro se totalize enquanto único e possível; por fim, é nos dispor à passagem do primeiro ao outro e do outro ao primeiro início do pensamento medindo, afinando e dispondo o inicializar do início a partir da medida do tempo do instante que oscila entre outro e mesmo.

2.4 MÉTODO ENQUANTO CAMINHO

Nosso discurso construído até aqui sobre os inícios do pensamento intenciona não somente entrever aquilo que podemos dizer sobre eles mas, principalmente, um modo possível de articulação entre o salto, a virada e a passagem. Buscamos deixar entrever o próprio inicializar do início, ou seja, como o discurso se torna um lugar através do qual a unicidade da unidade enquanto temporalização do tempo reluz. Esse modo de acontecimento marcado pelo próprio “como” do salto, da virada e da passagem nos revela a medida mesma através da qual nosso discurso é moldado, ou seja, vem à luz.

No início de nosso capítulo, falamos acerca do método através do qual discursamos um tema-guia transvestido em questão. Nossa leitura dos textos de Heidegger está atenta para as restrições que se dão no seio do seu pensamento a essa noção de método. Seguramente, não estamos partindo de uma premissa estritamente filosófica na sua vertente metafísica. Quando dizemos método, estamos fazendo referência a própria dimensão da medida através da qual aquele que discursa molda o discursado. É claro que a filosofia na sua vertente metafísica é apropriada por aquele que a professa a partir também de um método enquanto medida discursiva. A questão aqui é como entrever essa noção à luz do salto, da virada e da passagem dos inícios do pensamento. A chave para esse desdobramento é encontrada por nós a partir de uma dupla perspectiva: 1) entrever o método como caminho, ou seja, enquanto aquele percorrer oriundo do próprio salto, virada e passagem entre os inícios do pensamento; 2) fazer vir à luz como um ressoar desse movimento medidor do próprio construir, morar e pensar. A parte final do nosso capítulo deixa, então, revelar essas duas perspectivas para que nosso leitor seja capaz de desdobrar sua apropriação dos meios através dos quais discursamos. O nosso tema-guia, transvestido em questão acerca da medida do salto entre os inícios do pensamento ressoante de uma dimensão religiosa vem à luz a partir do como discursado aqui. Não dizemos que é somente a partir deste “como” que tal correlação se faz possível, mas que ele é justamente a delimitação através da qual nós a fizemos.

A primeira perspectiva é entrevista por meio da passagem das noções entre método e caminho. Essa passagem resguarda a própria oscilação entre os inícios do pensamento. Aqui, começamos a entrever o quão intrínseca à busca está a dimensão da linguagem enquanto o questionar de sua essência e, ao mesmo tempo, meio para o desdobrar do discurso. Citando um trecho colhido da obra *Unterwegs zur Sprache* (1950-59) de Heidegger:

Nas ciências, o tema não é apenas colocado através do método mas, ao mesmo tempo, o tema é interiorizado e permanece submetido ao método. A

corrida frenética, que impulsiona as ciências hoje sem nem ao menos elas saberem para onde vão, acontece a partir daquilo que é acelerado incitado pelo método e pelas suas possibilidades mais e mais reduzidos à técnica. Junto ao método repousa todo o poder de saber. O tema pertence ao método (HEIDEGGER, 2003c, p. 178).

Esse trecho nos deixa entrever como o método e o tema ressoam no inicializar do primeiro início do pensamento, ou seja, através da filosofia na sua vertente metafísica. A ciência e a técnica, enquanto desenvolvimentos dessa perspectiva metafísica do pensar, reduzem a busca pela unicidade da unidade através do discurso ao horizonte do tempo presente linear. É a máxima supremacia do ente e da verdade como certeza. Nesse sentido, o ente buscado enquanto tema se fecha em si mesmo, se reduz ao método utilizado, possibilitando um discurso outro que se adéque ou simplesmente negue o já dito. Há aqui a totalização de cada discurso construído como o único e as relações que se pode estabelecer se dão ou em uma negação ou em uma adequação. Dessa forma, a fundamentação do discurso filosófico metafísico e seu desenvolvimento científico tecnicista vêm à luz a partir justamente dessa adequação e dessa negação. A fundamentação se reduz a uma relação entre entes: um colocado em si, como medida para o adequar dos outros entes. “A certeza, enquanto interpretação do aberto, se torna o fundamento da relação-sujeito-objeto (*Subjekt-Objekt-Beziehung*)” (HEIDEGGER, 2003a, p. 316). A partir da articulação da relação, a fundação entre sujeito e objeto se reduz a uma perspectiva lógica. “Nós podemos assinalá-la no sentido tão conhecido de vazio, formal e nós podemos utilizá-la como um sinal de cálculo. Pensá-la no proceder (no método) da lógica” (HEIDEGGER, 2003c, p. 125). A partir disso, o ente está disposto à maquinação, à manipulação desde que uma totalização se interpõe. A estrita fundação da relação sujeito e objeto à luz da lógica matemática reduz o não ente ao ente (HEIDEGGER, 2003a, p. 406), ou seja, entrevê enquanto única possibilidade discursiva da unicidade da unidade no horizonte da temporalização do tempo como ente.

A questão de fundo aqui é propor não um abrir mão dos nomes “método” e “tema”, mas reapropriá-los à luz da própria medida do salto entre os inícios do pensamento, ou seja, a partir de uma não redução entre tema e método ressoada de uma totalização do ente. A partir do momento em que um se restringe ao outro e uma outra e possível possibilidade não se faz aberta, a entificação do ente no horizonte do tempo presente linear se torna suprema. Nessa supremacia, o método não é um caminho para desvelar o tema, mas método e tema se igualam em uma diferenciação dissimulada. Dizer que o método é um caminho para o tema é deixar espaço para o aberto da *outridade*, é deixar o leitor, que se coloca em busca da questão do ser, percorrer o movimento do salto, da virada e da passagem entre os inícios do pensamento. A

partir disso, cada método deixa reluzir uma medida apropriada pelo discurso que é um índice possível do próprio caminhar através de um tema, de uma questão ou, como podemos colher dos textos de Heidegger, da própria coisa a ser pensada (HEIDEGGER, 2007, p. 8). No pensar “não há nem o método nem o tema, mas a região que se chama assim, porque regionaliza, libera aquilo que dá a pensar através do pensar. O pensar se retém na região percorrendo os caminhos da região. Aqui, o caminho pertence à região” (HEIDEGGER, 2003c, p. 178-179). Método e tema, assim desdobrados, carregam consigo o próprio jogo do salto entre os inícios.

Não estamos, de fato, buscando entrever uma medida que meça o pensar, justamente aquele pensar que deixa entreluzir o tema a partir única e exclusivamente do primeiro início. Pensar nele como primeiro é já se dispor a um outro possível e é essa abertura que intencionamos fazer ver aqui. Para isso, ao nomear nosso caminhar de método, fazemos jogar para o leitor o salto entre os inícios, ressoante do próprio inicializar. Nosso tema não é um objeto que sustenta uma relação com o sujeito que o lê. Essa é até uma apropriação possível, já que nos encontramos imersos no primeiro início do pensamento através do pensamento científico e tecnicista. No entanto, não é o único desdobramento possível. Nosso tema é a própria coisa a se pensar, ou seja, ser e tempo são coisas do pensamento (HEIDEGGER, 2007, p. 8).

Entrevendo o método desdobrado aqui a partir do jogo entre os inícios do pensamento enquanto um caminho possível a percorrer, nos deparamos agora com a noção de região. Ela é entrevista como aquele aberto a partir do qual o salto entre os inícios é percorrido. Essa abertura a um discurso outro é medida não apenas pelas disposições fundamentais do outro início aqui elencadas, ou seja, aquelas disposições que ressoam a possibilidade de dizer a *outridade*, mas também por aquilo que Heidegger nomeia como serenidade (*Gelassenheit*²⁹). A partir dela, a região se abre ou se regionaliza a um pensamento que busca uma temporalidade outra não restrita apenas ao tempo presente linear. Nessa perspectiva, a região, delimitada nas suas fronteiras pela serenidade, nos permite entrever a própria apropriação temporal que ressoa no *Dasein*, ou seja, a insistência (HEIDEGGER, 2001, p. 59-60). Assim como a articulação das fugas do outro início, a serenidade dispõe a região para o ressoar temporal, espacial e histórico da unicidade da unidade pensada que entreluz através do discurso. A temporalidade da serenidade é desdobrada a partir do aguardar (*warten*)

²⁹ “A *Gelassenheit*, na verdade, não significa, como em Eckart, rejeitar o próprio egoísmo, separar-se do pecado e transformar a própria vontade naquela de Deus. [...] A *Gelassenheit* consiste no fato de que o homem pertence à *Gegnet* [região], isto é, lançado nela” (LANDOLT, 1967, p. 63; p. 112).

(HEIDEGGER, 2001, p. 43) que abre ao pensamento a possibilidade de entrever o já dito enquanto tal para o aberto de um outro desdobrar. Ela é a disposição que mede a região enquanto aquele que pensa a percorre através do movimento mesmo do questionar o ser.

Sendo assim, nossa busca mora na região a partir do momento em que nos deixamos entrar nela, nos dispomos mais uma vez à regionalização da região, ou seja, a unicidade da unidade no horizonte do tempo. Nessa disposição, cada atualização deste caminhar, é o ressoar de um projeto que, abandonando o ser, resguarda a possibilidade de entrever o ente não apenas como um objeto, mas como uma atualização possível do caminhar pela região ladeada através da serenidade. Entrever o Ser na sua verdade, no seu acontecimento essencial é a possibilidade para vislumbrar o ente de um outro modo possível que não seja aquele restringido pelo tempo presente linear. “Cada *projeto* é tempestade, contentamento, entusiasmo, instante. Cada realização é serenidade, perseverança, renúncia. Nenhum dos dois acontece sem a codisposição através do outro e ambos sempre a partir do fundamento da necessidade do resgate” (HEIDEGGER, 2003a, p. 390-391). O salto entre os inícios é, antes de tudo, um resgate da verdade do Ser e do ente, ou seja, a possibilidade para entrevê-los em um horizonte temporal outro, enquanto ressoantes do próprio temporalizar do tempo no discurso. Essa dimensão temporal da serenidade será entrevista de modo mais pontual no segundo capítulo em que nos voltaremos para a unicidade do Ser no horizonte do tempo à luz do *Dasein*. O que é relevante para nós, no momento, é entrever como o pensamento é constituído por meio do salto entre os inícios, a partir do caminhar pelo aberto delimitado pela serenidade.

A medida da serenidade, que dispõe o pensar ao jogo oscilatório da medida do salto, se deixa entrever a partir de uma denegação. Assim como a tonalidade afetiva fundamental da reserva, a serenidade mede a região no seu regionalizar-se, não em si mesma, mas a partir do pensamento que a pensa. Esse pensamento para ressoar-se a partir do salto entre os inícios, ou seja, no aberto da região, não pode mover-se por uma busca que simplesmente quer. O abrir da região para um outro possível do discurso já dado traz a necessidade de um não “não querer”. A oscilação entre querer e não querer não é o que dispõe o pensamento na busca pela unicidade da unidade no horizonte do tempo percorrendo o caminho aberto pela região enquanto reunião da própria unicidade temporal. A oscilação não se move por meio de um não queremos ou queremos o primeiro início enquanto marca distintiva do nosso discurso. Ela reluz como um passo atrás dessa própria distinção entre querer e não querer (HEIDEGGER, 2001, p. 33). É buscada uma outra articulação oscilatória possível da unicidade da unidade a partir do percorrer da região, dessa abertura que reúne a medida oscilatória do salto entre os

inícios, ou seja, a proximidade e distância, o mesmo e o outro. Enquanto reúne essa medida (HEIDEGGER, 2001, p. 65), a região ressoa através do pensamento que a percorre em um discurso possível do dar-se do Ser no horizonte do tempo.

Porém, o que dispõe o pensar a isso não é um querer que busca, mas um deixar-se entrar (*sich einlassen*) (HEIDEGGER, 2001, p. 45) do pensamento na região a partir da serenidade. Nesse sentido, a serenidade não seria oposta a um querer que busca o seu objeto. A vontade que busca não se restringe à dicotomia entre querer e não querer. Não estamos nos movendo apenas no terreno do primeiro início do pensamento através da supremacia do ente tomado como objeto de um desejo. O horizonte da vontade é desdobrado a partir da busca pela verdade do Ser no horizonte do temporalizar do tempo e não ladeada pela supremacia do ente. Abrir mão da dicotomia querer ou não querer, no sentido de dar um passo atrás a partir dela, é buscar entrever o próprio acontecimento essencial da medida que delimita o abrir, o regionalizar da região. Essa medida não deve reluzir por meio do nosso discurso como uma totalidade que reduz a vontade à dicotomia entre querer e não querer.

O que dizemos é que buscar a verdade do Ser é resgatar o seu próprio acontecimento essencial, o movimento da medida que dispõe esse acontecimento que não necessariamente se reduz a uma negatividade. Essa negatividade da relação colocada em uma contraposição por meio do não é já uma possibilidade de entrever uma vontade que busca discursivamente o Ser no horizonte do tempo. Quando nos deixamos entrar na região, em seu regionalizar, nos colocamos dispostos ao movimento mesmo da nossa própria instituição do acontecimento e sua referência entre unicidade e medida. “Nós queremos desdobrar esse saber através do qual a desistência desconhecida das vontades nos deixa na solidão e, então, o colocar do *Da-sein* força até a mais elevada reserva contra aquilo que se oculta” (HEIDEGGER, 2003a, p. 11). É nesse sentido que abandonamos o ser e seu discurso fundado em uma lógica relacional negativa. Abrimos mão não em um sentido negativo, mas colocamos o movimento do discurso do primeiro início como um possível e, assim, podemos desdobrar e apropriar de modo outro aquilo que buscamos. Citando um trecho colhido do texto *Para discussão da serenidade (Zur Erörterung der Gelassenheit)* (1944/45) da obra *Serenidade (Gelassenheit)*:

A serenidade é, de facto, o libertar-se do representar transcendental e, assim, um prescindir do querer do horizonte. Este prescindir já não procede de um querer, a não ser que o motivo para a admissão (*Sich einlassen*) na pertença à região careça de um vestígio do querer, vestígio esse que, porém, desaparece na admissão e se extingue por completo na serenidade (HEIDEGGER, 2001, p. 57).

Abrindo espaço através do caminhar pelo regionalizar-se da região, uma outra dinâmica de fundação do acontecimento do Ser no horizonte do temporalizar do tempo

entreluz. No primeiro início do pensamento, a fundamentação se restringe à perspectiva da relação entre mente e coisa, sujeito e objeto. A verdade é apreendida a partir da certeza oriunda da adequação entre aquele que apreende o objeto, o sujeito e o objeto apreendido em si mesmo. Na base dessa fundação relacional encontra-se o tempo compreendido enquanto uma linearidade a partir do qual o presente, assim como o ente, é tomado como supremo. A questão aqui não é dizer se essa fundação relacional baseada em uma adequação está certa ou errada. Mesmo porque, dizer isso é já restringir o discurso a uma perspectiva estritamente marcada pelo movimento da filosofia na sua vertente metafísica. O pensamento que ressoa do salto entre os inícios, a partir do seu inicializar, deixa ressoar um movimento outro de fundamentação a partir do abismo.

O Ser ocorre essencialmente na *verdade*: clareira para o ocultar-se. [...] A verdade enquanto ocorrer essencialmente do *fundamento*: fundamento – o *para onde* daquilo que é fundado (não o de onde enquanto causa). [...] O fundamento funda enquanto *abismo*: a *necessidade* enquanto o aberto do ocultar-se (não o »vazio«, mas o não-esgotamento abissal). [...] O abismo enquanto o *tempo-espaço*. [...] O tempo-espaço, o *lugar do instante* (*Augenblicks-stätte*) da luta (Ser ou não ser). [...] A luta enquanto a luta de *terra e mundo*, pois verdade do Ser apenas no resgate e este enquanto o »entre« que funda no ente. [...] O abrir caminho (*Bahnen*) e o mostrar do resgate – o *ente* (HEIDEGGER, 2003a, p. 29).

A partir desse trecho, podemos desdobrar que o fundamento é entrevisto à luz mesma da verdade do Ser, ou seja, do seu acontecimento essencial. É importante aqui dar atenção a essa noção desdobrada por Heidegger. O acontecimento essencial não é entrevisto como uma fuga que tenta evitar dizer que o “ser é”. Dizer que o Ser ocorre essencialmente ou sua verdade entreluz enquanto acontecimento essencial é trazer o leitor para uma outra dimensão, aquela do salto entre os inícios do pensamento. Isso pode ser entrevisto a partir do momento em que a cada acontecimento essencial, o próprio ente, enquanto ressoante desse evento, é entreluzido em uma referência oscilante com o Ser a partir da qual Ser e ente vêm à luz. Esse instante do acontecimento essencial porta consigo a própria medida da temporalidade e seu movimento: a reunião entre proximidade e distância, mesmo e outro, ressoada a partir da referência entre Ser e ente. Cada unidade dessa referência é sentida por meio do discurso e porta o aberto para outros e possíveis discursos a partir do momento em que chama aquele que faz uma experiência discursiva através da dinâmica de leitura para um outro e possível desdobramento. Cada acontecimento essencial chama para uma outra experiência a partir do momento em que o discurso que ressoa desse evento não é totalizado como uma fundamentação relacional de adequação, mas como abismo (HEIDEGGER, 2003a, p. 289).

“O abismo é o acontecimento essencial do fundamento” (HEIDEGGER, 2003a, p. 379). A partir dessa frase colhida das *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, podemos dizer que o fundamento é entrevisto a partir do salto entre os inícios do pensamento à luz do abismo, ou seja, do aberto disposto pela reserva para que o outro do discurso já atualizado possa vir à luz. É o salvar da *outridade* através do jogo oscilante entre o mesmo e o outro, da proximidade e distância. O abismo é a possibilidade de manter-se distante³⁰ daquilo que é discursado enquanto abre a possibilidade para a sua reapropriação, ou seja, para um outro fundar do discurso. “O abismo enquanto o permanecer distante do fundamento no sentido já nomeado é a prima clareira do aberto enquanto o »vazio«” (HEIDEGGER, 2003a, p. 380).

Nesse sentido, a referência desse modo de fundamentação não se reduz a uma adequação relacional, pois não se restringe a um tempo presente linear, mas é a abertura mesma para entrever o temporalizar do tempo enquanto instante, enquanto desdobramento que articula e reúne cada unicidade da unidade. O lugar desse instante entreluz enquanto a própria região medida pela serenidade através do caminhar do pensamento que deixa ressoá-la ao se dispor por meio da reserva, do assustar, da timidez, da suspeita e do entrever. “A reserva: o suportar que cria no abismo” (HEIDEGGER, 2003a, p. 35). A referência, diferentemente da relação, deixa vir à luz essa unidade pelo discurso enquanto ressoa esse lugar do instante como temporalidade *outrem*. Ela não está restrita ao tempo presente linear a partir do momento em que se abre para desdobrar a medida mesma do temporalizar do tempo e, com isso, fomenta outras e possíveis unicidades da unidade no horizonte do tempo.

Para que a relação se dê, é necessária a linearidade para que os pares da relação sejam colocados em uma unidade a partir do jogo da adequação. Na referência, o que está em jogo é a busca por deixar ressoar a própria dinâmica da reunião da unicidade que pode ou não ser apropriada como relação. Quando dizemos referência estamos chamando para o jogo não a expressão “A é adequado a B”, mas partimos dela para entrever as referências ressoadas como: “A se serve de B”, “A precisa de B” e, por fim, “A pertence a B”. Isso quer dizer: através da referência nos voltamos para o caminhar através da região, um caminhar que ressoa em uma unidade discursiva a diferenciação da diferença na proximidade da distância, que faz jogar o mesmo e o outro da medida do salto entre os inícios do pensamento. Sendo assim,

³⁰ “O abismo enquanto permanecer distante do fundamento deve, então, ser o acontecimento essencial da verdade (o ocultamento que aclara). Permanecer distante do fundamento não é a ausência (*Abwesenheit*) da verdade? No entanto, o não satisfazer-se hesitante é exatamente a clareira para o ocultamento, com isso, *presença* (*Anwesenung*) da verdade. Entretanto »presença« não no modo como aquilo que está à mão se apresenta (*anwest*) mas, certamente, enquanto acontecimento essencial disso que primeiro funda o ente como presença (*Anwesenheit*) e ausência (*Abwesenheit*) e não apenas isso” (HEIDEGGER, 2003a, 381).

quando dizemos referência, trazemos, através do nosso discurso, três outros movimentos que se encobrem na totalização da relação como único modo de reunião da unicidade da unidade. Esses outros três movimentos são entrevistados aqui pelos verbos servir-se de (*brauchen*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 30), precisar (*nötigen*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 412) e pertencer (*gehören*³¹). Todas essas noções figuradas nestes verbos povoam o discurso acerca da virada que dá o tom do salto entre os inícios do pensamento, preservando a medida oscilante entre o mesmo e o outro, a proximidade e distância do desdobramento e da apropriação da questão do ser.

Japonês: O homem está »na referência« diz, então, o mesmo que: o homem ocorre essencialmente como homem »no estar a serviço de«....

Perguntador: que chama o homem para custodiar a duplicidade

Japonês: que, como eu vejo, nem se deixa explicar pelo apresentar, nem por aquilo que apresenta, nem tão pouco pela referência de ambos (HEIDEGGER, 2003c, p. 126).

A partir dessas premissas, o salto entre os inícios do pensamento se faz sentir pela meditação (*Besinnung*³²) que busca o acontecimento essencial do Ser, ou seja, sua verdade no horizonte do tempo. “E a meditação pensável a partir do único: a verdade do Ser pode ser apenas uma vereda a partir da qual aquilo que é pensado ainda de modo antigo, ou seja, a transformação da referência do homem à verdade do Ser, é inicializada” (HEIDEGGER, 2003a, p. 415).

O pensamento do salto entre os inícios, a partir da medida oscilante entre o mesmo e o outro, da proximidade e da distância ressoadas do movimento do questionar o ser é entrevistado enquanto uma meditação. O discurso dessa meditação mede o morar, o deixar-se entrar na região a partir da delimitação da serenidade. O morar nessa região, ressoada através das disposições fundamentais do outro início do pensamento, entreluz o “como” dessa meditação, ou seja, a medida mesma do salto entre os inícios do pensamento. Esse como reluz uma possível unicidade da unidade no horizonte do tempo que é revelada pelo modo mesmo de percorrer os caminhos entreabertos através da região, do vazio do abismo.

Essa possibilidade outra de discursar a partir e sobre a questão do ser permite entrever o acontecimento essencial do Ser na sua verdade e, assim, uma temporalidade *outrem*. O jogo

³¹ “A referência do *Da-sein* ao Ser pertence ao acontecimento essencial do Ser mesmo, o que também pode ser dito: o Ser se serve do *Da-sein*, ele não ocorre essencialmente sem esse movimento da *Ereignis*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 254).

³² “A meditação »ontológica fundamental« (base para a *ontologia* enquanto sua superação) é a *passagem* (*Übergang*) a partir do fim do primeiro início para o outro início. No entanto, dessa passagem, o arremesso para o salto, através dele é, ao mesmo tempo, sozinho um início e, sobretudo, o outro pode iniciar enquanto constantemente mais obsoleto do primeiro” (HEIDEGGER, 2003a, p. 228-229).

entre os inícios do pensar, notadamente marcado pelo jogo entre primeiro e outro, ou seja, entre o mesmo e o outro, ressoa através do desdobramento e apropriação da questão do ser enquanto uma questão fundamental (*Grundfrage*³³). O Ser entreluz de outro modo, pois a medida deste ressoar é entrevista de um outro modo possível. Não dissociamos medida e Ser, pois Ser não é reduzido a um ente no horizonte do tempo presente linear. Ser entreluz enquanto unicidade da unidade no horizonte do tempo em uma referência que aponta para a diferenciação da diferença, ou seja, para a reunião da unicidade a partir do jogo oscilante entre o mesmo e o outro, a proximidade e distância. É a temporalidade *outrem* que reluz enquanto tempo da *Ereignis*, ou seja, tempo do instante do acontecimento essencial do Ser³⁴. Discursar sobre isso, a partir da medida mesma do acontecimento, é um meditar que não é totalizado, pois advém enquanto uma sondagem.

Ao fundamento da verdade do Ser e, então, este mesmo sondar (*Ergründen*): a esse fundamento (*Ereignis*) deixa ser o fundamento através do acervo do *Da-sein*. Conseqüentemente, a sondagem (*Er-gründung*) pela fundação do *Da-sein* enquanto pela sondagem do fundamento: pela verdade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 307).

O pensamento do salto entre os inícios, em seu inicializar, não existe em si mesmo, mas a partir das disposições que medem esse fazer uma experiência. O leitor, quando se dispõe a ler um texto, se coloca na dinâmica de leitura, ou seja, no movimento de compreender, interpretar e situar o seu desdobramento apropriando-o em um discurso³⁵. Chamemos aqui essa tríade da circularidade hermenêutica (RICOEUR, 1983, p. 126) como

³³ "O ser se mostra enquanto *Seyn* somente na passagem do «primeiro início» ao «outro início» que é a passagem da *Leitfrage* a *Grundfrage*, ou seja, ainda, na superação da metafísica. Tal superação não é de forma alguma uma oposição à metafísica – se assim fosse, de fato, a metafísica seria simplesmente confirmada. Trata-se, ao contrário, de um colher da mesma na sua essência e da sua transformação na verdade do *Seyn*. A passagem acima mencionada, portanto, tem um duplo caráter: uma compreensão mais originária da metafísica e, conseqüentemente, o salto mais adiante do pensamento do «outro início»" (GIANFREDA, 2007, p. 66).

³⁴ "É o acontecimento essencial do Ser que nós nomeamos a *Ereignis*" (HEIDEGGER, 2003a, p. 7).

³⁵ "[...] Para ser digna de seu título, ela [hermenêutica literária] deve assumir a tripla tarefa, evocada mais acima, de compreender (*subtilitas intelligendi*), de explicar (*subtilitas interpretandi*) e de aplicar (*subtilitas applicandi*). Contrariamente a uma vista superficial, a leitura não deve ser confinada no campo de aplicação, mesmo se esse revela a finalidade do processo hermenêutico, mas ela deve percorrer nisso os três estágios. Uma hermenêutica literária deverá, assim, responder a essas três questões: em qual sentido o passo (démarche) primário da *compreensão* está habilitado a qualificar de estético o objeto da hermenêutica literária? Que exegese *refletiva* (*réfléchissante*) ajunta à compreensão? Qual equivalente do sermão, na exegese bíblica, do veredicto, na exegese jurídica, a literatura oferece ao plano da *aplicação*? Nessa estrutura tríade é a aplicação que orienta teleologicamente o processo inteiro, mas é a compreensão primária que rege o processo de um estágio ao outro em virtude do horizonte de espera que ela já contém. A hermenêutica literária é, assim, ao mesmo tempo, orientada *em direção* à aplicação e *pela* compreensão. E é a lógica da questão e da resposta que assegura a transição da explicação" (RICOEUR, 1985, p. 255). Esse trecho de Ricoeur nos inspirou a propor o movimento entre dinâmica de leitura e tresdobramento como medidas mesmas do pensar que oscila entre os inícios em seu inicializar. A partir do contexto da teoria literária, procuramos nos apropriar do movimento narrado para um horizonte outro, o da busca pela própria constituição do homem a partir do questionar do ser.

*tresdobramento*³⁶. O círculo hermenêutico porta consigo a possibilidade de nos dispormos uma vez mais ao tresdobramento, deixando ressoar assim o pensamento do salto entre os inícios, no seu inicializar. Através dessa disposição, a virada enquanto contra-virada ressoa em cada tresdobramento desdobrado discursivamente, evitando cair na tentação da totalização do discurso filosófico de cunho metafísico.

Um discurso que joga entre os inícios do pensamento advém enquanto hermenêutico quando ressoa o próprio círculo do tresdobramento como uma possibilidade de deixar ressoar o salto, a virada e a passagem do inicializar. Cada discurso do pensamento hermenêutico é um índice possível do tresdobramento, ao mesmo tempo em que chama aquele que lê esse discurso a um outro possível. Não só a medida oscilante entre mesmo e outro é salvaguardada, mas também o salto entre os inícios do pensamento. O círculo hermenêutico não é vicioso a partir do momento em que abre para o outro da atualização que o ressoa, em que deixa perdurar a *outridade*. Cada tresdobramento porta consigo um sentido possível do ser que mede o acontecimento essencial do Ser no horizonte da temporalização do tempo. Essa medida, que reluz a partir do círculo hermenêutico para ressoar aquém de uma totalização e supremacia do ente, entreluz já enquanto meditação, sondagem, suspeita e entrever, ou seja, disposições mesmas de um pensar que é construído no horizonte do salto entre os inícios. Essas disposições do pensar portando consigo uma reserva, uma serenidade, já permitem entrever o salto através da oscilação do próprio acontecimento da unicidade da unidade a partir da temporalidade *outrem*. A virada é contra-virada, marcando cada tresdobramento construído pelo leitor, evitando totalizá-lo, pois cada construção é uma possível e não toda aquela que pode ressoar uma experiência da dinâmica de leitura.

Fazer uma experiência com algo, seja esse algo uma coisa, um homem, um Deus significa que ele nos assalta, que ele nos atinge, que ele nos sobrevém, que nos derruba e nos transforma. O discurso de “fazer” não aponta nessa

³⁶ Palavra-chave cunhada aqui para reunir o jogo da dinâmica hermenêutica entre compreender, interpretar e situar. Tal jogo foi primeiramente observado por mim em uma passagem do livro *Interpretação e Ideologia*, de Paul Ricoeur, em um contexto no qual esse filósofo está a discursar sobre o pensamento de Heidegger. Citando: “o que se deve precisamente reconquistar, sobre essa pretensão do sujeito, é a condição de *habitante* desse mundo, a partir da qual há situação, compreensão, interpretação” (RICOEUR, 1990, p. 31-32). Tresdobrar significa comumente “tornar(-se) três vezes maior; triplicar” (HOUAISS; VILLAR, 2007, p.2762). Etimologicamente, tresdobrar se forma a partir da junção de tres- + dobrar, cujo sentido, entre outros, pode-se destacar “fazer soar, dublar” (HOUAISS; VILLAR, 2007, p. 1068). Por “dublar”, podemos entrever o sentido de “substituir um idioma por outro em trilha sonora de um filme, programa de televisão etc.” (HOUAISS; VILLAR, 2007, p. 1087), ou seja, traduzir. Na dinâmica hermenêutica do tresdobramento, o que se quer deixar entrever é a própria unidade na qual esse jogo se dá. Essa dinâmica faz soar uma experiência, traduzindo-a discursivamente. É por isso que se optou aqui pelo verbo dobrar: ele reúne em si a própria dinâmica embebida do jogo entre compreender, interpretar e situar. Traduzimos discursivamente o que soa de uma experiência, seja ela com o texto, seja ela com as dimensões mais originárias de nossa existência. Ainda mais pontual: uma experiência soada e traduzida na dinâmica do tresdobramento que se mostra ponte entre o texto, ou seja, o discurso, e as dimensões mais originárias do fazer do homem.

precisa direção de que nós realizamos a experiência através de nós; fazer significa aqui: passar por, suportar, acolher aquilo que nos atinge na medida em que nós nos submetemos a ele. Ele se faz algo, ele se entrega, ele se submete (HEIDEGGER, 2003c, p. 159).

A busca por essa experiência do pensamento não é marcada por uma subjetividade que se coloca a questionar o ser. Esse “nós mesmos” está aquém da própria dicotomia relacional de adequação entre sujeito e objeto. Assim como aquilo que é buscado é a coisa a se pensar, aquele que busca não se restringe à denominação de sujeito. Esse nós mesmos coloca em jogo cada tresdobramento construído que advém de um aguardar pelo caminhar da região entreaberta pelo vazio do abismo, ou seja, pela possibilidade de dizer uma vez outra aquilo que já foi discursado. É a possibilidade de entrever a temporalidade para aquém do tempo presente linear. Essa abertura, ou seja, esse aberto ressoa um discurso do Ser no horizonte do tempo a partir de nós, ou seja, nos constitui enquanto aquele que suportamos o tempo e a unicidade da unidade.

Então a meditação inicial do pensar é necessária ao pensar autêntico, quer dizer, é o *alvo* do pensar que coloca. Não um alvo qualquer e não de modo algum o alvo, mas é colocado o único e tão individual alvo de nossa história. Esse alvo é o *buscar* (*Suchen*) mesmo, o buscar do Ser. Acontece e é a descoberta mesma mais profunda, quando o homem se torna mantenedor da verdade do Ser, quando o homem se torna vigilante de cada silêncio nutridor (*Stille*) e é decidido aí (HEIDEGGER, 2003a, p. 17).

A partir da articulação entre meditação e busca, o pensamento do salto entre os inícios se deixa entrever através da questão fundamental, ou seja, da busca pela verdade do Ser enquanto acontecimento da sua unicidade. Essa reunião espaço, tempo e história não é uma simples projeção do sujeito, pois a referência entre unidade discursada e constituição do “nós mesmos” não se deixa entrever a partir de uma relação fundacional notadamente marcada pelo tempo presente linear. A referência entre o discurso do tresdobramento e a constituição do “nós mesmos” é o índice da própria temporalidade *outrem*, aquela do instante que faz jogar com o mesmo e o outro. Uma *mesmidade* que não se reduz ao “nós”, mas que é ressoada através dele (HEIDEGGER, 2003a, p. 319-321). Uma *outridade* que não se deixa entrever como um outro específico, um sujeito pré-determinado ou um Deus eterno marcado pela relação fundacional do tempo presente linear³⁷, mas como o próprio ressoar do aberto a partir do mesmo.

³⁷ Um exemplo de um discurso que apropria Deus para o movimento da relação fundacional do tempo presente linear é um colhido do texto de Thomas de Aquino, *Summa Theologia*. Vamos ao trecho: “Eu respondo que, como o filósofo disse (Metaf. V, texto. 16), os termos “antes” e “depois” são usados em referência a algum princípio. Agora, ordem implica que certas coisas são, de algum modo, antes ou depois. Conseqüentemente, se há um princípio, deve haver aí a necessidade de ter também uma ordem de algum tipo. Mas, foi dito acima que o amor de caridade tende para Deus como para o princípio de felicidade, na comunidade da qual a amizade da

À luz do não satisfazer-se hesitante, cada unidade discursiva ressoada do salto entre os inícios é um outro possível e eles não se relacionam entre si a partir da simples negação de um ou outro (HEIDEGGER, 2003a, p. 268), mas a partir do próprio movimento de ir e vir da virada enquanto contra-virada, através da não satisfação em cada tresp dobramento. Por meio do questionar, nós mesmos nos distanciamos daquilo que nos encontramos mais próximos e assim podemos tresp dobrar em um desdobra mento discursivo uma vez mais o jogo de pertencimento ao acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo, ou seja, redesdobrar a partir do jogo da temporalidade *outrem* entre a medida oscilante de mesmo e outro. A copertença entre aquilo que se narra por meio do discurso e aquele que narra ressoa enquanto essa instantaneidade da temporalidade *outrem* na abertura sempre a um outro do discurso construído.

Nós mesmos, enquanto homens, não projetamos esse discurso, mas o mantemos. Para entrar na lógica relacional do projetar, teríamos que pressupor o homem existindo em uma temporalidade diversa daquela da coisa narrada. Assim, ele a projetaria. O que está sendo dito aqui é que tanto aquilo que é dito quanto aquele que diz se dão em uma referência oscilatória do instante tempo. Não partimos da premissa de que permanece um sujeito em si que diz um objeto e, assim, esse mesmo sujeito pode dizer mais uma vez o objeto. Todos os pares da referência são redesdobrados, rediscursados a cada experiência da dinâmica de leitura que ressoa um tresp dobramento possível.

A nomeada dinâmica de leitura está na base da própria circularidade hermenêutica assumida aqui. Por leitura, não nos restringimos ao ato de ler um texto, mas qualquer e possível tresp dobramento que o homem constrói a partir do desdobra mento discursivo. Isso quer dizer: a existência do homem no mundo, enquanto mantenedora dessa referência homem e mundo, é já oriunda dessa leitura que diversas situações o chamam a realizar. Podemos ler a ação do outro, a nossa própria ação enquanto fazemos uma experiência de nós mesmos através do outro e do mundo. Essa rede de fazeres ressoa a partir da leitura e do tresp dobramento que construímos e como deixamos ressoar isso enquanto nós ao outro.

Assim, a hermenêutica não é entrevista apenas como movimento que joga entre ler, tresp dobrar, desdobrar e apropriar-se, nem somente como um método, uma técnica de compreensão (HEIDEGGER, 2003c, p. 96-97), mas como o próprio hermenêutico (HEIDEGGER, 2003c, p. 121-122), uma disposição mesma do pensamento do salto dos

caridade está baseada. Conseqüentemente, deve haver aí a necessidade de se ter alguma ordem nas coisas amadas segundo a caridade cuja ordem está em referência ao primeiro princípio desse amor que é Deus” (AQUINAS, versão digital, p. 49).

inícios em seu inicializar. O hermenêutico ressoa enquanto o modo como a unicidade da unidade entreluz a partir do questionar do ser na busca pela verdade do Ser, ou seja, enquanto uma mensagem (HEIDEGGER, 2003c, p. 122) que é portada por aquele que se dispõe a fazer uma experiência em um corresponder (*entsprechen*) (HEIDEGGER, 2003c, p. 136) a essa mensagem. Não se trata de uma projeção, mas de um corresponder que propõe um trespasseamento a uma comunidade, instituindo assim o próprio nós mesmos. Podemos nomear essa comum-pertença da medida que reúne o nós enquanto uma comunidade estético-ética³⁸. Assim, o universal dessa medida que institui entreluz enquanto um copertencimento comunicativo (RICOEUR, 1985, p. 258-259) dos vários trespasseamentos desdobrados discursivamente que sustentam a abertura de uma comunidade.

Questionar o ser é um movimento que porta a uma abertura para um outro dizer, pois dispõe o ouvir uma mensagem resposta desse perguntar, ou seja, dispõe à própria medida da proximidade e distância, mesmo e outro. Nesse sentido, a hermenêutica em jogo com o hermenêutico não só marca o modo como o pensamento entreluz como meditar, entrever, suspeitar e sondar do salto entre os inícios no seu inicializar, mas deixa ressoar a partir disso o modo mesmo como vem à luz o constituir daquele que escuta a unicidade da unidade questionada. O homem, enquanto *Dasein*, ou seja, enquanto se desvela como o lugar para o acontecimento do Ser no horizonte do tempo à luz da passagem silenciosa e nutridora (*Stille*) do Deus último (HEIDEGGER, 2003a, p. 406)³⁹ é notadamente delimitado pelo hermenêutico a partir do momento em que é desvelado como portador da mensagem questionada da sua própria constituição enquanto unidade de tempo, espaço e história. Como o *Dasein* se dispõe enquanto mantenedor da unicidade da unidade, como isso ressoa através do discurso e da linguagem e sua dimensão religiosa são os próximos passos de nosso trabalho.

³⁸ Termo cunhado a partir da seguinte passagem colhida do texto-aula do professor Joel Neves. Vamos ao trecho: “O que podemos apurar, nesse campo, é a inegável pluralidade de concepções a respeito do “modo de tratar” a Estética. Quantos estetas, tantas estéticas. Talvez nos seja lícito concluir disso não haver uma única normativa de abordar o estético, derivada de um “sistema” consagrado e único. Qual, então, a instância legitimadora de cada reflexão particular que dá forma a uma Estética ou possibilita uma Estética? Inúmeras respostas são cabíveis aqui. Contudo, queremos acreditar na existência de um campo último que sustenta, legitimando, todo exercício reflexivo em torno do estético: trata-se do vínculo, ou “pertença” de cada teórico a uma “comunidade filosófico-estética”, em íntimo comprometimento com uma “comunidade ética” no melhor, no mais digno, no mais possibilitador de um “querer viver juntos”, articulada a partir da figuração de um novo humanismo a ser proposto, pedagogicamente, pelo e no discurso estético. Tal vinculação do teorizar estético a uma comunidade “filosófica-estética-ética” pareceu-nos o campo último que vai possibilitar a legitimação de elaborações estéticas particulares” (NEVES, 2003, p. 1). O professor Joel Neves, por sua vez, cita como referência para a confecção dessa passagem a obra *O único e o singular* de Paul Ricoeur (2002, p. 59-67).

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*. 3. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003. Gesamtausgabe Band 65, p. 406.

3 UNICIDADE DO SER

3.1 INTRODUÇÃO

No capítulo anterior nos dispusemos a discursar acerca do salto entre os inícios do pensamento e a sua medida revelada através da nossa própria construção narrativa. Isso quer dizer: o pensamento que pensa o salto é medido por aquilo que é capaz de dizer acerca do como desse salto. É um pensamento que visa deixar a coisa a se pensar vir à luz enquanto se volta não para a transformação dessa coisa em um objeto manipulável por um método, mas para o movimento mesmo de tornar-se coisa do pensamento. Esse movimento, essa medida se revela para nós como aquela que marca o salto entre o primeiro início e o outro início do pensamento. A medida, então, é entreluzida a partir do jogo oscilante entre mesmo e outro, proximidade e distância que marca a referência Ser e *Dasein* a partir do colocar em questão a própria unicidade da unidade no horizonte do tempo. Nós, enquanto nos dispomos a questionar nossa própria constituição através do elemento-guia da unicidade, nos referenciamos ao que é narrado a partir do colocar em questão.

O próprio movimento de colocar em questão, como se coloca em questão, deixa ressoar a própria medida-sentido no discurso. Não nos questionamos pelo “porque” do acontecimento essencial do Ser, pois esse modo de questionar já trás consigo um horizonte estritamente filosófico na sua vertente metafísica, ou seja, o primeiro início do pensamento. A questão que deixa entrever o salto entre os inícios se molda mais através de um “de que maneira” (*inwiefern*) e, assim, a própria medida se revela através da verdade do Ser, do seu acontecimento essencial por meio de um sentido ressoado desse jogo entre medida que mede e acontecimento que acontece.

Essa questão é a questão única do pensar inicial. Ela pensa de modo abissal o Ser em sua verdade, ou seja, a virada na distância de sua superação na separação. Ela pensa a uma maior distância do abismo (*Abgründung*) e o inicial se mantém nessa distância (*Fernung*) e, segundo ela, na proximidade. Nesse perguntar repousa um reconhecer (*Anerkennen*) constante da reivindicação da não satisfação (HEIDEGGER, 2009, P. 240).

Desse modo, o questionar através do “de que maneira” nos transporta à própria disposição para, uma vez mais, colocar em questão o próprio sentido da unicidade da unidade horizonte do tempo. Um sentido que vem ao discurso e carrega consigo uma possibilidade de tresdobramento tempo, espaço e história do próprio acontecimento daquele que questiona. Assim, quando nos dispomos à questão “de que maneira”, nos abrimos para outras e possíveis unicidades a partir do momento em que buscamos a medida do acontecimento dessas

unidades e não permanecemos restritos apenas a um sentido unitário. Cada sentido ressoa uma unidade que deixa vir à luz o movimento da medida que ladeia e delimita essa unidade. No entanto, esse sentido não necessariamente deve ser apreendido como único. Ele é único a cada instante, mas é passível de superação a partir do próprio movimento de sua constituição. No questionar, deixamos ressoar esse movimento de constituição uma vez mais quando nos dispomos a reconstruir, a reexperienciar o Ser na sua verdade. O “como questionamos” já carrega a medida mesma que faz vir à luz o questionado. Assim, o salto entre os inícios do pensamento é oriundo de um colocar a questão do ser para deixá-la entreluzir enquanto verdade do Ser a partir não de um “porque”, mas de um “de que maneira” o Ser se dá no horizonte de uma temporalidade.

Essa referência, oriunda do salto entre os inícios, entreluz enquanto uma articulação tempo, espaço e história. A partir do salto, da virada e da passagem entre os inícios do pensamento, o discurso que os articula revela uma unidade entre tempo, espaço e história. Essa unidade ressoa a própria medida do salto, da virada e da passagem entre os inícios do pensamento. Essa medida é entrevista a partir de um jogo que oscila entre o tempo presente linear e uma temporalidade outra, aberta a partir do salto, da virada e da passagem. Essa medida oscilatória ressoante do modo como a unicidade da unidade se dá no horizonte do tempo é a própria temporalidade *ourem* buscada. Nossa tarefa, neste segundo capítulo, é tresdobrar de que modo o *Dasein* entreluz enquanto o lugar do acontecimento dessa temporalidade *ourem*, medida através da oscilação entre mesmo e outro, proximidade e distância à luz da busca por um discurso capaz de entrever uma unicidade da unidade no horizonte da temporalização do tempo.

Dasein é aqui uma noção chave para o desdobramento dessa proposta. Nossa leitura do texto *Heideggers Interpretation der mythischen Existenz zwischen Geschichtlichkeit und Metaphysik des Daseins*¹, de Virgilio Cesarone, pode colher o aceno de como essa noção é trabalhada produtivamente: “a metafísica do *Dasein* se desdobra em um duplo aspecto: por um lado, ela é uma metafísica sobre o *Dasein*, por outro lado, uma metafísica que acontece enquanto *Dasein*” (CESARONE, 2004, p. 246). Aquele que questiona a unicidade da unidade e a toma como guia para entrever a constituição de si mesmo não só pode partir da noção de *Dasein* como, também, seu pensar se dá a partir das premissas que tal noção carrega. Essa noção é trabalhada para trazer consigo a medida mesma do acontecimento essencial do Ser à

¹ CESARONE, Virgilio. *Heideggers Interpretation der mythischen Existenz zwischen Geschichtlichkeit und Metaphysik des Daseins*. In: _____, **Phänomenologie der Religion: Zugänge und Grundfragen**, Freiburg/München: Karl Alber, 2004. p. 243-253.

luz do jogo entre os inícios do pensamento. Ela porta o próprio verbo ser (*sein*) na sua confecção enquanto noção, deixando acentuar a copertença entre *Dasein* e ser.

Dessa maneira, cada nuance diversamente trabalhada dessa noção ao longo das obras de Heidegger nos deixa entrever que não somente discursamos sobre o *Dasein*, mas suas modificações carregam a tentativa de dizer um pensar a partir de uma fundamentação outra que não aquela restringida à dimensão relacional de adequação do primeiro início do pensamento. Essas nuances vêm à luz a partir do nosso desdobramento e já coadunam com uma perspectiva de tresdobramento a que nos dispomos quando nos dinamizamos através da leitura dos textos do pensador alemão. Essa perspectiva é aquela que se aproxima da apreensão da virada como medida para o salto entre os inícios do pensamento. A virada enquanto contra-virada marca o salto a partir do momento em que ressoa do próprio fazer de Heidegger. Essa premissa é aquela que nos guia para entrever as diferenciações que podemos desdobrar da noção de *Dasein*. Na tentativa de entrever o fazer de Heidegger como uma indicação do salto entre os inícios, as nuances para *Dasein* não são tresdobradas como uma busca por dizer melhor a questão do ser, mas como um deixar reluzir a própria *outridade* do discurso acerca da unicidade da unidade no horizonte do tempo. É como se cada nuance da noção *Dasein* “atacasse” a questão de uma perspectiva diversa, não para dizê-la total e completamente, satisfazendo aquele que busca a questão do ser através do horizonte do tempo presente linear, mas para deixar em aberto o abismo², o vazio, aquela região percorrida através do acontecimento essencial do Ser na sua verdade. “Em tal sentido, o *Seyn* enquanto *Ereignis* é o vazio entendido enquanto abissal inexaurível: a partir de tal abismo se origina o «tempo-espaço» (*Zeit-Raum*). O abismo é o acontecimento originário do fundamento, essência da verdade” (GIANFREDA, 2007, p. 64). Aquilo que está em jogo aqui, através da oscilação entre fundamento e abismo, é um abrir-se para o discurso outro, mais uma vez tresdobrado acerca da questão colocada. Assim, o convite para redesdobrar persiste e o caminhar pela região da articulação da unidade pode ser mais uma vez visitado no seu desdobramento tempo, espaço e história.

A partir dessas pontuações, intencionamos dizer que nenhuma nuance acerca da noção de *Dasein* será descartada por nós. O que visualizamos através dessa diversidade é a busca pela própria unicidade na diferenciação e acreditamos que as três nuances de *Dasein* que aqui serão entrevistadas e o como elas se articulam em nosso discurso ajudará a fazer ver o próprio “como” da articulação da unicidade da unidade no horizonte da temporalização. Isso quer

² "O «abismo» é o tempo-espaço da disputa; disputa de terra e mundo, relação da verdade ao ente [...]" (GIANFREDA, 2007, p. 76).

dizer: a unidade que nosso discurso articula, faz ver não só a diversidade desdobrada a partir da noção de *Dasein*, mas como a medida do salto entre os inícios do pensamento, medida disposta pelo nosso discurso, é ressoada dessa unidade articuladora da noção de *Dasein*.

Intencionamos fazer ver essa dupla articulação entre o nosso discurso acerca da diversidade da noção de *Dasein* ressoante da articulação da unicidade da unidade e aquele outro acerca do salto entre os inícios do pensamento. Essa articulação entreluz enquanto a resolução (*Austrag*) de uma luta (*Streit*), de uma réplica (*Entgegnung*) e de um combate (*Kampf*) desdobrados a partir da noção de quadripartido (*Geviert*³). Através dela entrevemos o salto entre os inícios do pensamento, ou seja, aquela busca pela questão do ser a partir de uma outra fundamentação, a abissal. Na tentativa de fazer ressoar esse outro discurso da verdade do Ser, Heidegger sugere grafar o verbo substantivado Ser com dois traços sobrepostos, *Sein*. Esses dois traços são a própria imagem figurativa da noção de quadripartido⁴. Na fundação do *Dasein*, aquele que discursa acerca do sentido do ser em Sua verdade, desdobra discursivamente uma unidade que se mede aos moldes do “como” portado pela noção. Esse “como” está intimamente ligado ao modo de habitar daquele que questiona a unicidade no fundamento do *Da* do *Dasein*. Sendo assim, o “como” dessa habitação, como aquele que questiona na fundação do *Dasein*, ressoa essa sua morada, como construir a partir disso e pensar aquilo que construiu é já um índice que vem ao discurso da própria unicidade da unidade no horizonte do tempo. É um possível desdobramento da questão do ser em direção à questão fundamental do acontecimento do Ser à luz do evento do tempo a partir do qual a medida do salto entre os inícios é um modo de guiar o pensamento, ressoada do próprio caminhar pela região aberta por essa medida. No fim, aquilo que pensamos é já o próprio modo como dispomos o pensamento. A coisa a se pensar é já a coisa a partir da qual nos delimitamos.

³ “[...] Heidegger batiza com o nome de **Geviert** (quadripartido) no qual o prefixo **ge-** representa a capacidade original e intrínseca de reunião e de unificação, capacidade inata da doação reconciliadora da *Ereignis* que estabelece espontaneamente a articulação permanente dos quatro” (AOUN, 1996, p. 368).

⁴ “O sinal para entrecruzamento não pode certamente, segundo tudo aquilo que foi dito, ser um mero sinal negativo para cancelamento. Ele mostra muito mais nas quatro regiões do quadripartido e sua reunião no lugar do entrecruzamento (cfr. *Vorträge und Aufsätze*, 1954, p. 145-205)” (HEIDEGGER, 1974, p. 82). “Para compreender o significado do *Geviert* é útil uma página de *Zur Seinsfrage* na qual Heidegger propõe escrever a palavra ser (*Sein*) traçada com uma cruz. Isso significa que o ser não é o ente supremo concebido pela metafísica como fundamento de todos os entes; [...]” (GALIMBERTI, 1984, p. 238).

3.2 AS TRÊS NUANCES DA NOÇÃO DE *DASEIN*

Como vimos no primeiro capítulo, a noção de *Dasein* guia a própria mudança da virada no pensamento de Heidegger. Associada a ela, está a própria postura da busca por um fundamento. Em *Sein und Zeit* ainda podemos desdobrar uma busca metafísica por um fundamento não metafísico (BOUTOT, 1991, p. 50). Segundo Beistegui, a mudança na noção de *Dasein* vem acompanhada de uma mudança na própria articulação da linguagem que Heidegger lança mão para dizer sobre o ser (BEISTEGUI, 2003, p. 223-225). Na ambiência de *Sein und Zeit*, o pensador alemão ainda se move no horizonte da relação entre substantivo e adjetivo e, com isso, está atrelado à busca que ressoa na linguagem a partir da fórmula sujeito e objeto. Já após a virada em seu pensamento, Heidegger passa a discursar acerca do ser a partir de uma relação entre verbo e advérbio, ou seja, as qualificações do ser se deixam entrever a partir de um advérbio (BEISTEGUI, 2003, p. 225). Essa mudança no uso da linguagem estaria acompanhada da própria passagem entre a busca pelo sentido do ser e a busca pela Sua verdade. Ao tentar dar conta do acontecimento essencial do Ser, desse movimento do seu evento em um horizonte temporal, Heidegger privilegiaria a dimensão verbal e adverbial para, assim, se voltar para o próprio acontecer e não para um sentido já específico do acontecimento. Ele lança mão não só de expressões como “dá-se ser” (*Es gibt Sein*), mas como também a verbalização do substantivo para essência (*Wesen*). Buscando não a essência do ser, mas o ocorrer essencialmente do Ser, Heidegger coloca em jogo a própria noção de fundamento ao abrir espaço para um outro e possível desdobramento.

Nesse sentido, o *Dasein* não é mais entrevisto como um sentido possível do ser, mas enquanto lugar do seu acontecimento essencial. A analítica ontológica construída em *Sein und Zeit* que faz vir à luz discursivamente as constituições fundamentais do *Dasein* não são deixadas de lado, mas ressoam através desse outro discurso possível por meio do *Dasein*, entrevisto como lugar do acontecimento essencial do Ser. Se em *Sein und Zeit* a cura e a morte são as delimitações máximas do *Dasein* enquanto decide assumir o seu ser-para-a-morte, a partir da virada no pensamento de Heidegger, essas duas perspectivas dizem respeito não só ao *Dasein* no desdobramento homem, mas ao próprio acontecimento essencial do Ser. Isso quer dizer: elas marcam, medem o *Dasein* enquanto acontecimento do Ser na sua verdade, delimitando a referência entre o homem e o Ser. Dito de outro modo, o discurso se afasta cada vez mais da necessidade da fundamentação no sentido estrito da relação sujeito-objeto, ainda que os pares dessa relação sejam resguardados por noções não metafísicas, tais como a própria noção de *Dasein* ou ente à mão (*Vorhandenheit*), e se aproxima

discursivamente de um narrar uma fundamentação outra apoiada no próprio dinamizar do constituir humano.

Um trecho das *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* nos ajuda a desdobrar essa mudança da noção de *Dasein* e como ela não é tão radical quanto se pode desdobrar a princípio. Assim, a passagem da primeira nuance para a segunda, em respeito à noção de *Dasein*, é entrevista mais como um movimento de oscilação que faz jogar entre uma e outra, buscando a própria unicidade da unidade no horizonte do tempo. Desse modo, quando dizemos que a questão do ser reúne a busca pelo seu sentido e Sua verdade, isso se faz sentir na própria articulação das nuances da noção de *Dasein*.

O discurso do »*Dasein* humano« (em »Ser e Tempo«) está enganado na medida em que ele sugere a opinião de que há também »*Dasein*« animal, vegetal. [...] »*Dasein* humano« – não quer dizer aqui »humano« como uma limitação e especificidade segundo o modo de »*Dasein*«, absolutamente (enquanto um estar-à-mão), mas a unicidade *do* ente, o homem, ao qual sozinho o *Da-sein* é apropriado. No entanto, como? (HEIDEGGER, 2003a, p. 300-301)

Podemos entrever que mesmo em *Sein und Zeit* não é próprio fazer uma correspondência igualitária entre *Dasein* e homem e, assim, já podemos entrever um aberto para o acontecimento essencial do Ser não apenas restrito ao sentido do ser. Desdobrar dessa forma, além de reducionista, vai de encontro também à própria busca que elencamos a partir das leituras dos textos de Heidegger. Ainda que o *Dasein* seja uma noção que transite entre a dicotomia substantivo e adjetivo, ainda que more em um horizonte que busque um movimento metafísico, o da fundamentação, a partir de um fundamento não metafísico, a questão que move *Sein und Zeit* é a questão do ser. Isso quer dizer: aquilo que é questionado é o próprio Ser e o debate que se lança com o discurso da história da filosofia é aquele que pode abrir espaço para uma outra possibilidade de discursar o sentido do ser. O alvo da busca não é o homem e, ainda que ele delimite o próprio “como” dessa busca, essa delimitação não necessariamente se articula enquanto tal. Assim, para buscar o sentido do ser em geral no horizonte do tempo, Heidegger nos deixa entrever o sentido daquilo que constitui o próprio homem, ou seja, o *Dasein*. Se o homem já se move em uma temporalidade vulgar, a do tempo presente linear, o seu sentido, ou seja, aquilo que abre a possibilidade para esse desdobramento entreluz através da unicidade da cura articuladora das três *ekstases* do tempo⁵ (HEIDEGGER, 1967, p. 329): passado, presente e futuro, ou seja, das próprias premissas que compõem a constituição do *Dasein*.

⁵“Antes de tudo, o tempo - a unidade de passado, presente e futuro - é representado pelo agora” (HEIDEGGER, 2007, p. 15).

Há já aqui uma tentativa de desdobrar um sentido outro para a constituição do homem, em contraste àquele do discurso da filosofia metafísica, um passo atrás a partir do discurso já dado, visando uma possibilidade outra discursiva. Esse sentido outro carrega as premissas necessárias para entrever tanto ser quanto tempo a partir de uma outra fundamentação (uma busca ainda metafísica, mas não restringida à resposta da metafísica) não confessada pelo discurso do primeiro início do pensamento. É uma rearticulação do já dito na abertura para um outro dizer. O *Dasein* em *Sein und Zeit* é o guia para esse outro discurso, colocando em evidência temas sempre debatidos pela filosofia, tais como: morte, compreensão, tempo e fundamentação. O *Dasein* porta consigo a possibilidade de entrever esses temas e tantos outros abordados em *Sein und Zeit* para aquém da dicotomia sujeito e objeto e, assim, para além da delimitação do tempo presente linear entificante do ser. *Dasein* não é o homem, pois ele é um sentido para dizer de um outro modo, mais uma vez, a referência entre aquele que questiona a sua constituição e a unicidade da unidade que ressoa desse questionar.

A questão é, agora, entrever como o homem, para aquém da premissa sujeito e objeto, se apropria desse sentido outro delimitado pela noção de *Dasein*. A resposta possível passa pela medida mesma do salto entre os inícios, pois, no fim, o que se busca é como podemos articular uma experiência discursiva que dá conta da nossa própria constituição à luz do primeiro início com uma outra experiência que propõe um outro início para o pensar. Essa articulação é aquela que ressoa do próprio “como” o homem se articula a partir do salto, ou seja, a partir da premissa que ele, enquanto ente, se apropria e ressoa um tempo e um ser para aquém do desdobramento totalizado do discurso do primeiro início do pensamento. No fundo, a questão reluz: como o homem articula a si mesmo quando se encontra disposto a um pensar que se volta para a possibilidade do próprio estar disposto e não para um sentido, único e só, da disposição.

Para entrever essa outra premissa para nosso desdobramento discursivo e como nos apropriamos dele, devemos agora nos voltar para a noção de *Dasein* articulada na obra *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. A noção *Dasein* aparece escrita de dois modos diversos nas *Beiträge*: *Da-sein*⁶ e suas variações *Da-sein*⁷, *Da-sein*⁸ e *Da-sein*,⁹ assim como

⁶ “Não se trata mais aqui de ocupar-se de algo e de representar um objetivável, mas de ser transferido (*übereignet*) à *Er-eynis*, o que equivale a uma mudança do ocorrer essencialmente do homem a partir »animal racional« (*animal rationale*) no *Da-sein*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 3).

⁷ “O *Da-sein* acontece no mostrar do resgate da verdade a partir da garantia da *Ereignis* que aclara-oculta” (HEIDEGGER, 2003a, p. 30).

⁸ “[...] que o homem apreende essa *Ereignis* e o assustar da timidez o coloca de novo na disposição fundamental da reserva e, com isso, o coloca para fora no *Da-sein*?” (HEIDEGGER, 2003a, p. 8).

*Dasein*¹⁰. “O suspeitar põe a insistência inicial no Da-sein. Ele é em si e, ao mesmo tempo, assustar e entusiasmo – supondo sempre que ele aqui entoe e determine, enquanto disposição fundamental, o estremecimento do Ser no *Da-sein* enquanto *Da-sein*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 22). Esse trecho é interessante para nós, pois começa a nos guiar pelo caminho que buscamos aqui; aquele através do qual podemos discursar acerca da própria unicidade da unidade no horizonte do tempo. Além disso, ele traz a baile as disposições fundamentais do outro início do pensamento, ou seja, suspeitar e assustar e, assim, podemos desdobrar a correlação entre esse pensar e a noção de *Dasein*. Por fim, ele mostra uma possível oscilação entre as diversas grafias empreendidas por Heidegger.

De início, podemos dizer que *Dasein* assim grafado reflete a própria unicidade buscada, a referência entre ser e ente no horizonte do acontecimento essencial do Ser e enquanto índice possível desse evento. A questão não é somente apontar a coreferência, mas o “como” desse ligame e, do mesmo modo, deixar ressoar discursivamente uma possibilidade tresdobrada acerca do dar-se da unicidade no horizonte do tempo. Nesse sentido, buscando dar voz ao movimento da constituição da unidade, a noção *Dasein* é escrita como *Da-sein*, ou seja, ressaltando os “pares” da referência: o lugar, *Da*, no qual se dá um sentido de *ser* ressoando e, portando, consigo o próprio acontecimento essencial do Ser, seu estremecimento. Assim, portando esse evento, o lugar, o *Da*, é escrito em destaque quando nos voltamos para essa abertura do ocorrer essencialmente do Ser. Quando *Da-sein* é escrito ressaltando o *ser*, no voltamos para o próprio “como” da passagem entre sentido do ser e Sua verdade. Seguramente, um não se dá sem o outro e, assim, a escrita da noção vem à luz enquanto *Da-sein* para ressoar, através do nosso discurso, a articulação entre medida e movimento do acontecimento.

A medida e o movimento que ressoam através do *Dasein* é aquela que nós trabalhamos produtivamente no capítulo anterior, ou seja, o jogo oscilante entre mesmo e outro, entre proximidade e distância. Como vimos, essa medida é aquela nossa outra premissa, para aquém da dicotomia relacional sujeito-objeto, que nos permite entrever um outro discurso acerca da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Buscar a unicidade e a temporalização, colocá-las em questão, é já abrir espaço para uma outra fundamentação que não seja aquela apoiada na relação fundacional que oscila entre os pares sujeito e objeto. Isso

⁹ “Ninguém compreende o que »eu« *penso* aqui: a partir da *verdade do Ser* (ou seja, a partir do acontecimento essencial da verdade), o *Da-sein* se deixa nascer para fundar nisso o ente na totalidade e, enquanto tal, do meio dele os homens” (HEIDEGGER, 2003a, p. 8).

¹⁰ “Procurador, mantenedor, vigilante - isso quer dizer, a cura enquanto traço fundamental do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 17).

porque a relação de fundação entre sujeito e objeto é entrevista por nós como um sentido possível e não tudo aquilo que podemos dizer acerca de nós mesmos quando nos colocamos em questão. O discurso para dizer o salto entre os inícios necessita dessa outra premissa para se realizar a partir do salto, necessita do horizonte do fundamento entrevisto como abismo e da oscilação que o jogo entre fundamento e abismo permite entrever. O salto se realiza através do nosso discurso quando permitimos vibrar uma hesitação combatente de toda totalização discursiva. Assim, a premissa que aqui queremos entrever, ou seja, a outra medida e o outro movimento do pensamento do outro início em seu inicializar vem à luz. Sem isso, nos voltamos para o dizer estritamente do primeiro início a partir das suas premissas. “Abismo é o não satisfazer-se hesitante do fundamento. No não satisfazer-se, o vazio original se abre, acontece a *clareira* originária mas, com isso, a *clareira* mostra ao mesmo tempo a hesitação que há nela” (HEIDEGGER, 2003a, p. 380).

A partir disso, podemos dizer que essa outra premissa, que busca uma outra temporalização do tempo através da unicidade da unidade, é suportada pela noção de *Dasein*. Esta nos possibilita entrever a constituição de nós mesmos por meio de um outro movimento, ressoada de uma outra medida. É como se disséssemos que nosso discurso está marcado cotidianamente por uma medida relacional e, agora, estamos buscando deixar ressoá-lo por meio de uma outra possibilidade, em busca de um outro dizer. Assim como entrevimos através do salto entre os inícios do pensamento, esse outro discurso, ressoado por uma outra medida e promovedor de um outro movimento não descarta o discurso nos moldes do primeiro início do pensamento. Construimos um discurso para fazer vir à luz uma outra premissa que tem necessidade de se encontrar sempre em confronto com a medida do primeiro início do pensamento; tem necessidade de mantê-la em um pano de fundo para que entreluze como outro possível a partir daquela primeira herdada e reapropriada por nós. Não deixaremos de desdobrar uma apreensão de nós mesmos como sujeitos, mas não totalizaremos essa possibilidade como a única possível. Esta é a primeira ressoada do inicializar do início, ou seja, da busca pela unicidade da unidade no horizonte do tempo. No entanto, ela não é a única e partir dela é abrir espaço para deixar ressoar outras e possíveis medidas para o nosso discurso. Assim, *Dasein* é aquela noção que nos transporta à abertura para um dizer de nós mesmos enquanto abertura para outras e possíveis medidas de tresdobramento de nossa constituição.

Do mesmo modo que não totalizamos o discurso do primeiro início e o nomeamos assim, primeiro início do pensamento, não o fazemos em relação ao discurso do outro início. Morar em um tresdobramento a partir da premissa da noção de *Dasein* é já nos dispor a uma

medida que nos convida a refazer uma experiência com a questão do ser. *Dasein* não é fim em si mesmo, assim como o sujeito seria para o discurso do primeiro início. Ele é o meio para um discurso a partir do qual, revisitando a noção, podemos desdobrar inúmeras narrativas que até mesmo redesdobrem a premissa da noção de *Dasein*. O aberto é, aqui, verdadeiramente um aberto que abre espaço até para a reconstrução de si mesmo enquanto aberto. No discurso do primeiro início, a noção de sujeito não é só o início do discurso, sua premissa, mas fecha as possibilidades discursivas através da lógica relacional sujeito-objeto e não permite ir além dela. No aberto do *Dasein*, essa possibilidade em redesdobrar não se limita a própria noção, pois é colocada como premissa, uma não satisfação em relação àquilo que ressoa do discurso. O aberto que ressoa da noção de *Dasein* entreluz, então, como um vazio. Este “não é também a mera insatisfação de uma expectativa e de um desejo. Ela é apenas enquanto *Da-sein*, ou seja, enquanto a *reserva*, o manter-se diante do não satisfazer-se que hesita através do qual se funda o tempo-espaço enquanto o lugar do instante da decisão” (HEIDEGGER, 2003a, p. 382).

A partir dessa premissa que corefere *Dasein* à dimensão do aberto enquanto vazio, entrevemos que essa noção carrega consigo a do próprio salto entre os inícios do pensamento, ou seja, através dela é retrabalhada a questão da fundamentação do discurso através do jogo hesitante entre abismo e fundamento. Esse jogo hesitante porta uma medida que ressoa o movimento do próprio jogo. Dessa forma, colocar em questão o ser e Sua verdade é trazer a baile a própria problematidade da fundamentação e a noção do *Dasein* é nosso guia para entrever a medida mesma dessa outra fundação do Ser.

Estamos dizendo, aqui, que o “como” articulamos a noção de *Dasein* é o “como” da medida que intencionamos deixar ressoar em nosso discurso. Essa noção é entrevista por nós como o lugar do acontecimento essencial do Ser, da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Enquanto porta esse vazio, que não se deixa entrever suficientemente pelo tempo presente linear e pelo espaço coisificado¹¹, o *Dasein* não se restringe à subjetividade, pois não intencionamos que ele ressoe a fundamentação de cunho filosófico na sua vertente metafísica. Dessa forma, a noção do *Dasein* ressoa enquanto um elemento-guia em busca do caminhar através da região aberta pelo salto entre os inícios do pensamento. Ela entreluz como uma possibilidade outra de entrever-nos para aquém da subjetividade. Por isso, podemos dizer que antes de sermos um sujeito, nos encontramos “aí”, enquanto lugar do acontecimento essencial

¹¹ “A denominação de »vazio« para isso que se abre ao não satisfazer-se hesitante no movimento da *Er-eignis* da reserva não é, por isso, suficientemente e sempre tão determinada a partir do alinhamento do espaço coisificado e do tempo sucessivo”. (HEIDEGGER, 2003a, p. 382)

do Ser, ou seja, da unicidade da unidade do tempo. Isso quer dizer: sujeito é um modo de ressoar o tempo presente linear e não tudo aquilo que podemos conceber de nossa própria constituição. A noção nos abre o abismo, a possibilidade da *outridade* a partir da *mesmidade*¹².

Pois o Da-sein é essencialmente *mesmidade* (propriedade) e, por sua vez, *mesmidade* é o fundamento do eu e do nós e de toda mediana e elevada »subjatividade«, pois o desdobramento do tempo-espaço a partir do lugar do instante não é nenhuma subjetivação, mas sua superação, se já não é a sua repulsão fundamental . [...] Essa origem do tempo-espaço corresponde à unicidade do Ser enquanto *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 375).

É necessário que nos voltemos para a expressão de Heidegger “repulsão fundamental”. Em um primeiro momento, ela pode ser apropriada no horizonte de uma negação completa do fundamento entrevisto e ressoado pelo discurso do primeiro início do pensamento. No entanto, podemos propor uma outra possibilidade de tresdobramento para essa expressão. Ela deixaria entrever a problemática no interior do salto entre os inícios do pensamento que leva a uma descaracterização das premissas do primeiro início. Isso se dá ao desdobrarmos que base a partir da qual se move o discurso da filosofia de cunho metafísico é aquela que promove o totalitarismo do discurso. Sendo assim, como podemos articular primeiro início com o outro início do pensamento a partir do momento em que intencionamos ressoar a busca do fundamento enquanto abismo? Fazer isso, apontar para a *outridade* a partir da busca por um discurso fundado em outras premissas que torne capaz dizer de um outro modo a unicidade da unidade no horizonte do tempo é já se colocar contra o próprio movimento que aqui entrevemos como fomentado pelo primeiro início.

Nesse sentido, entrever a noção de *Dasein* como aquela que dá um suporte ao discurso para aquém da dicotomia sujeito-objeto, fomentando a premissa da reunião e manutenção tempo e espaço da unicidade da unidade, ou seja, uma outra e possível medida para a nossa constituição, é já se colocar na *outridade* e, com isso, morar em um discurso que repudia as premissas do primeiro início do pensamento. Essa repulsa não é entrevista por nós como uma negação a partir do momento em que somente à luz do primeiro início a *outridade* que intencionamos fazer ver a partir do salto é possível. Intencionamos trazer para o discurso a oscilação esquecida pela supremacia e totalização do ente, ou seja, da assunção de um movimento como todo e aquele que se pode dizer da nossa constituição. A manutenção da oscilação perpassa justamente pela repulsa: como redesdobrar um movimento que é premissa

¹² “Então, de início, não é nenhuma qualidade do homem que está à mão e, com isso, dada aparentemente apenas com a *consciência de si*. De onde vem essa luz, pode apenas ser esclarecida a partir do ocorrer essencialmente do mesmo” (HEIDEGGER, 2003a, p. 319).

para o discurso do outro início e, assim, tudo que brota disso discursivamente sem negá-lo ou descartá-lo? Nossa resposta: trazendo-o para o jogo oscilante da medida do discurso do outro início, ou seja, para o movimento entre mesmo e outro. Intencionamos fazer ver essa medida como porta de acesso para lermos não só aquilo que nos sobrevém cotidianamente mas, também, aquilo que herdamos como tradição. É possível fazer o mesmo movimento de leitura a partir das premissas do primeiro início do pensamento. No entanto, o que difere o primeiro do outro é a abertura que porta a noção de *Dasein* como um convite para um refazer constante.

Nesse sentido, em busca dessa medida que possibilita esse convite, apreendemos que ela ressoa tempo, espaço e história. Essa tríade, em nossa primeira análise voltada mais para o par tempo e espaço, permite entrever que a noção *Dasein* enquanto uma narrativa acerca de nossa própria constituição porta um sentido do ser já específico, ou seja, da unicidade da unidade. No jogo entre os inícios do pensamento, nosso discurso a partir do *Dasein* deixa entrever que esse sentido não se fecha em si mesmo, mas abre a possibilidade para entrever a verdade do Ser, ou seja, que seu acontecimento essencial ressoa tempo. A especificidade do tempo, e o tempo presente linear é uma delas, se dá a partir de cada discurso que fazemos. No entanto, através da premissa do jogo entre os inícios do pensamento, intencionamos passar de um sentido para o acontecimento desse sentido, ou seja, Sua verdade. A partir do tempo presente linear do nosso discurso, a noção *Dasein* nos permite entrever o “como” do dar-se do tempo na unicidade da unidade, portando um dizer mais essencial porque fomentador de outros possíveis a partir da premissa elencada ou, até mesmo, redobrando a própria premissa. O papel da linguagem nessa construção será trabalhado no terceiro capítulo. Por ora, é interessante para nós nos determos no aspecto temporal e espacial do *Dasein* e como essa noção articula temporal e espacialmente a unicidade da unidade, ou seja, o acontecimento essencial do Ser. Acerca da noção de *Dasein*:

200. O Da-sein

Enquanto o tempo-espaço, não no sentido do conceito de tempo e espaço usual, mas enquanto o lugar do instante para a fundação da verdade do Ser. [...] O *lugar do instante* nasce da solidão do grande silêncio nutridor no qual o movimento da *Ereignis* torna-se verdade. [...] O *tempo-espaço* deve ser desdobrado em seu ocorrer essencialmente enquanto *lugar do instante* da *Ereignis*. Entretanto, o »instante« jamais é apenas o minúsculo resíduo do »tempo« mal captado (HEIDEGGER, 2003a, p. 323).

A partir desse trecho, entrevemos não só a articulação temporal e espacial que advém da noção de *Dasein*, mas como esse desdobramento deve ser apreendido. Isso quer dizer: tempo e espaço não são articulados a partir dos tresdobramentos do tempo como presente

linear e do espaço através da perspectiva mensurável. Eles deixam entreabrir o lugar do instante, ou seja, aquele espaço no qual o tempo ocorre em seu temporalizar. Esse instante é o tempo da *Ereignis*. Dizer isso é o mesmo que dizer: é o tempo no seu acontecimento essencial, o que podemos entrever a partir da expressão “dar-se tempo”. Chamar a *Ereignis* para esse acontecimento essencial é voltar-nos para o próprio dar-se do tempo, ao mesmo tempo em que nos voltamos para a medida desse evento. Uma medida que não se reduz àquela do primeiro início do pensamento, mas faz jogar através do salto, com a medida que ressoa da oscilação entre fundamento e abismo. É a medida oscilante entre o mesmo e o outro, a proximidade e a distância que intencionamos fazer ver através de um outro modo de responder à questão do ser. A partir disso, entrevemos que o *Dasein* é a *mesmidade*, ou seja, aquela medida a partir da qual o Ser se dá na abertura do *Da* medido tempo e espacialmente através do jogo de apropriações e expropriações oriundas da *Ereignis*.

O *Dasein* é, na história da verdade do ser, o *incidente* essencial, ou seja, a irrupção de cada entre no qual o homem deve ser deslocado para ser ainda ele *mesmo* (*selbst*). [...] A *mesmidade*, enquanto caminho e reino da apropriação (*Zu-eignung*) e da origem do »para« e do »si«, o fundamento para o pertencimento ao Ser que, em si, fecha a transferência (*Über-eignung*) (insistente). Apenas transferência onde antes e constantemente apropriação; mas, ambos a partir do movimento da *Er-eignis* da *Ereignis*. [...] No entanto, o pertencimento ao Ser apenas ocorre essencialmente, pois o ser em sua unicidade se serve do *Da-sein* e funda nisso e, fundado nisso, o homem (HEIDEGGER, 2003a, p. 317).

Enquanto desdobramento espaço-temporal, tempo-espacial, o *Dasein* é aquele elemento-guia através do qual caminhamos em direção a um outro modo de responder a questão do Ser. Mais radicalmente dito: é a noção que desdobramos aqui por meio da qual podemos redesdobrar o próprio colocar em questão o Ser, a partir da Sua verdade e não apenas do seu sentido. No entanto, refazendo isso, nos colocamos em uma região que nos permite redesdobrar o próprio sentido que temos para a noção de homem e o movimento de sua constituição. Sendo assim através do *Dasein*, não nos restringimos a uma perspectiva que caminha pela dicotomia sujeito-objeto, mas que vislumbra o acontecimento humano a partir da medida tempo e espaço oscilante entre o mesmo e o outro. Essa medida se dá à luz da *Ereignis*, ou seja, ressoa enquanto uma outra fundamentação à luz do abismo, do vazio enquanto o aberto para uma outra e possível medida do acontecimento essencial, seja do Ser, seja do homem, seja do elemento do “entre”, ou seja, o *Dasein*.

Nesse sentido, o que está em jogo é a questão da referência, do pertencimento dos acontecimentos e o “como” esses acontecimentos se articulam. A *mesmidade* que ressoa do *Dasein* é a medida da própria apropriação, ou seja, do modo como o homem, no fundamento

do *Dasein*¹³ (e não enquanto no fundamento filosófico metafísico do sujeito) pertence à própria unicidade da unidade, fazendo dessa apropriação aquilo que lhe é próprio, ou seja, mesmo. A apropriação não é entrevista como uma projeção do homem a partir do momento em que nos dispomos à premissa do copertencimento e do “servir-se de” à luz do instante (HEIDEGGER, 2003a, p. 33-34). Cada movimento de acontecimento essencial, afinado pela tonalidade afetiva da reserva, no desdobramento da medida entre mesmo e outro, é um instante do movimento da *Ereignis*, ressoa esse movimento em um índice possível. Não só o homem entreluz dessa outra premissa de fundamento, mas o Ser e, também, o lugar do copertencimento, o *Dasein*. A apropriação é uma transferência, ou seja, a *mesmidade* ressoa de uma unicidade que não é só apropriação do homem na copertença ao Ser, mas resguarda a própria *outridade* desse evento. Enquanto transferência, cada apropriação salvaguarda a possibilidade de outros e possíveis eventos, pois é um modo específico de apropriação e não toda a medida desse evento. Isso quer dizer: enquanto homens no fundamento do *Dasein*, nos apropriamos da copertença ao Ser, ao mesmo tempo em que sua unicidade se serve da nossa apropriação.

No entanto, cada apropriação é uma possibilidade que é medida a partir da transferência insistente, ou seja, do modo como o homem, no fundamento do *Dasein*, se apropria da copertença ao Ser e a transfere a partir do seu próprio fazer. Ele habita insistentemente essa copertença, transferindo-a através do fazer uma experiência, desdobrando a própria unicidade da unidade no horizonte do tempo questionada. Isso quer dizer: cada construir, morar e pensar do homem é um índice da sua *mesmidade*, ou seja, da sua apropriação, cujo fazer a partir dela transfere a medida do “como” ele copertence insistentemente ao Ser. A transferência insistente não só recoloca a noção de transcendência no horizonte da diferenciação da diferença entre homem e Ser, mas também carrega consigo a perspectiva do movimento, da oscilação que intencionamos fazer ver enquanto temporalização do tempo na unicidade da unidade. A insistência na transferência da apropriação ressoa enquanto *mesmidade*, ou seja, como a medida de se apropriar de um

¹³ “Ela [reserva] é a tonalidade afetiva, pois ela afina a sondagem do fundamento do *Da-sein*, da *Ereignis* e, com isso, a fundação do *Da-sein*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 33-34). Esse trecho faz jogar entre as noções de sondagem (*Ergründung*), fundamento (*Grund*) e fundação (*Gründung*). Através dele, podemos entrever o movimento da fundamentação a partir do salto entre os inícios do pensamento. Aquém de uma totalização da fundação, a sondagem disso que é fundado está na base do movimento. O fundamento não é colocado e fixado, mas um exercício constante (na constância do homem entrevistado no fundamento do *Dasein*) de apropriação do acontecimento essencial do Ser à luz da *Ereignis*. Isso quer dizer: é um fazer da experiência desdobrando o homem como um índice possível daquele que procura, mantém e vigia a verdade do Ser no horizonte do tempo. Sondar o fundamento do *Dasein* enquanto possibilidade de entrever a verdade do Ser é o mesmo que se voltar para o movimento do Ser. A leitura do texto de Fausto Gianfreda nos abre caminho para entrever a diferença entre fundação e sondagem (GIANFREDA, 2007, p. 100-102).

movimento que não é uma projeção daquele que se dispõe a ele mas, ao mesmo tempo, não se daria enquanto movimento sem aquele que se dispõe. A insistência ressoa a partir do fundamento do abismo no momento em que o homem se dispõe a questionar sua própria constituição por meio do fundamento do *Dasein*. Assim, ele se torna ele mesmo, o por si, a *mesmidade* no jogo entre apropriação, transferência e insistência. Ele habita o *Da* do *Dasein*, se entrevê a partir do seu fundamento, insistindo nesse habitar, apropriando-se dele e transferindo-o ao seu fazer.

Habitando a copertença ao Ser, o homem no fundamento do *Dasein* é entrevisto enquanto índice possível do lugar do instante, ou seja, como um possível desdobramento temporal e espacial do acontecimento essencial do Ser através do *Dasein*. Nesse sentido, cada habitar insistente do homem no copertencimento ao Ser é um possível índice da *mesmidade*, ao mesmo tempo em que desdobra a temporalidade *outrém*. Em que sentido? A partir da perspectiva de que cada lugar de instante é uma unidade, um ressoar da unicidade do questionar do ser, a partir de uma delimitação que expõe essa articulação. No entanto, essa unidade articulada não é toda e somente aquela que pode ser revelada do habitar do homem na copertença ao Ser a partir do fundamento do *Dasein*. A *outridade* no âmago da *mesmidade* entreluz a partir da diferenciação da diferença. O homem não é o Ser e o Ser não é o *Dasein* e o *Dasein* não é o homem. Esse “não é” não transita aqui por uma região delimitada apenas pela simples negação. Dizer “não é” é apontar para o jogo de copertença e diferença que emerge da medida do mesmo e do outro. Isso quer dizer: um desdobramento possível para essa medida é a proximidade e distância. O “não é” resguarda esse jogo oscilante através do qual homem, Ser e *Dasein* se copertencem em uma proximidade apropriativa a partir de uma distância da transferência.

O modo de habitar insistente do homem no fundamento do *Dasein* deixa vir à luz essa diferenciação da diferença enquanto uma unicidade da unidade. A insistência ressoa, enquanto reunião, essa diferença a partir de uma unidade. É o ligame da medida oscilatória entre mesmo e outro, proximidade e distância. A insistência é desvelada por nós enquanto uma constância (*Ständigkeit*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 317) através da qual o movimento da *Ereignis* vem à luz medido pelo jogo entre o mesmo e o outro, ou seja, abrindo o lugar do instante, do temporalizar do tempo para aquém do fundamento do tempo presente linear.

O jogo oscilante da medida entre mesmo e outro se faz sentir através da reapropriação da noção de homem. Enquanto entrevista à luz do fundamento do *Dasein*, a questão quem é o homem se refigura. Para salvaguardar a diferenciação da diferença em uma articulação da unicidade da unidade, o homem não é igualado nem ao sentido do ser nem a Sua verdade. Ele

não é o ente, assim como não é o *Dasein* (HEIDEGGER, 2003a, p. 300), mas advém enquanto evento a partir do habitar esse lugar do instante da temporalização do tempo em uma unicidade da unidade. Ele é um modo possível de ser enquanto índice da Sua verdade. Ele é o ressoar insistente e constante do tempo do instante, ou seja, da temporalidade *outrem* ressoante da medida mesmo e outro, proximidade e distância. Acerca da questão “quem é o homem”:

Quem é o homem? Aquele que é servido pelo Ser para suportar o acontecimento essencial da verdade do Ser. [...] No entanto, o homem »é« apenas homem enquanto mais ele for servido na medida em que ele está fundado no Da-sein, ou seja, torna-se aquele mesmo que cria enquanto fundador do Da-sein. [...] Entretanto, o Ser é, ao mesmo tempo, compreendido aqui enquanto *Er-ignis*. Ambos copertencem: refundação no Da-sein e a verdade do Ser enquanto *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 318).

A pergunta por “quem é o homem” porta três perspectivas: o “quem”, o “é” e o “homem”. Em seus horizontes encontra-se a premissa do fundamento no *Dasein*, a possibilidade de entrever a questão da fundação à luz do abismo, ou seja, a partir do aberto, da clareira do *Da* do *Dasein*. Assim, a fundamentação não se encerra em si mesma, totalizando uma possibilidade como “a” possibilidade. Ela abre para a referência entre Ser, no seu acontecimento essencial, a abertura para esse evento marcado pela *Ereignis* e para o desdobramento dele. “A relação heideggeriana do *Dasein* e do Ser é do mesmo tipo [trinária], na medida em que o Ser «é» (*west*) o processo mesmo de se desvelar ao *Dasein* e o *Dasein* «é» o processo mesmo de deixar o Ser se revelar ele mesmo; o *Wesen* de cada um é sua relação ao outro, isso que recorda manifestadamente a noção de relação subsistente” (BRITO, 1999, p. 451).

Desse modo, cada uma das perspectivas da questão “quem é o homem” é reapropriada em um outro sentido daquele que se pode entrever a partir do discurso do primeiro início do pensamento. O “quem” da pergunta entreluz a partir da *mesmidade* do *Dasein* (HEIDEGGER, 2003a, p. 303), ou seja, do modo como o homem existe a partir desse outro fundamento para alguém daquele outro da subjetividade. Essa existência, não entrevista como presença, ou seja, à luz do tempo presente linear, mas como oriunda da própria fundação da verdade do Ser. Isso quer dizer: existência enquanto acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo ressoado do *Da* do Da-sein, a partir do momento em que o Ser se serve do homem. Este, enquanto índice insistente do deslocamento (*Entrückung*) do jogo de apropriação e transferência (da copertença), deixa o Ser se mostrar a partir de um ser-histórico, ou seja, a partir de um ressoar possível do seu evento. Assim, o homem suporta o acontecimento tempo,

espaço e história do Ser na passagem da Sua verdade para o seu sentido. Ele é já um outro desse próprio evento, resguardando essa *outridade* a partir da sua *mesmidade*, ressoando, assim, a medida do mesmo e do outro figurada pela referência entre *Dasein* e Ser.

A segunda perspectiva da pergunta “quem é o homem”, ou seja, o “é”, é justamente aquilo que intencionamos desdobrar de um outro modo possível, resguardando a possibilidade de entrever o tempo para alguém do presente linear. Não porque o tempo é em si e o homem se insere nesse tempo. A instantaneidade do tempo do instante se deixa entrever em uma copertença entre tempo, Ser e homem. Esse instante, ressoado pela habitação insistente e constante do homem, vem à luz a partir dessa própria habitação. O homem é tempo e desdobrar esse “é”, é justamente trazer para baile uma outra medida para dizer a nossa própria constituição enquanto aqueles que portamos e suportamos o dar-se do Ser no horizonte do dar-se do tempo. Isso quer dizer: portamos e suportamos uma possibilidade de resposta para a questão que é colocada por nós, mas não se restringe a nós, ou seja, a questão do ser. Buscamos entrever aquilo que possibilita a nossa constituição, mas não como se nós fôssemos, através de nossa humanidade até hoje construída a partir do primeiro início do pensamento, a única resposta possível. Buscar entrever o Ser na Sua verdade é deixar vir à luz o aberto até mesmo para um outro acontecimento do humano.

Nesse sentido, nos voltamos agora para a terceira perspectiva da questão “quem é o homem”. Buscar questionar o Ser é exatamente buscar desdobrar em uma outra medida essa questão, refundá-la através do jogo entre fundamento e abismo e, assim, deixar vir à luz um constituir-se em unidade tempo, espaço e história um homem, não enquanto sujeito, mas a partir do fundamento do *Dasein*. Assim, a cada instante do movimento da *Ereignis*, ou seja, da apropriação habitada a partir de uma transferência insistente a cada criar do homem, o próprio conceber da humanidade pode ser tresdobrado uma vez mais. Através dessa relativização do dito, podemos nos manter no aberto para o dizer e assim deixar ressoar esse vazio do aberto como a clareira da região por meio da qual tempo, espaço e história constantemente e insistentemente são tresdobrados pelo criar do homem. Acerca dessa relativização da concepção do homem:

Da-sein – que ao homem, *em sua possibilidade*, distinguindo *Ser*; assim, ele [Da-sein] absolutamente não mais precisa, então, do ingrediente »humano«. Em qual possibilidade? Na sua mais elevada, isto é, para ser o fundador e mantenedor da verdade mesma. [...] Da-sein – o que ao homem *ao mesmo tempo entrefunda e sobreleva*. Por isso, o discurso do Da-sein *no* homem enquanto acontecimento de cada fundação. [...] No entanto, se poderia dizer também: o homem no Da-sein. O Da-sein »do« homem (HEIDEGGER, 2003a, p. 301).

A partir da fundamentação por meio da noção de *Dasein*, o homem não mais é o único e possível índice do acontecimento essencial do Ser no desdobramento do seu sentido. Isso quer dizer: o homem não é a última e total instância a partir da qual o Ser pode vir à luz. Ele ressoa enquanto uma possibilidade e não como toda a possibilidade. Assim, a partir do fundamento que joga com o abismo, o homem é entrevisto não como o fundador, mas como ressoado da fundamentação no *Dasein*. Ele não é tomado como sujeito a partir do qual se institui uma relação de adequação entre os outros sujeitos e objetos. Ele não é o final do discurso, ou seja, a premissa última deste, mas o meio através do qual seu discurso diz dele ao dizer da coisa a ser dita. Enquanto meio para o discurso, para o pensamento que joga a partir do salto entre os inícios, o homem no fundamento do *Dasein* abre espaço para um dizer outro acerca de si mesmo, remedindo sua própria humanidade. Assim, ser homem no *Dasein* é deixar ressoar o Ser, na Sua verdade a partir de um sentido apropriado e insistentemente transferido através do discurso que cria. Essa habitação constante no *Da* do *Dasein* e o modo como se habita através do jogo entre apropriação e transferência insistente ressoa enquanto homem. Ele é tempo no sentido de que suporta o dar-se do Ser no horizonte do dar-se do tempo, ressoa uma possibilidade do sentido do ser por meio do acontecimento essencial da Sua verdade. Enquanto suporta esse jogo entre sentido e verdade do Ser, o homem constrói, mora e pensa aquilo que colocou em questão, ou seja, sua própria constituição.

Nesse sentido, cada dar-se do homem é um *Weg-sein* (HEIDEGGER, 2003a, p. 301). No horizonte do *Dasein*, a noção de *Weg-sein* é aquela que nos permite entrever o jogo oscilante entre mesmo e outro. Do mesmo modo em que Nada se referencia ao Ser em um jogo de acontecimento a partir do aberto de sua possibilidade, o *Weg-sein* é entrevisto enquanto a possibilidade dada a partir da insistência do homem no fundamento do *Dasein* (GIANFREDA, 2007, p. 93-94). A apropriação que ressoa através da transferência no criar do homem a partir do fundamento no *Dasein*, ou seja, a *mesmidade* que ressoa através da constância por meio do lugar do instante do *Da* do *Dasein* entreluz uma possibilidade de habitação do homem.

Essa possibilidade tresdobrada pelo homem é um outro, a partir da *mesmidade* da fundamentação do *Dasein*, de se tornar um si. O mesmo não se reduz ao homem e este conserva em seu acontecimento a *mesmidade* e a *outridade* dessa *mesmidade*. Suportando ambas as medidas, o homem flui enquanto um *Weg-sein*, ao mesmo tempo em que acontece a partir do fundamento do *Dasein*. Através dessa oscilação, a medida oscilante entre mesmo e outro é mantida em sua hesitação, nesse não satisfazer-se por completo, em busca constante por um outro e possível tresdobramento da constituição de si, ou seja, do homem. A cada

instante, constantemente desdobrado, o mesmo e o outro ressoam enquanto temporalidade *outrem*. Não como tempo linear presente, mas como um tempo que joga com proximidade e distância, apropriação e expropriação, transferência insistente e constância, ou seja, faz ver o movimento da diferenciação da diferença, na unicidade da unidade, a partir do jogo oscilante entre mesmo e outro.

A partir da premissa dessa fundamentação no *Dasein* e sua *outridade* através do *Weg-sein*, ou seja, enquanto uma possibilidade já dada dessa fundamentação, cada criar do homem é um esboço do *Dasein*.

O esboço do *Da-sein* é apenas possível enquanto inserção no *Da-sein*. No entanto, o esboço que insere corresponde apenas a partir da *docilidade* contra a disposição mais ocultada de nossa história, na disposição fundamental da reserva. O instante essencial, não mensurável em sua extensão e profundidade, é iniciado quando particularmente a carência do abandono do ser amanhece e a *decisão* é buscada (HEIDEGGER, 2003a, p. 309).

Esse trecho nos deixa entrever não só a copertença entre *Da-sein*, com ressalva no seu *Da*, ou seja, no lugar do acontecimento do instante mas, também, o seu próprio dar-se através da ressalva no *Sein*, por meio do *Da-sein*. Essa copertença revela não só o homem enquanto uma possibilidade de esboço dessa reunião, mas a articulação da disposição fundamental do outro início do pensamento, a reserva, a partir da docilidade do deixar ser a partir da abertura do *Da*, a partir do fundamento do abismo, do vazio que deixa entreluzir o Ser a partir de um sentido atualizado, ou seja, o homem enquanto esboço. Esse esboçar faz vir à luz o acontecimento essencial do Ser por meio do homem no fundamento do *Dasein*, ou seja, parte da premissa do fundamento em jogo com o abismo. Um jogo que mede tanto espacial quanto temporalmente o acontecimento essencial do Ser, da unicidade da unidade buscada a partir do momento em que abre espaço para um outro e possível desdobramento da questão do ser.

Buscar um outro modo de fundação é deixar ressoar uma outra temporalidade. Enquanto a fundamentação do primeiro início do pensamento está apoiada em um tempo presente linear e em uma mensurabilidade do espaço, o jogo entre fundamento e abismo, a partir de um discurso que é desdobrado por meio dessa oscilação, pode relevar uma outra medida para o dar-se do tempo e do espaço. Esse deslocamento entre o primeiro e o outro início do pensamento, ou seja, o salto é uma decisão em assumir essa outra premissa como medida constitutiva daquele que decide. Desse modo, cada esboço articulado da fundamentação do *Dasein* articula também um outro sentido possível para tempo, espaço e história, ou seja, é um esboçar da própria verdade do Ser no seu acontecimento essencial (HEIDEGGER, 2003a, p. 383).

O esboço da verdade do Ser se deixa entrever a partir do *Da* do *Dasein*, ou seja, do lugar a partir do qual o instante ressoa do jogo entre a *mesmidade* e *outridade* apropriado, transferido insistentemente e habitado em uma constância enquanto homem. Essa passagem referencial entre Ser, *Dasein* e homem se articula através do *Da*, ou seja, o entre (*zwischen*¹⁴) da diferenciação da diferença na unicidade da unidade. Esse entre, como ele ressoa a articulação em uma unicidade, é revelado através do modo como aquele que busca a questão do ser caminha por essa região. O modo como nos dispomos a perguntar acerca do ser, em Sua verdade, já porta consigo uma medida que revela o “entre” da diferenciação da diferença. Assim, a medida do nosso perguntar determina o modo como caminhamos por essa região que nos entreabre a possibilidade de vislumbrar o aberto, a clareira mesma do *Da* colhida pela premissa do jogo entre fundamento e abismo. A região aberta pela disposição da serenidade é o espaço a partir do qual nosso perguntar nos permite entrever a abertura mesma para trespasar uma vez outra os fundamentos do pensamento que se volta para nossa própria constituição. Não há aqui uma dialética como se o *Da* se desse primeiro e então a região aberta pela serenidade pudesse colher essa abertura da clareira do dar-se do Ser. “Aqui, não se pode agir através de uma »dialética« qualquer, mas apenas se pode agir através do acontecimento essencial (da verdade também) mesmo” (HEIDEGGER, 2003a, p. 383).

No contexto de dizer uma outra e possível medida para o tempo e espaço, esse trecho nos indica o modo mesmo de proceder de um pensamento que busca o aberto para um discurso outro. Sendo assim, o pensamento que busca a abertura para um desdobramento outro acerca do acontecimento essencial do Ser, ou seja, a unicidade da unidade no horizonte do tempo, deixa ressoar em seu discurso premissas que nos conduzem a tal intento. Essa condução, através da serenidade, do duplo não querer, do aguardar, deixa a experiência que fazemos a partir do nosso próprio questionar ressoar, a cada instante, uma outra possibilidade, não totalizante e restringida a um único dizer como se somente este fosse possível. Assim, o *Da* do *Dasein* surge através do nosso discurso como o lugar mesmo não só do acontecimento do Ser desdobrado em um sentido, mas como reflexo daquela disposição serena que abre o questionar a partir da região mantenedora do jogo oscilante, do movimento da diferenciação da diferença na unicidade da unidade. Esse movimento, essa medida ressoada no discurso que pensa o inicializar do início, o salto ente os inícios do pensamento, o acontecimento essencial

¹⁴ “O *Da* é o aberto “entre” que ilumina e esconde, entre terra e mundo, o ponto médio [*Mitte*] da disputa deles e, por isso, o lugar para a mais íntima pertença e, assim, o fundamento pelo “a-si-mesmo”, o si e a mesmidade. O tempo-espaço – não ainda “parâmetro” para representar a coisa, não ainda mero fluxo de sucessão em si mesmo – surge por e pertencente à essência da verdade como a fundada ligação distante e atraente do *Da*: lugar para o instante e pela disputa do mundo e da terra, para a disputa e o escondimento da verdade da *Ereignis*” (GIANFREDA, 2007, p. 83).

do Ser se deixa entreluzir para nós por meio da abertura do fundamento do *Dasein*, ou seja, a partir do movimento de estar fundado no *Da*. “Da-sein é o acervo do acontecimento essencial da verdade do Ser. [...] Desdobramento da *Daheit* do *Da* enquanto fundação do *Da-sein*. [...] O *Da* ocorre essencialmente e ocorrendo essencialmente ele deve ser assumido no ser do *Da-sein*; o »entre«” (HEIDEGGER, 2003a, p. 311).

No acontecimento do *Dasein*, enquanto premissa para o nosso discurso no salto entre os inícios do pensamento, a *mesmidade* entreluz a partir do *Da*. Isso quer dizer: o movimento de fundação não é entrevisto apenas pela medida confessada pelo discurso do primeiro início do pensamento. O *Da* reúne o jogo oscilante entre fundamentação e abismo, ou seja, deixa cada discurso, esboço do acontecimento essencial do Ser na Sua verdade, entreluzir a partir do aberto e enquanto aberto para outros e possíveis desdobramentos do sentido do ser. A cada movimento de *mesmidade*, a apropriação e transferência do acontecimento essencial do Ser se dão, ou seja, cada discurso apropriador transfere, através de si, uma possibilidade atualizada do tempo através do evento do Ser. O tempo se dá, o Ser se dá à luz da *Ereignis*, ou seja, enquanto portam consigo a medida que salvaguarda um outro e possível tresdobramento acerca da questão da unicidade da unidade. O esboço que se revela daí, enquanto um acervo do dizer acerca dessa fundamentação que joga com o abismo ressoa como um índice dessa *mesmidade*. Ela reúne, a partir da propriedade (*Eigen-tum*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 319-320), ou seja, “[...] enquanto ocorrer essencialmente do »ente«” (HEIDEGGER, 1998, p. 110), o desdobramento do acontecimento essencial do Ser à luz da *Ereignis*, ou seja, a apropriação e a transferência. Isso quer dizer: tornar-se próprio a partir do mesmo.

Sendo assim, o mesmo não se reduz ao próprio, mas ressoa a partir dele, ou seja, do jogo entre apropriação e transferência que faz perdurar a medida oscilante entre o mesmo e o outro. A partir disso podemos dizer que o mesmo não é, então, um sujeito ou algo que está a mão, ou seja, não é um movimento identificável através de um discurso fundado na relação de adequação entre sujeito e objeto. Essa relação de fundamentação baseada na adequação é um meio para a *mesmidade*, é um índice para o seu desdobramento, mas não tudo aquilo que podemos tresdobrar desse acontecimento essencial do Ser a partir do *Da* do *Dasein*, ou seja, ressoante enquanto um sentido possível. Sendo assim, a partir da medida oscilante entre mesmo e outro, habitando a fundação do *Dasein*, a verdade não só do Ser é resgatada mas, também, a do ente (HEIDEGGER, 2003a, p. 316). É salvaguardada a possibilidade para entrever outros sentidos de apropriação do Ser, do ente e do tempo. Se por meio do discurso do primeiro início do pensamento o ente é entrevisto à luz do tempo presente linear, no discurso do outro início o ente é redesdobrado em um outro horizonte temporal, espacial e

histórico. Assim, resgatar a verdade do ente é resgatar a possibilidade de dizê-lo de um outro modo que não aquele restringido pela medida do primeiro início do pensamento.

Esse resgate é aquele que se volta para a temporalização do tempo, ou seja, o modo como o ente ressoa tempo a partir do momento em que ele é um esboço do próprio *Da* do *Dasein*. O ente, assim como o homem, é entrevisto a partir da insistência, um modo de habitar a própria apropriação e transferência da *mesmidade*. Em outras palavras: o ente insiste na habitação da medida temporal entre o mesmo e outro e o modo como ele insiste ressoa a sua entidade que habita. Essa insistência porta uma constância, ou seja, o ente é já uma possibilidade atualizada e própria (a partir da propriedade) do *Da* do *Dasein*, o esboço ressoado a partir da clareira reveladora do acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo. Sendo assim, a fundação do abismo é entreluzida como um aberto a outros e possíveis esboços. O aberto, o vazio do jogo entre fundamento e abismo ressoa através da noção de clareira portada pelo *Da* do *Dasein*, ao mesmo tempo em que essa noção, nesses moldes, só é possível ser entrevista a partir de um pensamento que relativiza a questão da fundamentação.

A insistência nesse acontecimento da propriedade torna primeiramente possível ao homem chegar historicamente ao »se« e ser »junto de si«. E, primeiramente, o fundamento que alcança é desse *junto de si* para assumir verdadeiramente o *para outro*. No entanto, o chegar-a-si nunca é exatamente uma anterior e descolada representação-Eu, mas é aceitação da pertença na verdade do ser, do salto no uno no *Da*. A propriedade, enquanto fundamento da *mesmidade*, fundamenta o *Da-sein*. No entanto, a propriedade é mesmo de novo o acervo da virada na *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p.320).

Enquanto constância, o homem é vislumbrado como possibilidade outra do ente, a partir do momento em que ressoa já como um esboço do *Da* do *Dasein*, no momento em que parte dessa fundamentação, entreluzindo a *mesmidade* por meio de cada próprio, ou seja, de cada apropriação e transferência do acontecimento do essencial do Ser, da Sua verdade em um sentido possível. Essa constância não se reduz ao tempo presente, mas abre a possibilidade para o seu desdobramento e para outras temporalizações possíveis. A cada tresdobramento desse jogo entre fundação e abismo, o homem é portado ao “si mesmo” para que ele ressoe enquanto um outro de cada esboço desdobrado. Essa relativização torna possível entrever a *mesmidade* como sendo mais originária que cada eu, tu ou nós (HEIDEGGER, 2003a, p. 320), ou seja, como sendo a possibilidade para cada esboço humano a partir do ente na fundação do *Dasein*. Não restrito a uma subjetivação, a noção de *mesmidade* ressoa o Ser na Sua verdade, enquanto acontecimento essencial da temporalização do tempo a partir de um sentido possível do ser. “Com a fundação do *Da-sein* é transformada toda relação ao ente e a verdade do Ser é primeiramente experienciada” (HEIDEGGER, 2003a, p. 322). Essa

transformação é possível a partir do momento em que preservamos, a partir da fundação do *Dasein*, o jogo oscilante entre mesmo e outro, a partir do discurso que se volta para a questão do ser.

A *mesmidade*, enquanto medida do acontecimento essencial do Ser através do *Da* do *Dasein*, ou seja, como delimitadora do aberto a partir do qual o Ser vem à luz enquanto um sentido possível por meio do ente e ressoado na insistência e constância do homem, nos permite entrever aqui a terceira nuance da noção de *Dasein*. Ela ressoa o tempo e espaço da constituição do acontecimento essencial do Ser. Dito de outro modo: o *Da* do *Dasein* permite entrever a passagem entre tempo e Ser, Ser e tempo. É o acontecimento essencial do Ser nos seus desdobramentos tempo, espaço e história. É como se disséssemos: o tempo temporaliza, o espaço espacializa e a história se torna história. A unidade disso entreluz a própria busca pelo acontecimento essencial da unicidade no horizonte do tempo.

A partir disso, o ser se revela enquanto Ser, ou seja, enquanto o movimento mesmo da constituição dessa unicidade que reúne tempo, espaço e história. Assim, o *Dasein* é grafado por Heidegger na obra *Das Ereignis* como *Daseyn* (HEIDEGGER, 2009, p.205) para trazer a baile a dimensão mesma do acontecimento essencial do Ser à luz dessa outra fundamentação que joga com o abismo. Nosso percurso até agora coaduna com aquela dimensão do salto entre os inícios do pensamento à luz da virada enquanto contra-virada. Isso quer dizer: a noção de *Dasein* é refigurada a partir do momento em que a busca pelo fundamento também o é. Assim, com um outro e possível desdobramento acerca da fundação, a noção de homem se refigura também. Se a primeira nuance de *Dasein*, em *Sein und Zeit*, poderia ser desdobrada por nós como uma busca por um fundamento não metafísico, mas ainda assim, à luz de um movimento de fundamentação metafísico, a segunda noção é entrevista como uma abertura para reformular o próprio movimento de fundação.

Dessa forma, a busca pelo sentido do ser se deixa entrever a partir da Sua verdade, ou seja, colocamos em questão o próprio movimento de constituição da unicidade da unidade no horizonte do tempo por meio de uma referência fundacional outra. Abrimos a possibilidade para entrever a virada do pensamento, o jogo do salto entre os inícios a partir do lugar mesmo através do qual o Ser reluz tempo, ou seja, por meio do movimento que ressoa discursivamente o fundamento do abismo para o criar fazedor do homem. O salto entre os inícios do pensamento se volta para o próprio instituir do fundamento que suporta aquilo que é pensado, que faz reluzir aquilo que se pensa. Esse voltar-se reluz através da figuração do *Da* do *Dasein*. Quando buscamos discursar sobre ele, estamos, na verdade, tresdobrando as possibilidades mesmas do discurso que intenciona entrever a questão do Ser, ou seja, da

unicidade da unidade no horizonte do tempo que marca e delimita o discurso. Discursamos sobre aquilo que sustenta o nosso fazer e aquilo que dizemos sobre essa sustentação, essa fundamentação do abismo, é o limite mesmo que margeia nosso discursar. Desse modo, a busca pelo *Da* do *Dasein* entreluz enquanto *Daseyn*, enquanto a busca por um discurso que diz o acontecimento essencial de si próprio. O discurso ressoa aquilo que é narrado através de um tempo, de um espaço e de uma história. Ele delimita essa temporalidade, espacialidade e historicidade. Questionar o Ser através das três nuances da noção de *Dasein* é colocar em jogo o próprio constituir do discurso, suas premissas e medidas.

Assim, não falamos de um Ser transcendental, mas de sua encarnação no discurso, uma encarnação tempo, espaço e história. Essa encarnação é já o próprio acontecimento essencial do Ser e vislumbrá-lo na Sua verdade é trazer a baile justamente essa transferência apropriativa. À luz do outro início, tal transferência apropriativa não é totalizante, mas abre a possibilidade de ser refeita a cada vez que o homem se encontra fundamentado na noção de *Dasein*, ou seja, aberto para um constante e insistente tresdobramento daquilo que sustenta seu criar discursivo. Tresdobrar insistente e constantemente a fundação do abismo é deixar ressoar uma vez mais uma possibilidade para tempo, espaço e história, ou seja, é nos colocar a suportar uma outra e possível unicidade da unidade no horizonte do tempo.

A sondagem desse evento do constituir do nosso discurso enquanto uma unicidade portadora de uma temporalidade à luz da *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p.322), ou seja, a partir da fundamentação do abismo na medida do mesmo e do outro, permite a abertura para um discurso que ressoe o inicializar do início fazendo jogar o primeiro com o outro possível desse primeiro. Isso quer dizer: permanecemos abertos ao movimento que nos chama a tresdobrar aquilo que nós mesmos criamos. Não é uma simples projeção, pois isso pressupõe que o tempo presente linear seja aquele único através do qual moramos e, assim, aprisionados no tempo sempre presente, somos capazes de projetar para fora de nós mesmos um discurso. Colocamos em jogo aqui até mesmo a temporalidade presente linear, não como se ela não existisse, mas como se ela não fosse a única através da qual a unicidade da unidade possa ser narrada. Sondar através da *Ereignis* é nos dispor a essa possibilidade de tresdobrar uma vez mais a nossa constituição enquanto tempo, espaço e história. Essa disposição ressoada através do discurso salvaguarda a oscilação da medida que aqui entrevemos a partir do momento em que o aberto, a clareira para outros possíveis desdobramentos entreluz por meio de cada discurso, de cada esboço criado. A medida que aqui nomeamos de outro e mesmo, proximidade e distância, intenciona chamar a atenção não só para a oscilação, para o movimento da fundação do abismo mas, também, intenciona salvaguardar a abertura do

aberto enquanto tal. Através do movimento oscilante da medida, o “entre” enquanto a clareira, a abertura para um outro discursivo é salvaguardada a cada mesmo apropriado e transferido ao discurso.

Buscando discursar sobre as possibilidades do próprio discurso, da sua pluralidade que resguarda a diferenciação da diferença na unicidade da unidade, o lugar do instante, ou seja, o *Da* do *Dasein* é entrevisto a partir do *Daseyn* no seu desdobramento tempo-espacial¹⁵. No fundo, dizemos: cada discurso sobre a unicidade da unidade porta consigo uma temporalidade. No jogo entre os inícios, essa referência entre unicidade e tempo, entre Ser e tempo, é colocada em jogo, é novamente questionada em sua constituição. O discurso do salto entre os inícios coloca isso em questão e propõe uma possibilidade de entrever essa constituição em sua própria temporalização, espacialização e fazer histórico. Intenciona deixar ressoar o movimento através de um sentido e, na contra-virada, até mesmo esse sentido é colocado em questão. Essa circularidade chama aquele que se dispõe a ela, através da reserva, do abandono do ser, da serenidade, a uma vez mais tresdobrar discursivamente as próprias condições de possibilidade do discurso.

Sendo assim, a noção do *Dasein*, enquanto suporta essa outra fundamentação para o fazer discursivo, não poderia se fechar em si mesma. O discurso que advém a partir do tresdobramento do *Dasein* enquanto lugar do instante deve se dispor a uma outra possibilidade discursiva a partir de si mesmo. Ele é já uma possibilidade que joga entre *mesmidade* e *outridade*, ou seja, apropria e transfere um sentido a partir da verdade do Ser. No entanto, esse sentido é já um outro daquilo que ele se propõe a dizer. Não porque aquilo que colocamos em questão seja indizível total ou parcialmente mas, porque, cada dizer é apenas uma possibilidade daquilo que colocamos em questão. *Daseyn*, então, resguarda essa relativização no que tange ao discurso e sua possibilidade de dizer a questão do ser. O lugar do instante, ou seja, o desdobramento temporal e espacial discursivamente relevado não carrega só um sentido do ser, mas a Sua verdade. Assim, a fundamentação do abismo e o discurso que advém disso moram nesse “entre”, no lugar do instante do *Da* conjugando ser, em seu sentido, e Sua verdade. “O *Da-sein* não apenas na insistência do homem, mas *Da-seyn* enquanto acontecimento essencial da *Ereignis*” (HEIDEGGER, 2009, p. 209). Através do *Da*, *Seyn* e *Sein* ressoam uma referência possível articuladora de tempo, espaço e história, por meio da oscilação entre seu sentido e Sua verdade, a partir do acontecimento essencial do Ser ressoado discursivamente nas premissas e medidas da fundamentação do abismo questionada.

¹⁵ “O tempo-espaço é o lugar do instante (*Augenblicksstätte*) da *Ereignis*: interior a sua *Kehre*”. Isso quer dizer, na passagem do sentido do ser para a Sua verdade, do *Sein* ao *Seyn*” (GIANFREDA, 2007, p. 76).

Devemos lembrar da virada e contra-virada; sendo assim, o que é trazido a baile é a própria oscilação entre *Dasein* e *Daseyn*, ou seja, a passagem entre o sentido do ser e Sua verdade, o salto entre os inícios do pensamento à luz da questão fundamental, a questão do ser. Enquanto não se restringe ao homem, mas o remodela, a noção de *Dasein* à luz do *Daseyn* chama uma vez mais à experiência do colocar em questão a unicidade da unidade no horizonte do tempo, do colocar-nos no “entre” do próprio inicializar do início, ou seja, de nos questionar uma vez mais as premissas e medidas do nosso construir, morar e pensar de modo mais inicial possível (HEIDEGGER, 2009, p. 206). Isso quer dizer: deixando em aberto, para o ressoar de uma outra experiência, a própria fundação do pensar.

A insistência, enquanto afina o ressoar do ente ao da medida oscilante do acontecimento essencial do Ser, delimita o próprio espaço do *Da* do *Dasein* e, assim, reluz como a disposição (HEIDEGGER, 2009, p. 205) através do qual *Daseyn* vem à luz como *Dasein*. O homem é insistente através da constância por meio da qual o Ser ressoa tempo, ou seja, ser. Essa abertura, essa clareira que reúne o acontecimento de Ser enquanto tempo é o próprio entre. A medida que desdobra esse entre é aquela que joga entre o mesmo e o outro: cada ser tempo é uma possibilidade do acontecimento do Ser na sua verdade, não enquanto o Ser é um sem fundo que não pode ser tocado pelo discurso, mas porque cada discurso é uma *outridade* temporal, espacial e histórica ressoada da *mesmidade*, insistência e constância do homem no fundamento do *Dasein*. Dito de outro modo: cada dar-se do tempo ressoa do dar-se do Ser em seu sentido ser, ou seja, cada tempo portado pelo homem insistente é esboço discursivamente revelado da apropriação e transferência do próprio a partir do qual o homem constrói, mora e pensa. No entanto, ainda que ressoe a *mesmidade* do tresdobramento, cada esboço é já um outro a partir do movimento de poder sempre questionar acerca da sua constituição. A experiência desse questionar, a partir da fundação no *Dasein*, abre para um outro discurso a partir de uma outra *mesmidade*. Assim, a partir desse movimento, o entre entreluz como espaço que reúne o acontecimento, ao mesmo tempo em que salvaguarda sua oscilação. Questionar a unicidade da unidade é fazer ressoar a medida desse entre que oscila a partir do mesmo e do outro enquanto proximidade e distância. Como se articula essa unicidade da unidade no horizonte do tempo por meio do entre, ou seja, do *Da* do *Dasein* em oscilação com o *Daseyn* é o que discursaremos a seguir.

3.3 UNICIDADE DO SER: O “ENTRE” NO DESDOBRAMENTO DO QUADRIPARTIDO

Até agora percorremos o caminho que faz ressoar um cruzamento: o modo de discursar sobre a questão do ser é aquilo que podemos elencar como o seu acontecimento essencial, ou seja, Sua verdade. Desse modo, quando nos dispomos a discursar sobre o salto entre os inícios do pensamento por meio da busca pela unicidade da unidade no horizonte do tempo colocada como questão, nossa narrativa faz ressoar a medida do salto como a própria medida do acontecimento essencial do Ser. Nesse sentido, o aqui chamado *lugar de instante*, o entre, ou seja, o *Da* do *Dasein* figura como aquela noção que salvaguarda a premissa desse cruzamento, pois, na fundação do *Dasein*, o homem que discursa, que cria é capaz não só de dizer a partir de algo já dado (primeiro início) mas, também, de desdobrar uma vez mais os fundamentos desse já dado. Isso quer dizer: ele é capaz de propor um novo movimento e uma nova medida para a fundação. À luz do abismo, essa fundamentação é a chave para o resgate não do Ser ou do ente, como se ambos fossem entidades em si mesmas. É um resgate do próprio fazer uma experiência do homem a partir do questionar. É um resgate da possibilidade de criar uma vez mais um discurso que recupere uma medida tempo, espaço e história esquecida. No fim, o ser é resgatado na Sua verdade, enquanto nós, fundados no *Dasein*, nos refiguramos a partir disso. Resgatar a verdade do Ser é resgatar o papel que o homem abriu mão de exercer, como aquele que procura, mantém e vigia a unicidade da unidade no horizonte do tempo.

A partir disso, fazer perdurar discursivamente a abertura da possibilidade de um discurso outro é entrevisto por meio do caminho que coloca essa abertura como questão. Essa abertura não só entreluz a diferenciação da diferença, ou seja, Ser, ente, homem e *Dasein* não se equivalem mas, também, faz vir à luz uma reunião. Quando dizemos que a abertura “entreluz”, não estamos alçando essa noção à categoria de um em si enquanto uma entidade “abertura”. O que intencionamos dizer é: a possibilidade outra aberta pelo salto entre os inícios é salvaguardada quando discursamos a partir e sobre a abertura e a medida que a faz perdurar enquanto aberto. Nesse sentido, estamos buscando aquela reunião da unicidade que ressoa através do discurso, mas que, ao mesmo tempo, abre espaço para a pluralidade a partir da relativização da totalidade de cada discursado. Assim, dizer dessa unidade, enquanto salvaguarda o lugar do instante, ou seja, ressoa tempo, é deixar reluzir através do discurso aquilo que mede e o faz ver enquanto tal: reunião de tempo, espaço e história.

O *lugar do instante*, unicidade e rompante do deslocamento mais claro no domínio do acenar a partir do fascínio suave [doce] daquilo que não se

satisfaz hesitante, proximidade e distância na decisão, o onde e quando da história do ser que se aclaram-se-escondem a partir do movimento da *Ereignis* da disposição fundamental da *reserva*. Essa é a experiência fundamental do *Da* e, então, do tempo-espaço (HEIDEGGER, 2003a, p. 375).

Para que o discurso seja ressoado para alguém de uma totalidade e enquanto um lugar do instante da criação do fazer uma experiência com o questionar posto pelo homem, devemos agora entrever a medida mesma que nos permite fazer isso. Ela é salvaguardada através da disposição da reserva, do manter aberta a possibilidade da oscilação hesitante do medir. Moramos nisso a partir do momento em que desdobramos o início do pensamento em primeiro e outro. Assim, cada discurso acerca da unicidade a partir do primeiro é entrevisto como possibilidade para um outro. Essa reserva reluz através do salto entre os inícios a partir da abertura para um dizer outro acerca da própria fundação. Enquanto abismo, o discurso ressoa como um outro a partir da possibilidade aberta por um primeiro que é já um outro em referência a um primeiro que lhe foi apropriado.

Assim, a história do ser esconde e aclara aquilo que se diz sobre a sua questão em um jogo que perdura a medida do mesmo e do outro. Seguramente, a história da filosofia de cunho metafísico é marcada por nós como o esquecimento do esquecimento do ser, ou seja, do acontecimento essencial do seu sentido enquanto Sua verdade. Cada sentido carrega consigo, através do nosso discurso, uma possibilidade da *outridade* a partir da *mesmidade*. Dessa forma, esquecer o Ser é não salvaguardar essa oscilação hesitante entre mesmo e outro. É colocar como intenção a satisfação plena de cada unicidade elencada como a única possível e, assim, aprisionar o dar-se do Ser a um único tempo, o do presente linear. Entreluzir discursivamente uma temporalidade *outrem* é abrir lugar para um rever da própria medida que mede a unicidade da unidade. A medida é tempo, espaço e história ao carregar uma unidade tempo, espaço e história, ou seja, a medida é unidade; a medida é o próprio “como” do dar-se do Ser no horizonte do tempo.

A partir disso, a medida por meio da qual o Ser se dá em Sua verdade é marcada por uma tríplice figuração através das noções de réplica, luta e combate. No horizonte de um discurso que joga com o salto entre os inícios do pensamento e, assim, parte da premissa da fundação no *Dasein* oscilante entre o mesmo e o outro, a resolução dessa tríplice figuração ressoa o “como” da medida do acontecimento essencial do Ser. Essa medida é desdobrada enquanto a abertura do *Da* do *Dasein*, ou seja, enquanto lugar do instante. Para alguém do tempo presente linear, o acontecimento do Ser narrado por aquele fundado no fundamento do *Dasein* é uma temporalização do tempo. Enquanto não se restringe ao tempo presente linear,

ele é entrevisto enquanto um outro possível daquele fomentado pelo primeiro início do pensamento. É o tempo da *Ereignis*, ou seja, daquele dispor-se à apropriação e à transferência do mesmo por meio do próprio insistente e constante para a abertura de um outro possível. É a temporalidade *outrem* que faz jogar o homem no limite de sua própria finitude. É justamente isso que conjugaremos a seguir: a resolução da tríplice figuração enquanto finitude da unicidade do Ser.

A unicidade do Ser a partir do fundamento do *Dasein*, ou seja, no jogo entre a fundação e o abismo se deixa entrever enquanto o movimento do próprio tornar-se uno, fundamento para o evento. Para que possamos fazer uma apropriação dessa unicidade da unidade, devemos nos voltar para a noção de *Geviert* construída por Heidegger. Essa noção de quadripartido se desmembra de dois modos: enquanto reunião de mortais, divinos, terra e céu (HEIDEGGER, 2003c, p. 23) e enquanto reunião de Deus, homem, terra e céu (HEIDEGGER, 2003c, p. 214). Essa oscilação na forma da escrita acerca da reunião da unicidade pode ser entrevista como uma tentativa de deixar ressoar discursivamente, cada vez mais, o desdobramento do lugar do instante, ou seja, a abertura do *Da* do *Dasein* que ressoa uma fundamentação outra para aquém do tempo presente linear. Dizer mortais ao invés de homem e divinos ao invés de Deus é possibilitar a abertura para um discurso outro a partir daquele confessado.

Além disso, como veremos no quarto capítulo, a referência entre mortais e divinos nos abre para a possibilidade de entrever o jogo da medida entre o mesmo e o outro. Deus e homem já seriam possibilidades atualizadas dessa medida; a ressoam. No entanto, divinos e mortais não só nos permitem dispor nosso discurso a essa medida mas, a partir dele, tresdobrar um outro possível. Afinal, a medida oscilante entre o mesmo e o outro a partir do fundamento do abismo quer fazer jogar com as próprias noções de homem e Deus confessadas pelo primeiro início do pensamento. Isso quer dizer: intencionam propor um outro desdobramento discursivo acerca delas. Sendo assim, quando dizemos “divinos e mortais”, abrimos o lugar mesmo desse outro e possível tresdobramento. O homem no fundamento do *Dasein* se deixa entrever não enquanto homem, mas enquanto mortal. É um outro modo de entrever o homem a partir de uma possibilidade outra no modo como ele tresdobra a si mesmo, a partir da fundação do *Dasein*. Acerca do quadripartido:

As quatro regiões do *Geviert* não podem ser separadas, mas pertencem uma a outra, de modo que não é possível pensar uma delas sem pensar contemporaneamente as outras três; essa relação entre as regiões não tem caráter extrínseco, enquanto elas não preexistem diante da relação que as unifica: o *Geviert* não é outro que não seja a pertença recíproca das quatro regiões. A *Geviert* compete, então, a «simplicidade» (*Einfalt*), já que não é

uma soma ou um agregado de partes constituintes. Cada um dos quatro do *Geviert* reflete em si os outros e o mundo é exatamente o jogo do reflexo recíproco dos quatro do *Geviert*; [...] (VITIIS, 1974, p. 233-234).

A partir disso, entrevemos que a noção de quadripartido¹⁶ nos permite desdobrar discursivamente um outro modo de constituição do homem no mundo que não seja aquele restringido à fundamentação relacional de causa e efeito professada pelo primeiro início do pensamento. Sendo assim, o quadripartido ressoa o próprio acontecimento essencial do Ser na Sua verdade, a partir do momento em que a disposição a essa noção nos permite redesdobrar o fundamento enquanto abismo. Sendo assim, cada unicidade da unidade no horizonte do tempo ressoa essa reunião de mortais, divinos, terra, céu, ou seja, um desdobramento possível, tempo, espaço e história, da clareira do *Da* do *Dasein*. Com isso, mortais, divinos, terra, céu são já esboços dessa abertura, esboços que carregam e sustentam um tempo, um espaço e uma história. É o tresdobramento da unicidade no horizonte do tempo em seu temporalizar. É o lugar do instante que carrega esse jogo que reúne a diferenciação da diferença.

Com isso, entrevemos que cada unidade carrega consigo uma diferença e a copertença entre os diferenciados é a medida que buscamos aqui. Isso quer dizer: a unicidade porta uma diferenciação e o “como” da passagem entre elas é a medida buscada. Assim como estando no fundamento do *Dasein* a noção de homem é reapropriada no horizonte do abismo, o quadripartido nos permite entrever um modo outro de habitar essa fundamentação abissal. Esse habitar é já deixar ressoar uma temporalidade *outrem*, ou seja, para aquém do tempo presente linear. O quadripartido nos leva a pensar que o modo de habitar do homem no fundamento do *Dasein* é já temporalização, espacialização e acontecimento histórico, cuja humanidade é um índice possível. O lugar do instante se delimita a partir da medida do acontecimento essencial do Ser, ou seja, da Sua verdade enquanto desdobramento de um fundamento outro que necessariamente está atrelado a uma temporalidade para aquém do tempo presente linear. Desse modo, cada desdobramento em quadripartido é o modo mesmo como o ser se dá no horizonte do tempo, ou seja, como o *Da* do *Dasein* entreluz como aquela abertura do lugar do instante, como o jogo de tempo-espaço¹⁷.

¹⁶ “O *Geviert* heideggeriano pressupõe essa fenomenologia do jogo, isso porque o exprime também através da imagem da dança ou da roda cósmica. Mas, de todas as determinações, a festa é a mais essencial na medida em que ela define o horizonte temporal de onde todo o resto depende. [...] a «festa» é a festa nupcial dos humanos e dos divinos” (GREISCH, 1987, p. 344).

¹⁷ “O tempo-espaço, a partir da íntima abertura do *Seyn* como *Ereignis*, é a copertença originária de tempo e espaço. No «primeiro início», o tempo, concebido como presença constante, não é digno de questão. Pensado o mais próprio ao tempo originariamente (os êxtases), o tempo revelando-se como a possível verdade do *Seyn*, emerge a sua relação com a espacialidade do *Da-sein* e, por isso, com o espaço. Contra a ordinária representação, tempo e espaço são mais originários; ultimamente são tempo-espaço, que não é uma ligação de tempo e espaço, mas isso que é mais originário em seu copertencer-se. Isso que em referência ao essencial

A partir disso, devemos nos voltar agora para o modo de copertença dessa diferenciação que se revela no acontecimento essencial do Ser na Sua verdade, por meio de um sentido ressoado pelo quadripartido. Essa copertença entre mortais, divinos, terra, céu, ou seja, uma possibilidade de desdobramento da unicidade da unidade é entrevista através da réplica, da luta, do combate e da resolução. Essas noções ressoam o próprio movimento do tornar-se abissal do fundamento enquanto acontecimento essencial do Ser, da sua unicidade. Quando nos dispomos a essas noções e o que elas carregam através do nosso discurso, estamos nos colocando naquela abertura, naquele vazio do aberto a partir do qual o fundamento pode ser refigurado a partir do abismo, ou seja, do não satisfazer-se. Cada instante impulsiona um outro, pois eles nunca satisfazem completa e totalmente aquele que se dispõe a esse desdobramento do fundamento abissal. Quando dizemos que o quadripartido é uma e não toda a possibilidade para vislumbrar a unicidade, estamos apontando para a abertura mesma que salvaguarda entrever a verdade do Ser. Em outras palavras: a noção de quadripartido resguarda uma fundamentação abissal ao discurso que intenciona dizer o desdobramento temporal do dar-se do Ser. Ou seja, fundado no *Dasein*, aquele que discursa se faz a partir do discursado e esse fazer carrega consigo a criação de um discurso que desdobra suas próprias bases a partir daquilo que é discursado.

Assim, a noção de quadripartido carrega a medida através da qual os nossos discursos se referenciam. Enquanto uma possibilidade discursiva a partir da região aberta pelo questionar do ser na sua unicidade, ressoando um lugar do instante possível, ou seja, um sentido através do *Da* do *Dasein*, fundado aí refigurando a própria fundação, nosso discurso se referencia ao outro na mesma medida da reunião copertente do quadripartido. Assim, falar sobre o quadripartido não é narrar uma forma como o Ser se dá no horizonte do tempo, mas é vislumbrar uma medida possível para o desdobramento dessa unicidade temporal no discurso. Como veremos no terceiro capítulo, a noção de quadripartido está intimamente ligada à linguagem.

Por ora, é interessante ressaltar que ao voltarmos para a noção de quadripartido, estamos dando prosseguimento a refiguração da fundamentação, agora a partir do jogo do

acontecer da verdade como escondimento que ilumina. A verdade do *Sein* não é nada outra que o essencial acontecer da verdade, compreendida e fundada como o escondimento que ilumina, o acontecer do ponto da virada no virar [...] No tempo-espço, os entes são preservados como entes e, com isso, a verdade do *Sein* é protegida. Vigé aqui a simultaneidade do *Sein* e do ente: em tal simultaneidade, o *Sein* é fundamento do ente. O originário fundar do fundamento é o acontecer da verdade do *Sein*; a verdade é fundamento no sentido originário. A essência do fundamento originariamente no interior da essência da verdade é o tempo-espço. A verdade e, com ela, a essência (*Wesen*) do fundamento, se desdobra tempo-espacialmente. Por isso, então, tempo e espço são concebidos originariamente a partir da verdade e na referência essencial deles à fundação. Essa relação é vista em SuZ, mas não aprofundada” (GIANFREDA, 2007, p. 75-76).

salto entre os inícios. Se a fundamentação filosófica metafísica ressoava “causa e efeito” como medida da reunião entre sujeito e objeto, mente e coisa, a fundamentação abissal ressoa de um outro modo possível a partir da sua refiguração por meio da noção de *Dasein*. Sendo assim, cada resolução da tríade réplica, luta e combate ressoa uma medida outra para a reunião da unicidade no horizonte do tempo. Isso quer dizer: nosso discurso não mais é medido apenas pela fundamentação do primeiro início do pensamento mas, a partir do salto, refiguramos essa medida em direção a um deixar um outro discurso ser. No primeiro início, um discurso se relaciona com o outro a partir de uma simples negação ou afirmação: está adequado a um outro discurso ou não está adequado. Através do salto entre os inícios do pensamento, o inicializar é colocado em questão, ou seja, buscamos refundar essa relação da reunião do fazer do homem. Nessa refundação abissal, a simples negação é entrevista enquanto uma recusa, ou seja, uma resistência de um discurso em referência ao outro. Nesse sentido, aquilo que foi dito não será o ponto para se negar ou afirmar algo. Ao menos, essa não será a única possibilidade referencial. O já dito é assumido como um outro a partir do qual ainda também um outro pode se dar. Ambos os discursos perduram através de uma resistência por meio da qual um e outro se tornam discursos possíveis da unicidade da unidade. Apenas tomando a referência dos discursos através da medida oscilante entre mesmo e outro podemos fazer ressoar o Ser através desse medir. Manter as unidades discursivas em jogo, sem que uma suprima a outra, é o que é intencionado através da noção de quadripartido e da tríade resoluto. Citando um trecho colhido da obra *Besinnung*¹⁸ (1938-39) acerca da tríade réplica, luta e combate:

Réplica é a decisão do ocorrer essencialmente entre a dinâmica de Deus dos deuses que se consigna e a humanidade do homem. [...] *Luta* é a dedicação do ocorrer essencialmente de mundo e terra. [...] *O combate* de ambos está no ocorrer essencialmente que aclara e o aclarado é, por fim, o combate mesmo enquanto aquilo que não se satisfaz, o fundamento abissal. [...] Essa clareira (*Lichtung*) é a *verdade* do Ser, aquele Ser mesmo é a verdade. [...] Do »mundo« e da »terra«, do homem e de Deus – mas, ao mesmo tempo, sempre a partir da luta deles e da réplica deles e, antes, a partir do combate dessas – pode e deve o Ser enquanto *Ereignis* ser perguntado de modo pensável. [...] O Ser ocorre essencialmente enquanto a *resolução* da réplica e da luta no modo, ao mesmo tempo, do movimento da *Ereignis* do *Da* e do fundamento da clareira que comanda na *Er-eignis* (HEIDEGGER, 1997, p. 84).

O que está em jogo aqui é o movimento entre a *mesmidade*, que reúne a apropriação e transferência, e a *outridade*, ou seja, como a diferenciação acontece a partir da reunião e a reunião entreluz da diferenciação. Sendo assim, como Deus é vislumbrado enquanto tal,

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997. Gesamtausgabe Band 66.

através daquilo que lhe é próprio, pois diferenciador tendo como espelho o dar-se do homem. Como terra abre espaço para mundo, assim também a região aberta pela serenidade deixa vir à luz do *Da* do *Dasein*, ou seja, a clareira refundada pelo abismo. É trazida para baile a medida da copertença entre Deus e homem, terra e mundo, ou seja, a reunião do quadripartido como possibilidade da unicidade da unidade no horizonte do tempo.

No entanto, essa referência não é bidimensional, ou seja, entre Deus e homem, terra e mundo, mas cada um se refere aos outros três e a si mesmo. Isso quer dizer: a referência é quadridimensional. Além disso, essa reunião é apropriada e transferida por um dos pares dessa ciranda de roda. O homem no fundamento do *Dasein* entreluz enquanto o mortal e o modo de deixar ressoar essa reunião, à qual ele mesmo pertence e está sob o jugo do jogo quadridimensional, advém da medida da sua habitação. O homem enquanto mortal ressoa a reunião da unicidade da unidade questionada através da habitação. É o meio através do qual ele ressoa essa unidade temporalmente, ou seja, habitando aquilo que é desdobrado pelo questionar, ou seja, o Ser, ele se ressoa ao deixar vir à luz uma possibilidade de discursar esse Ser a partir daquilo que o torna próprio: habitando insistentemente o jogo de roda do quadripartido. A constância dessa habitação marca a temporalidade da habitação, assim como a possibilidade de fazer perdurar o jogo da medida entre o mesmo e o outro.

A réplica, a luta e o combate dispõem nosso discurso acerca da questão do ser a partir da medida que faz perdurar uma oscilação, uma hesitação da não satisfação. O que isso quer dizer? Esse salvaguardar é aquele justamente buscado para evitar deixar o discurso cair em uma disposição totalitarista. Dessa forma, as quatro regiões do quadripartido, enquanto reúnem o acontecimento essencial do Ser à luz do jogo entre os inícios do pensamento, se referem uma a outra através da réplica, da luta e do combate. A resolução, ou seja, a medida da reunião destes três diz acerca da própria unicidade do Ser. A réplica é o movimento que dispõe o discurso à copertença e faz ressoar a região discursada enquanto índice do lugar do instante. Isso se dá porque a réplica não é movimentada pelo discurso fundado no abismo a partir de uma relação de causa e efeito.

Não partimos do pressuposto de que se dá o homem, em sua propriedade e, então, Deus ou vice-versa. Ambos se dão na réplica um do outro por meio daquilo que lhes é próprio, a partir do momento em que aquilo que lhes singulariza os une em um copertencimento de mesmo e outro. O homem é o outro em referência a Deus mas, ao mesmo tempo é o mesmo. O homem, em sua *mesmidade*, apropriação e transferência, no fazer criativo, serve de anteparo a Deus como seu outro. Do mesmo modo, Deus é o outro do homem na *mesmidade* da sua constituição que ressoa a partir da *mesmidade* do fazer criativo

do homem. Esse jogo mede a região aberta pelo caminhar que questiona a unicidade, uma região que é caminhada através da disposição da serenidade, na abertura para um discurso outro sempre possível. O quadripartido é um modo de percorrer a região através do jogo entre mesmo e outro, ou seja, é um modo de habitar essa região entreaberta por um questionar já específico. O movimento da réplica deixa ressoar, através da unicidade, a medida entre mesmo e outro.

A luta, por sua vez, é entrevista “enquanto lugar da réplica, do dado, do contra. [...] Réplica enquanto liberação do contestável na luta” (HEIDEGGER, 1998, p. 124). A luta, “que liberta harmoniosamente o mais distante no seu mais próprio” (HEIDEGGER, 1998, p. 107), é entrevista enquanto a medida que dá o tom da réplica. Isso quer dizer: no jogo que oscila entre mesmo e outro, entre proximidade e distância, a luta é aquilo que ressoa terra e mundo a cada propriedade de homem e Deus. Desse modo, terra e mundo não são recortes do ente na totalidade, não são partes dessa referência entre homem e Deus. Enquanto mortais e divinos, ou seja, na apropriação e transferência das suas *mesmidades* entrevistas na réplica da copertença, homem e Deus ressoam essa propriedade a partir da luta de terra e mundo. É um perdurar do acontecimento em comum pertença através da manutenção da medida oscilante. A luta não permite que nosso discurso fundado no abismo caia para nenhum dos diferenciadores. Não é só mundo e não é só terra, mas um jogo entre terra e mundo, mundo e terra. A luta perdura a oscilação entre mesmo e outro: o mundo é já um outro em referência à terra, a terra é a abertura para que o mundo venha à luz.

A oscilação entre réplica e luta nos permite entrever o acontecimento essencial do Ser a partir da medida do mesmo e outro. As regiões do quadripartido, desdobramentos da unicidade do Ser, se referenciam a partir desse jogo oscilante perdurado pela réplica e pela luta. Cada região aberta a partir da unicidade ressoa o Ser por meio da medida na qual ele se dá, ou seja, a unicidade do Ser carrega consigo uma réplica, o seu evento naquilo que lhe é mais essencial, ao mesmo tempo em que cada evento não é totalizado a partir da luta para o redobrar constante. Nesse sentido, aquilo que faz perdurar a réplica e a luta é o combate. O acontecimento essencial é aclarado, aquilo que flui daí vem à luz mas, ao mesmo tempo, carrega consigo o fundamento abissal, ou seja, aquela abertura que permite um outro desdobramento possível. A cada combate, aquilo que se dá é disposto à *outridade* de um outro dar-se possível. A leitura do texto *Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger*, de Jacques Derrida, nos elucida essa *outridade* do combate.

O combate é isso que estende e mantém a oposição (*Gegensatz*). Ele a mantém aberta, isso que pode querer dizer ao mesmo tempo aberta aos dois

da diferença e aberta na e pela diferença para além dos dois ou entre os dois. É a abertura dos dois que mantém não somente a diferença, o intervalo entre dois, mas o entre-dois como face à face do duelo, contradição no um outro, do um contra o outro, do um ao reencontro ou ao encontro do outro (DERRIDA, 1994, p. 399).

Através dessa oposição no sentido da *outridade* entreluz a manutenção da não satisfação que cada evento fluindo do abismo perdura. É um perdurar da clareira, ou seja, do *Da do Dasein* enquanto lugar do instante, enquanto ressoante de uma temporalização que não se restringe a uma única possibilidade. Essa clareira “é a *verdade* do Ser, aquele Ser mesmo é a verdade” (HEIDEGGER, 1997, p. 84). Nesse sentido, a cada articulação de réplica, luta e combate, o Ser ocorre essencialmente naquilo que lhe é mais próprio, quer dizer, enquanto um possível temporalizar do tempo, mas esse evento é já uma estranheza (*Befremdung*), uma *outridade* da própria verdade do Ser. Assim, cada evento do Ser carrega um tempo possível, mas isso é já estranho ao que a própria verdade do Ser entreluz, ou seja, abertura para o acontecimento. Um sentido do ser é estranho à Sua verdade e através da reunião da resolução esse estranho se referencia a partir da réplica, da luta e do combate. Cada região do quadripartido flui tempo na unicidade do Ser e esse tempo perdurado na abertura ressoada no quadripartido é já uma unicidade possível do Ser.

O Ser ocorre essencialmente enquanto a *resolução* da réplica e da luta no modo, ao mesmo tempo, do movimento da *Ereignis*, do *Da* e do fundamento da clareira que comanda na *Er-eignis*. [...] A resolução carrega aquilo que aclara primeiramente a réplica mesma que aclara e aquilo que se adversa dela (dinâmica de Deus e humanidade); do mesmo modo e no cruzamento dessa réplica, o Ser *sich ereignet* a luta mesma que abre e seu aberto (terra e mundo) no «ocorrer essencialmente» deles - isso quer dizer: no seu erguer-se no abismo enquanto tal. A resolução é a *Er-eignis* (HEIDEGGER, 1997, p. 84).

Na resolução do próprio movimento de tornar-se uno a partir da diferenciação das regiões do quadripartido perdura, então, não só a medida, mas a fundamentação que se faz sentir enquanto abissal. Dessa forma, as regiões do quadripartido e a medida da sua copertença na diferença são uma figuração da medida mesma que faz perdurar o questionar do Ser à luz da *Ereignis*. Isso quer dizer: faz perdurar a questão a partir daquele que a questiona fundado no *Dasein*. Tomar essa premissa como base para o questionar é já um dispor ao salto entre os inícios do pensamento, é já caminhar pela região que possibilita desdobrar cada questionar do Ser como um lugar do instante, ou seja, uma abertura na qual cada discurso do questionado flui um tempo. Nesse sentido, cada discurso do questionar do ser na Sua verdade, ou seja, a passagem entre sentido e verdade da unicidade é um abrir para a história. Cada resolução, ou seja, cada esboço fundado no *Da do Dasein* é já uma possibilidade de narrar o

dar-se do Ser no horizonte do tempo. A história do Ser é a história do seu acontecimento essencial (HEIDEGGER, 1998, p. 27-28), ou seja, do jogo entre a medida da unicidade e o tornar-se uno dessa unidade. Enquanto entrevista desse modo, a partir do desdobramento do próprio tempo, a noção de história é redesdobrada para aquém do horizonte do tempo presente linear. Sendo assim, ela não se limita a narrar os entes presentes a partir de uma relação de causa e efeito calcada na adequação. Cada unicidade da unidade é histórica, pois porta consigo uma resolução da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Isso quer dizer: cada esboço do Ser através do *Da* do *Dasein* ressoa um modo de acontecimento essencial e isso é a própria história desse evento. Ela não é entrevista como narradora de tempos, épocas e períodos humanos passados (HEIDEGGER, 1998, p. 101), mas enquanto uma narração da temporalização do tempo na qual o homem mora.

“A história (*Geschichte*) do Ser é abissalmente diversa de toda história (*Historie*) do ente mas, da mesma forma, também diante da e em tal história através da objetivação se alcança a »história« (*Geschichte*)” (HEIDEGGER, 1998, p. 28). Nesse sentido, a história do primeiro início ressoa uma história enquanto uma possível temporalização advinda da resolução do Ser. Por isso, ela é o apoio através do qual podemos saltar em direção a um redesdobramento daquilo que foi elevado como discurso sobre o ser. Ao mesmo tempo, a história da verdade do Ser não se dá a partir da história entrevista apenas no horizonte do tempo presente linear, pois cada tornar-se história é um redesdobramento do fundamento em seu movimento abissal. Através desse jogo de “a partir de” e “não”, a história do primeiro início do pensamento reluz enquanto um outro daquilo que a essência mesma da história da verdade do Ser deixa vir à luz: o acontecimento essencial de cada resolução da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Citando um trecho da obra *Die Geschichte des Seyns*¹⁹ (1938-40) de Heidegger:

História (*Geschichte*) é a verdade do Ser. [...] História é movimento da *Er-eignis* da clareira. [...] Clareira – resolução que remove do combate desde réplica e luta. [...] Resolução e unicidade. [...] A clareira – ser – nela se ejeta enquanto aberto = o *Da-sein*. [...] *Da-sein* é a história - »é« histórico. [...] Histórico o que deixa a essência da história ocorrer essencialmente (HEIDEGGER, 1998, p. 101).

O histórico da história não se deixa entrever a partir da história do primeiro início (HEIDEGGER, 1998, p. 102). Isso quer dizer: não a partir dela mesma, mas enquanto ela se torna um primeiro em referência a um outro. A história do primeiro início não ressoa a história naquilo que é próprio, ou seja, enquanto verdade do Ser, pois não flui daí a abertura

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Die Geschichte des Seyns**. 1. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. Gesamtausgabe Band 69.

para um outro desdobramento possível do tempo. A história é histórica quando o discurso que flui da unicidade da unidade reluz uma temporalidade *outrem* em referência ao tempo presente linear. O tornar-se história é o temporalizar do tempo. Nesse sentido, o Ser entreluz enquanto ser, enquanto uma possibilidade de dizer o tempo a partir de um fundamento outro, ou seja, a partir do *Da* do *Dasein*. Assim, não só a noção de homem é redobrada no horizonte de um outro tempo mas, também, o seu acontecimento enquanto aquele que procura, mantém e vigia a verdade do Ser. Enquanto fundado no *Dasein*, na insistência nessa fundamentação, o homem é transformado em tempo (HEIDEGGER, 1997, p. 83). Ele ressoa o “entre” do *Da* do *Dasein*, ou seja, ele é um índice possível da temporalização do tempo a partir da fundamentação do abismo. O homem, na insistência, ressoa o acontecimento do Ser na Sua verdade, ou seja, enquanto tempo.

O “entre”, ou seja, a clareira a partir da qual a unicidade da unidade é entrevista conjuntamente com o desdobramento da fundação entreluz enquanto um “entre-meio” (*Inzwischen*). Esse espaço do acontecimento do Ser na Sua verdade não reluz tempo, espaço e história; ele é já temporal, espacial e histórico. A partir da resolução do Ser, no jogo constitutivo com a tríade da réplica, da luta e do combate, a unicidade entreluz o “entre-meio” enquanto o próprio lugar do instante. Isso quer dizer: cada lugar do instante é resoluto através da unicidade da unidade, do dar-se do Ser e ressoa a medida desse acontecimento enquanto um “entre-meio”. É o perdurar da oscilação que está em jogo aqui. O “entre-meio”, essa figuração da unicidade da unidade, resguarda a hesitação e oscilação do dar-se do Ser através da medida do mesmo e do outro. Assim, o Ser vem à luz em um jogo de proximidade e distância, de ocultação e não ocultação a partir do momento em que sua unicidade ressoa através da habitação do homem fundado no *Dasein* enquanto um “entre-meio”. Nosso discurso perdura esse acontecimento sem cair nos extremos da medida mas, constantemente, se mantém na oscilação hesitante e nunca satisfeita de cada fundação abissal. A partir disso, “o Ser também é »além-temporal« e »além-espacial« - não!, mas enquanto abismo, o mais temporal e o mais espacial – *o tempo-espaço da clareira* enquanto lugar, isto é, aquilo que foi transportado da resolução, *o entre-meio abissal*: aquilo que temporaliza e espacializa enquanto *Er-eignis*” (HEIDEGGER, 1998, p. 108).

O “entre-meio” é já uma possibilidade desdobrada da própria clareira, ou seja, a partir da fundação do *Da* do *Dasein*, daquele “entre” entrevistado como articulação da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Ele carrega, através do nosso discurso sobre ele e a partir dele, a possibilidade de deixar ressoar a temporalização do tempo por meio do acontecimento essencial do Ser enquanto aquele lugar do instante. Assim, cada “entre-meio” ressoa a partir

do jogo entre o mundo, a terra: luta; homem, Deus: réplica; clareira, resolução: história; o movimento da *Er-eignis*, a *Er-eignis* (HEIDEGGER, 1998, p. 5). O “entre-meio” é temporal, espacial e histórico enquanto é entrevisto como o lugar do tempo-jogo-espaco (*Zeit-spiel-raum*) (HEIDEGGER, 1998, p. 106), ou seja, do desdobramento da unicidade da unidade no horizonte do tempo enquanto um lugar do instante. Assim, como a história não se reduz à noção de história confessada pelo primeiro início do pensamento, a espacialização do lugar do acontecimento essencial do Ser não se reduz a uma dimensão numérica (HEIDEGGER, 1998, p. 106). O espaço do tempo-jogo-espaco é a abertura medida não por uma escala numérica, mas através do jogo oscilante entre mesmo e outro.

O »tempo« é tão pouco *uma dinâmica do eu* como o espaço é *uma dinâmica da coisa*; e, antes de tudo, o espaço não é precisamente »objetivo« e o tempo »subjeto«. [...] Ambos são originalmente únicos no tempo-espaco, a fundação abissal do *Da* é fundada no pertencimento à essência da verdade, através da *mesmidade* e de todo verdadeiro do ente. [...] O desconforto do perguntar pela »realidade« e »origem« do espaco e tempo é algo típico da esfera na qual se movimenta principalmente a pergunta guia “o que é o ente?” (HEIDEGGER, 2003a, p. 376).

Isso posto, podemos entrever que cada desdobramento histórico da verdade do Ser conta uma história do fazer-se a partir do questionar da constituição da unicidade da unidade no “entre-meio” do tempo-jogo-espaco. O homem, fundado no *Dasein*, perdura essa história a partir da sua habitação, perdura cada unicidade do Ser enquanto uma finitude. Enquanto resgata a noção de ente a partir da fundamentação abissal e não mais aquela dimensão aprisionada no tempo presente linear, a noção de *Dasein* e a clareira aberta do *Da* nos remete a uma outra possibilidade para entrever a noção de finitude. Para aquém da perspectiva confessada pelo primeiro início do pensamento²⁰, que restringe o tresdobramento da noção de finitude ao tempo presente linear como uma restrição do ente em relação a uma infinitude que não o contempla, a finitude do Ser é entrevista enquanto algo completamente outro.

Entretanto, a »finitude« do Ser quer dizer algo completamente outro: o abissal do entre-meio ao qual pertence a dinâmica de não e, de forma alguma, enquanto defeito e fronteira, mas enquanto distinção; [...] »Finitude« do Ser é já uma expressão abarrotada que em um modo muito mal compreendido deve dirigir a reflexão sobre ela, não para querer dizer de uma »subordinação« do Ser ao ente e não para querer dizer de uma estreiteza

²⁰ “A expressão »finitude« é selecionada no quadro de um entendimento inevitável, histórico e de uma destituição do perguntar anterior. Essa »palavra« sustenta muitas más-compreensões; pode-se pensar na diferença do »relativo« (kantiano) e do »absoluto« idealismo. Com isso, pode-se considerá-la a partir da representação cristã da criatura de todo »ente« e pode-se, ao mesmo tempo, tornar-se uma vítima da armadilha da dialética dando-se a considerar que já sempre é pesado também um infinito com o fixar do »fim«. Toma-se aqui, sobretudo, o »fim« no sentido de um restringir e, mais especificamente, de uma restrição do ente, pensa-se »finitude« metafisicamente” (HEIDEGGER, 1997, p. 87).

do representar do ser, mas a *unicidade do abissal do Ser enquanto Ereignis* (HEIDEGGER, 1997, p. 88).

A noção de finitude do Ser traz para nós a dimensão da recusa resistente, ou seja, o jogo entre a unicidade da unidade à luz da oscilação entre Nada e Ser. Discursar acerca da finitude do Ser é desdobrar a noção do “entre-meio”, ou seja, aquele lugar do instante aberto ao revisitar da fundamentação abissal. Desse modo, a finitude do Ser não é uma delimitação daquilo que se pode dizer acerca do Ser, como se cada discurso fosse falho em tentar narrar algo maior e mais vasto em detrimento daquilo que é narrado. A finitude é exatamente a distinção, a diferenciação ressoante de cada esboço do acontecimento essencial do Ser a partir da fundação no *Da do Dasein*.

Sendo assim, o Ser se dá em uma recusa de si mesmo, é estranho a si mesmo na passagem discursiva da Sua verdade para o seu sentido. Cada esboço do Ser é um em referência a um outro possível, ao aberto abissal do “entre-meio” entrevisto como a possibilidade para dizer, mais uma vez, o Ser em sua unicidade. A verdade do Ser é medida pela própria verdade da recusa, ou seja, o jogo abissal entre Ser e Nada (HEIDEGGER, 1997, p. 99). Assim, na base da finitude do Ser, enquanto aquilo que o diferencia no seu acontecimento a partir das regiões do quadripartido, encontra-se uma dinâmica de não. No entanto, esse “não” não é uma simples negação. Não intencionamos dizer aqui simplesmente que o Ser não é o quadripartido ou que o Ser não é o ente desdobrado do fundamento do *Da do Dasein* enquanto homem. Esse “não” é desvelado por nós enquanto a própria recusa da *outridade*. O Ser é o outro do homem assim como o homem é já o outro do ente na fundação do *Dasein*. Essa recusa é entrevista como uma resistência que perdura através da tríade réplica, luta e combate, na resolução da unicidade da unidade Ser. Cada esboço do Ser no fundamento do *Dasein* é uma finitude, é uma *outridade* a partir da *mesmidade* daquele que questiona o Ser no fundamento do *Dasein*. É uma apropriação e transferência do movimento da *Ereignis*, da fundação do questionar a partir do abismo, do aberto que salvaguarda a possibilidade para um outro questionar e um outro dizer. A noção de recusa nos coloca na distância do questionar a partir do momento em que nos dispõe a entrever a diferenciação da diferença no seio da unicidade questionada. Apropriamo-nos e transferimos essa apropriação para o discurso enquanto nos dispomos ao movimento de refundação da constituição da unicidade em suas nuances tempo, espaço e história.

Assim, “o Ser – imaginado enquanto *Ereignis* da resolução da réplica e da luta em direção ao “entre-meio” abissal do tempo-jogo-espaço – não pode ser explicitado e não pode tornar-se compreensível através de nenhuma correspondência buscada até agora e de

ressonâncias de formulações medianas do pensar metafísico anterior” (HEIDEGGER, 1997, p. 93). Isso se dá pois o que está em jogo é a própria reapropriação da constituição da unicidade, ou seja, sua fundamentação enquanto desdobramento do tempo, espaço e história. Nesse sentido, o que é trazido a baila é a própria constituição do Ser enquanto diferenciação da diferença entre aquilo que é dito, dimensão ôntica, e aquilo que abre a possibilidade para o dizer, dimensão ontológica. Fazer perdurar essa diferença, essa distinção, é deixar ressoar discursivamente a finitude do Ser, seu esboço na fundamentação do *Dasein*.

Cada finitude do Ser abre uma possibilidade tempo, espaço e história ressoada no discurso do fazer criativo do homem no fundamento do *Dasein*. Nesse sentido, a finitude do Ser é já tempo a partir do momento em que esse que discursa sobre a unicidade da unidade habita esse discursado. Sendo assim, a finitude do Ser ressoa enquanto finitude da habitação do próprio homem no fundamento do *Dasein*. Essa referência de finitudes pode ser entrevista no trecho que se segue:

Entretanto, a »finitude« do *Da-sein* – a insistência na clareira da resolução de réplica e luta – é um episódio do ocorrer essencialmente de seu movimento da *Er-eignis* na dinâmica essencial através do Ser. No entanto, pode-se historicamente *comunicar*, com um reservar nunca suficientemente fornecido, essa finitude do *Dasein* através do abrigo | refúgio | asilo (*Einweisung*) do ser homem na referência ao ente enquanto tal. No entanto, *tal* comunicar jamais é o imaginar (*Erdenken*) do acontecimento essencial do Ser mesmo, para o qual permanece superficial e incomoda, desde o início, pensar a sinalização do Ser através da finitude (HEIDEGGER, 1997, p. 88).

A finitude do Ser enquanto sua distinção no movimento da *Ereignis*, ou seja, a partir do jogo entre *mesmidade* e *outridade* ressoada da tríade resoluta não se deixa igualar pela finitude do *Dasein*. Há aqui uma diferenciação de fundo que ressoa da própria finitude do Ser em jogo com o Nada da abertura da clareira. A cada acontecimento do Ser, que lhe distingue enquanto é um sentido de Sua verdade, porta consigo uma estranheza. Essa distinção recusa o próprio ocorrer essencialmente do Ser na Sua verdade que é o próprio evento do ocorrer essencialmente. Essa recusa que advém do acontecimento essencial carrega cada esboço do Ser com uma estranheza. Nesse sentido, a distinção advém daquilo que é mais essencial do constituir da unicidade da unidade, ao mesmo tempo em que é estranha ao próprio fluir do movimento. Essa estranheza, no entanto, não é em si mesma, mas ressoa através da finitude do *Dasein*, ou seja, a insistência. É esse modo de habitar a unidade questionada e ressoada nos moldes do quadripartido que faz perdurar a distinção do Ser, ao mesmo tempo em que cada perdurar é estranho ao próprio movimento do dar-se do Ser. Através da fundamentação do *Dasein*, na insistência dele, o Ser entreluz em uma distinção estranha a si mesmo.

Assim, enquanto estranho, o acontecimento de cada Ser, de cada unicidade não se fecha em si mesmo, mas mantém a clareira, o “entre-meio” do lugar do instante aberto para um outro dar-se possível. Desse modo, a cada apropriação e a cada transferência do acontecimento essencial do Ser na *mesmidade*, este entreluz enquanto um outro medidor dessa *mesmidade*. A insistência, nesse movimento de fundamentação do *Dasein*, não é a distinção do Ser, mas aquilo que urge do jogo oscilante entre Ser e Nada. A verdade do Ser à luz da *Ereignis*, ou seja, o Ser imaginado enquanto *Ereignis* é distinto na sua finitude pela possibilidade de redobrar todo o fundamento abissal do “entre-meio”. O *Dasein* é já uma possibilidade de tresdobramento dessa finitude do Ser através da sua habitação insistente. A medida oscilante da verdade do Ser entreluz como proximidade e distância a cada habitação insistente e constante daquele que questiona no fundamento do *Dasein* ressoando, assim, a unicidade da unidade por meio do quadripartido.

3.4 CONSTRUIR, MORAR, PENSAR: O QUADRIPARTIDO DESDOBRADO EM COISA E MUNDO

A partir desse momento, desdobraremos como a medida que oscila a partir do mesmo e outro entreluz enquanto proximidade e distância. Essa passagem está atrelada à noção de finitude do Ser e do *Dasein*. Enquanto distinção à luz do Nada, a finitude do Ser é apropriada como o seu próprio movimento do acontecimento essencial enquanto diferenciação da diferença. Na *outridade* em referência ao seu próprio dar-se, Ser é desdobrado a partir do quadripartido, ou seja, este salvaguarda, através da réplica, da luta e do combate, uma resolução que joga oscilantemente entre o mesmo e o outro, entre Ser e Nada. A partir disso, a finitude daquele que se dispõe a questionar fundado no *Dasein* entreluz como uma possibilidade de desdobramento da própria finitude do Ser. Isso quer dizer: fundado no *Dasein*, aquele que questiona desdobra a unicidade da unidade a partir do modo como constrói, mora e pensa esse evento. A finitude do Ser reluz por meio daquela do *Dasein*. A diferenciação entre elas é devedora da própria medida oscilante entre o mesmo e o outro, a partir do momento em que essa diferenciação deixa ressoar a oscilação da medida. Não há aqui um primeiro e um segundo, um mais originário, porque mais amplo, mais inexaurível e um menos originário enquanto restrição e diminuição dessa instância maior. A habitação daquele que questiona a partir da fundação do *Dasein* é a ponte que revela a finitude do Ser na diferenciação da finitude do *Dasein*. A medida da habitação ressoa o Ser enquanto outro em referência ao próprio dar-se daquele que questiona no fundamento do *Dasein*. A medida da

habitação ressoa a *outridade* da *mesmidade* entre Ser e Nada a partir da proximidade e distância. Ambas não devem ser apreendidas apenas no sentido espacial. O morar do homem no quadripartido, a partir da fundação do *Dasein*, não carrega apenas um desdobrar espacial, mas também temporal.

O habitar daquele que questiona a unicidade da unidade na fundação do *Dasein* é desdobrado na tríade construir, morar e pensar. Quando pensamos em um morar, logo nos dispomos à dimensão do construir. Para nós, seria impossível entrever um morar sem um construir. No entanto, ainda que essa copertença seja aquilo que intencionamos revelar aqui, a medida dela não se dá estritamente no horizonte do pensamento do primeiro início. Não construímos para morar, mas morar é já um construir e vice-versa. Ambos, construir e morar, abrem e dispõem o homem na habitação do quadripartido, ou seja, dispõem o homem enquanto meio para o ressoar da medida do acontecimento essencial do Ser. “Construir não é apenas meio e caminho para o morar [...] o construir é em si mesmo já morar” (HEIDEGGER, 2000, p. 148). Nesse sentido, cada moradia que custodia o esboço do Ser a partir do dar-se do homem na habitação é um desdobramento construído através do fazer criativo daquele que se põe a questionar a unicidade da unidade. Cada “eu sou” é já um “como” dessa morada construída (HEIDEGGER, 2000, p. 149). Citando um trecho do texto *Bauen Wohnen Denken* (1951) de Heidegger:

O modo como tu és e eu sou, a maneira segundo a qual nós, homens, somos na terra, é o construir, o morar. Ser homem significa: ser, enquanto mortal, na terra, significa: morar. A antiga palavra construir diz que o homem *é* na medida em que ele mora; mas essa palavra para construir agora significa **ao mesmo tempo**: criar (*hegen*) e cultivar, isto é, lavrar o campo (HEIDEGGER, 2000, p. 149).

O que está em jogo aqui é o próprio regionalizar da região (HEIDEGGER, 2001, p. 50). Como entrevemos no primeiro capítulo, a abertura da região pelo pensamento que questiona ressoa enquanto uma regionalização (*Vergegnis*). Isso quer dizer: é o acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo, desdobrando o fundamento para o questionamento através do abismo. Assim, cada região aberta pelo questionar é desdobrada através do quadripartido, ou seja, índice de unidade do tempo, do espaço e da história. Na abertura dessa regionalização, o quadripartido é entrevisto a partir da medida do mesmo e do outro desdobrada enquanto proximidade e distância. Isso é vislumbrado à luz da serenidade, ou seja, daquele dispor-nos à abertura para aguardar um outro em referência ao mesmo.

Nesse sentido, cada pensamento que questiona não é a própria região, mas uma possibilidade discursiva acerca dela. O regionalizar da região nos dispõe a pensar, nos abre a possibilidade de entrever aquilo que foi dito como outro em referência àquilo que pode ser

novamente entrevistado. Do mesmo modo, a serenidade não se iguala à regionalização, mas a torna possível através da própria serenidade. Esse tornar possível não se reduz à medida de causa e efeito do primeiro início do pensamento (HEIDEGGER, 2001, p. 53). Ele advém enquanto a própria regionalização da região, ou seja, da abertura para um outro e possível discurso entrevistado pelo pensar questionador. Cada região aberta pela regionalização é um próprio advir do homem, ou seja, de nós enquanto mortais. Através de nossa mortalidade habitamos essa região e, em cada habitação, nos regionalizamos enquanto espaço para a resposta do questionamento. A serenidade nos dispõe a esse deixar ser um outro a partir do já dito; é um nos deixar ser enquanto abertura para uma outra fundamentação do pensamento que questiona. Assim, cada vez que somos é já o índice temporal, espacial e histórico de como habitamos a região regionalizada por essa habitação. A partir disso, podemos morar e construir a nós mesmos como espaço para uma resposta possível daquilo que questionamos, ou seja, a unicidade da unidade no horizonte do tempo.

Levando em conta essas delimitações, podemos entrever que nosso “nós” se move em uma ambiência para aquém da subjetividade. O “nós” é entrevistado não como um agrupamento de sujeitos que pensam uma questão, mas como o próprio espaço aberto e desdobrado da questão. Sendo assim, a fundamentação daquilo que é questionado entreluz em uma outra medida referencial, pois o tempo entreluz enquanto instante aquém da linearidade presentificadora. Desse modo, quando dispomos o pensar através da regionalização da região em um deixar ser, em um deixar-se entrar nessa abertura a partir do aguardar, já estamos partindo do pressuposto de uma temporalidade *outrem*. Nosso modo de habitação não se restringe a apenas a dimensão da subjetivação. Essa é já uma possibilidade de se dispor através da regionalização, ou seja, é já um possível índice do modo como aquele que pensa questionando se abre enquanto espaço para a resposta pensada e questionada.

No entanto, a subjetivação é uma possibilidade e não tudo aquilo que pode ser ressoado do nosso “nós” regionalizado. Nesse sentido, nossa habitação a partir da regionalização de nós como espaço para o pensar se dá através da nossa mortalidade. Isso quer dizer: aquilo que pensamos não é uma projeção nossa, no sentido da relação sujeito e objeto. Não partimos da perspectiva de que nosso sujeito, bem conduzido, trabalhado e apurado pode dar conta de um objeto para fora dele mesmo. O regionalizar da região, esse dispor-nos enquanto espaço para um pensar da unicidade, é medido pela nossa mortalidade, mas não projetado por ela. Dito de outro modo: cada questionamento que irrompe possibilitando nosso desdobramento enquanto espaço para essa irrupção vem à luz a partir dessa nossa medida mortal. Nossa mortalidade ressoa em cada questionar que fazemos

trabalhar produtivamente, ou seja, somos mortais e essa é a medida que entreluz da regionalização da região. Não pressupomos a relação de “se somos mortais, logo nos regionalizamos a partir dessa medida”. Cada regionalizar faz perdurar uma região enquanto abertura para um outro discursivo acerca do questionado, por meio da nossa mortalidade. Ela faz vir à luz nosso próprio acontecimento essencial enquanto espaço para o questionar, perdurando a medida do mesmo e do outro. Nossa habitação se desdobra em nossa moradia medida e ressoada enquanto mortalidade, ou seja, cada “eu” que irrompe do regionalizar da região é já um outro do mesmo, é já uma possibilidade atualizada que abre para o aberto, o vazio do fundamento abissal. Cada “eu” da região é já um estranho em referência ao próprio movimento de regionalização, assim como cada unicidade do Ser²¹ traz consigo um estranhamento em detrimento àquilo que lhe é mais próprio, ou seja, temporalização do tempo.

Sendo assim, entrevemos que cada regionalização desdobra o pensamento do homem a uma região através da qual o salto dentre os inícios se faz sentir. Essa noção de região nos permite entrever um outro fundamento e, assim, uma outra temporalização em referência àquela confessada pelo primeiro início do pensar. Trazer essa noção a baile é colocar em questão o próprio “como” da fundamentação do pensar, ou seja, é abrir espaço para uma outra medida da questão do ser. Podemos construir esse outro discurso acerca da questão do ser, a partir da Sua verdade, enquanto somos aqueles que moramos (HEIDEGGER, 2000, p. 150). Ou seja: o “enquanto” é aquilo que permite ressoar através do nosso discurso essa outra possibilidade. Moramos enquanto construímos e vice-versa. Nesse sentido, a simultaneidade através do “enquanto” é aquilo que intencionamos fazer trabalhar produtivamente como fundamentação abissal. O lugar do instante, ou seja, aquela temporalidade *ourem* se sustenta através da premissa da região que dispõe o pensar do homem a um deixar ser da serenidade.

Assim, o traço fundamental do morar é um resguardar (*Schonen*) (HEIDEGGER, 2000, p. 151) que “perpassa o morar em toda a sua extensão. Ela se mostra a nós não apenas quando nós pensamos que o ser do homem está fundado no morar mas, mais especificamente, no sentido da estadia (*Aufenthalt*) dos mortais sobre a terra” (HEIDEGGER, 2000, p. 151). Cada moradia mortal do homem é uma estadia, ou seja, um esboço do Ser na Sua verdade e isso entreluz para nós como a própria medida da extensão, ou seja, da regionalização da região entreaberta pelo questionar. A extensão dessa regionalização é já um desdobramento

²¹ “A unicidade do *Seyn* funda a sua solidão de acordo com isso que se circunda apenas pelo nada, cuja vizinhança permanece a mais autêntica e protege a solidão mais lealmente. Enfim, o *Seyn* do «outro início», ainda que seja o mais geral e comum – assim na forma da enticidade, segundo o «primeiro início»-, enquanto *Ereignis*, resulta o mais único e o mais estranho-de-modo-estranho” (GIANFREDA, 2007, p. 66).

tempo, espaço e história dessa abertura que deixa perdurar a medida oscilante entre mesmo e outro enquanto proximidade e distância. O resguardar, enquanto traço fundamental do morar, deixa ressoar para nós a possibilidade do ressoar da medida oscilante entre mesmo e outro. A unicidade dessa medida regionalizada através da região aberta pelo pensar que questiona, entreluz enquanto a própria unicidade da unidade, ou seja, a verdade do Ser, seu acontecimento essencial. Sendo assim, cada resguardar do morar é a noção que nos permite entrever cada dar-se do Ser na sua finitude, ou seja, enquanto diferenciação da diferença. Cada dar-se do Ser no horizonte do tempo é já uma cercania possível da regionalização da região por meio do pensamento questionador desse próprio evento.

Não devemos, no entanto, dizer que a finitude do Ser é uma cercania. Esta é aquilo que permite entrever o Ser enquanto um movimento de tornar-se uno, ou seja, a partir da diferenciação entre o movimento do acontecimento essencial do Ser e aquilo que ressoa dele. O segundo porta o primeiro, mas um não se reduz ao outro. É a finitude do Ser entrevista no horizonte do salto entre os inícios. Cada distinção, ou seja, cada finitude do Ser é possível através da estadia do homem que mora nisso que ele mesmo se dispõe a questionar. Através da estadia do homem, da mortalidade ressoando a finitude do Ser, o traço fundamental do morar entreluz enquanto um deixar livre a partir da cercania (HEIDEGGER, 2000, p. 151). Isso quer dizer: a mortalidade do homem é ressoada a partir da finitude do Ser que vem à luz discursivamente. Cada discurso da unicidade do Ser porta consigo o índice de tornar-se mortal do homem, ou seja, ele se dispõe ao fundamento abissal do questionar. Ele não é mortal porque é homem. Ele é mortal a partir do momento em que esse “é” entreluz como região regionalizada em um espaço ressoante da questão do Ser. Ou seja, mortalidade é o modo de morar e construir do homem, é aquilo que cerca e deixa ser o Ser na Sua verdade a partir da sua finitude, é o que permite perdurar essa unicidade na medida do jogo oscilante entre mesmo e outro e, por fim, é aquilo que faz a própria medida ressoar enquanto oscilação, através da reunião da unicidade.

A partir disso, cada região do quadripartido ressoa, por meio da regionalização da região, a estadia da morada do homem delimitada pela sua mortalidade. A moradia mortal regionalizada abre o quadripartido enquanto a noção que permite entrever a unicidade da unidade através do jogo oscilatório da medida entre mesmo e outro. Assim, perpetua o movimento da diferenciação da diferença entre sentido do ser e Sua verdade: um não é todo e cada sentido do ser ressoa da Sua verdade, mas não por uma totalização do sentido em prol da verdade. Dizer que a medida do acontecimento essencial do Ser oscila entre o mesmo e o outro é buscar, sobretudo, aquela região na qual o homem mora e essa moradia ressoa as

possibilidades do próprio morar, ao invés de se ater a apenas uma. A noção homem é entrevista como já sendo uma estadia desse morar, mas não toda. Essa relativização carrega a premissa da fundamentação no seu desdobramento abissal enquanto uma reapropriação da própria noção homem. Entrevista como a cercania que deixa a verdade livre, ou seja, que ressoa através de si a possibilidade para um outro sentido em referência àquele já construído, a mortalidade do homem assinala a medida da copertença das regiões do quadripartido e, assim, da copertença no movimento da diferenciação da diferença, da unicidade da unidade no horizonte do tempo.

Os mortais são os homens. Eles se chamam os mortais, pois podem morrer. Morrer significa que são capazes da morte enquanto morte. Apenas o homem pode morrer e, concretamente, de modo continuado enquanto ele permanece sobre a terra, debaixo do céu e diante dos divinos. Nós nomeamos os mortais, então nós já pensamos os outros três ainda que nós não consideremos a simplicidade dos quatro. [...] Nós nomeamos essa sua simplicidade de *quadripartido*. Os mortais estão no quadripartido morando nela. Mas o traço fundamental do morar é o resguardar. Os mortais moram no modo como eles resguardam o quadripartido em seu ocorrer essencialmente. Conseqüentemente o resguardar daquele que mora é quadripartido (HEIDEGGER, 2000, p. 152).

Por esse trecho, podemos entrever que as regiões do quadripartido se referem entre si a partir da moradia do homem desvelado enquanto mortal. Ao mesmo tempo, discursar e pensar sobre uma região do quadripartido é já nos dispor às outras três. Sendo assim, cada vez que o homem se dispõe à regionalização da região, ele mora nessa região de modo quadripartido. Por meio do seu resguardar, os mortais salvam (*retten*) a terra, acolhem (*empfangen*) o céu, esperam (*erwarten*) pelos divinos e são capazes da morte enquanto morte, a acompanham enquanto medida constante (HEIDEGGER, 2000, p. 152). Desse modo, a regionalização da região entreluz como uma reapropriação do fundamento à luz da sua dimensão abissal. Isso quer dizer: o fundamento do pensar não advém de uma apreensão do homem sujeito, mas da própria constituição do ser homem enquanto mortal. É um dispor situante, no sentido do morar, a partir da mortalidade e não do *cógit*o de um sujeito pensante. Essa reapropriação nos porta a um pensar do jogo entre os inícios a partir do qual os movimentos referenciais transluzem de um outro modo possível.

Assim, a figuração das regiões do quadripartido deixa vir à luz, através do discurso, a medida oscilante entre o mesmo e o outro, por meio da qual o fundamento é instituído como abissal. Como falar dessa medida? Através da figuração do quadripartido. Ele ressoa discursivamente a medida outra acerca da questão do ser em Sua verdade. “No salvar da terra, no acolher do céu, no esperar pelos divinos, no acompanhar dos mortais, o morar *ereignet sich* enquanto o resguardar quadripartido do quadripartido (HEIDEGGER, 2000, p. 153)”.

Esse resguardar “guarda (*hüten*) o quadripartido em seu ocorrer essencialmente” (HEIDEGGER, 2000, p. 153). Cada guardar do quadripartido deixa entreluzir a própria unicidade da unidade, ou seja, aquele esboço do Ser que faz jogar o seu sentido com a Sua verdade através da recusa resistente da diferenciação. Desse modo, cada guardar é uma unicidade possível que joga com a resistência da equivalência entre sentido do ser e Sua verdade.

A região se regionaliza a partir desse esboço, desse guardar que resguarda cada região do quadripartido na medida do mesmo e do outro. Mortais e divinos reluzem em uma diferenciação a partir do momento em que cada um é resguardado em um deixar ser o mesmo a partir do outro. O homem é o mortal na medida do velamento do Deus divino e seu sacrifício para deixar o homem ser. A região reluz através da serenidade em cada deixar ser da diferenciação na medida oscilante entre mesmo e outro. O homem enquanto mortal é deixado ser nessa *outridade* que o difere dos divinos, uma *outridade* referente à *mesmidade*, ou seja, a medida mortal que circunda e desvela a temporalidade *outrem*. O Deus divino deixa o homem ser na *outridade* a partir de cada apropriação e transferência, *mesmidade*, da regionalização da região buscada pelo questionar da unidade.

Já a terra é resguardada em referência ao céu a partir do momento em que é permitido que essa diferenciação entreluze enquanto tal. A terra é o fluir da doação em referência a própria temporalização figurada pelo céu. Cada evento da unicidade buscada pelo questionar é um índice de apropriação e transferência do tempo cosmologicamente figurado pelo céu. Desse modo, cada morar do mortal resguardando o quadripartido é já um índice de como ele desdobra o tempo celeste em tempo mundano através da doação da unicidade da terra. Esta figura a busca pela unicidade em referência ao horizonte temporal do céu.

A partir desse jogo entre terra e céu, mortais e divinos, a figuração do quadripartido é um modo de dizer discursivamente como a diferenciação da unicidade é conservada em uma reunião. “O morar enquanto resguardar conserva (*verwahrt*) o quadripartido junto do qual os mortais se encontram: nas coisas” (HEIDEGGER, 2000, p. 153). Cada reunião, ou seja, cada resolução dessa diferenciação ressoa no modo como o homem mora junto às coisas. Esse morar abre lugar para o acontecimento da construção que revela o próprio “como” do morar.

Tomando isso como base, podemos dizer que entram em jogo aqui duas perspectivas: o “junto de” e a “coisa”. Podemos entreluzir através delas a questão mesma da regionalização como a reapropriação do fundamento na dimensão abissal. Isso quer dizer: “junto de” nos porta a um movimento referencial diverso daquele professado pelo pensamento do primeiro início, na forma de uma relação de causa e efeito adequacional. Ambos, “junto de” e “coisa”

são noções que nos permitem também refazer aquilo que tresdobramos como “lugar” e “espaço”. Nesse sentido, proximidade e distância enquanto uma medida ressoada do mesmo e do outro também serão revistas. Esse “junto de” advém do advérbio alemão “*bei*”. A leitura do texto de Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger*, nos alerta para o quão difícil é traduzir esse advérbio por uma única expressão (DERRIDA, 1994, p. 344-345). O “junto de” nos porta para uma dinâmica que não oscila entre um fora e um dentro, mas justamente através da proximidade do “estar junto de” (DERRIDA, 1994, p. 356).

Sendo assim, o que é ressaltado por meio desse “junto de” é a diferenciação da diferença. Estar junto às coisas no conservar que resguarda e guarda o quadripartido é justamente a medida ressoada enquanto proximidade e distância. Cada unicidade da unidade figurada pela reunião da diferença do quadripartido revela uma dinâmica outra em referência àquela da lógica de causa e efeito perdurada na conceituação. Assim, a figura do quadripartido, conservada através do mortal, estando “junto às coisas”, nos possibilita reapropriarmos as próprias noções de lugar e espaço.

“A estadia junto às coisas é o único modo como se realiza a morada quadripartida no quadripartido cada vez unitário” (HEIDEGGER, 2000, p. 153). Cada vez uno, o morar que porta o quadripartido em seu salvaguardar junto à coisa é um construir. Cada conservar da medida figurada pelo quadripartido é deixar a coisa se revelar no seu ocorrer essencialmente mais próprio, ou seja, enquanto aquilo que conserva a unicidade da unidade na diferenciação da diferença, enquanto aquilo que guarda a medida figurada pelo quadripartido: proximidade e distância. Assim, a coisa é entrevista a partir da abertura do lugar no qual a região é regionalizada no jogo figurado pelo quadripartido. Cada coisa, enquanto lugar (*Ort*) é já o lugarizar (*verstatten*) do lugar (*Stätte*) (HEIDEGGER, 2000, p. 156), ou seja, não há uma coisa e, então, o lugar que ela ocupa. O modo da coisa vir à luz, ou seja, como a coisa guarda e conserva o quadripartido é já o modo como o lugar se torna lugar, é já a fronteira da unicidade da unidade. Estando junto às coisas, o mortal se coloca junto dessa fronteira a partir da qual um se entreluz a partir do outro em um jogo de proximidade e distância. O mortal está junto à coisa enquanto ele mesmo é uma coisa que conserva e guarda o quadripartido.

Dessa forma, nos constituirmos por meio do questionar daquele que se dispõe a essa busca é uma coisa junto da qual o quadripartido, enquanto figuração da medida mesmo e outro, é conservado e guardado. Estamos junto às coisas na medida em que moramos na regionalização da região enquanto reapropriação da fundamentação abissal. Esse “junto de” marca o modo como aquilo que é construído da fundamentação abissal se referencia. Não é uma causa e efeito, mas um desdobramento da proximidade de estar junto na diferença

distanciante da unicidade. O construir entreluz justamente a partir da passagem da noção de lugar para aquela do espaço. “Por isso é o construir, porque ergue lugares, um criar (*stiften*) e unir (*fügen*) de espaços” (HEIDEGGER, 2000, p. 160).

A construção não advém da maquinação, ou seja, da manipulação do homem que fabrica uma coisa enquanto objeto. O construir entreluz para nós como o próprio abrir do lugar no qual a região se regionaliza, enquanto uma espacialização ressoada do tornar-se lugar. Isso quer dizer: o construir é abrir um lugar para o espaço do salvaguardar da medida oscilante entre proximidade e distância. Esse construir do lugar ressoa através da coisa que conserva o quadripartido. Cada coisa ressoa um lugar e, em seu ocorrer essencialmente enquanto tal, revela a fronteira, a delimitação espacial desse lugar. O “como” a coisa salvaguarda o quadripartido advém da delimitação mesma do lugar, lugarizando um espaço. O lugar ressoa a partir do espaço e o espaço ocorre essencialmente a partir do lugar. Nesse sentido, o espaço não é algo fora do homem ou dentro dele. Não é uma dimensão mensurável pela altura, largura e profundidade. Esse espaço passível de ser medido por essa tríade é já aquele que é disposto a partir do “junto à” coisa. Na proximidade e distância da espacialização do espaço, o homem pode mensurá-lo através da tríade confessada pelo primeiro início do pensamento. No entanto, a espacialização do espaço não se reduz apenas a essa forma de medida.

Então, a partir dessa premissa, o construir é um “trazer para fora” (*hervorbringen*) (HEIDEGGER, 2000, p. 160) a coisa enquanto lugar, enquanto aquilo que salvaguarda a medida da proximidade e distância figurada pela noção de quadripartido. Cada coisa trazida para fora abre lugar e o modo como ela é trazida espacializa esse lugar. Assim, uma porta delimita um espaço por meio da abertura do lugar. Enquanto construir do homem, essa porta carrega consigo um modo de resolução da unicidade da unidade. Ela é o modo como o homem se dispõe na moradia da regionalização da região, construindo a si mesmo como estadia da unicidade da unidade. O modo da construção é um estar junto àquilo que é construído, estar próximo da unicidade na diferenciação que distancia. A medida do morar nessa construção é a mortalidade do homem. Ele, enquanto coisa e junto da coisa que ele mesmo é, não ocupa lugar no espaço, mas é a fronteira da espacialização do lugar. A medida dessa espacialização traz para fora a unicidade enquanto uma lugarização. Esse lugar ressoa um tempo, ou seja, o instante da moradia insistente (HEIDEGGER, 2000, p. 162) do homem na construção do espaço. A porta só é uma coisa na referência ao homem marcada por esse estar “junto à”. Não é uma relação causal, mas um referenciar marcado pela proximidade da diferenciação da distância. A porta é um lugar enquanto extensão da própria espacialização do

homem, enquanto índice de como o homem, enquanto coisa, ressoa seu morar na unicidade figurada pelo quadripartido. Cada unicidade resoluta porta consigo a tríade da réplica, da luta e do combate. O lugar do instante do *Da do Dasein* é resolvido na fronteira espacializada da moradia mortal do homem.

O construir ergue lugares que espacializa um lugar para o quadripartido. A partir da simplicidade na qual terra e céu, os divinos e os mortais pertencem um ao outro, o construir recebe a diretriz para seu erguer de lugares. O construir assume a partir do quadripartido a medida para todo ultrapassar e para cada mensurar dos espaços que, a cada vez, são espacializados através dos lugares instituídos. As construções conservam o quadripartido. Elas são coisas que resguardam o quadripartido a partir do modo delas. Para resguardar o quadripartido, para salvar a terra, para acolher o céu, para esperar os divinos, para acompanhar os mortais, esse quadripartido resguardado é a essência simples do morar (HEIDEGGER, 2000, p. 161).

O pensar a partir desse jogo entre morar e construir é aquela busca pelo caminho próprio da reapropriação da fundamentação na sua dimensão abissal. “O ocorrer essencialmente do construir é um deixar morar” (HEIDEGGER, 2000, p. 162). Nesse sentido, o pensar é um deixar morar que constrói um lugar delimitado por um espaço que entreluz a coisa como aquilo que conserva a medida figurada pelo próprio quadripartido. Cada vez que pesamos e buscamos a unicidade da unidade, nos dispomos a reapropriar dessa lugarização do espaço regionalizado pelo colocar em questão a verdade do Ser. Cada pensar flui um tempo, um espaço e uma história, ou seja, a medida como nos fundamentamos no *Da do Dasein* ressoando uma *mesmidade* e uma *outridade*. Pensar a partir do fundamento abissal é nos voltarmos para o “como” nos dispomos enquanto coisa junto às coisas construídas pelo nosso morar mortal no mundo. Um mundo vem à luz a cada pensar, enquanto fundamentado pelo estar junto às coisas.

Nesse ponto de nosso trabalho, é trazida a baile a noção de mundo. É possível entrevê-la a partir da própria coisificação da coisa ressoante do regionalizar da região. Para isso, devemos nos ater a algumas delimitações. Não estamos partindo de um tresdobramento no qual coisa é sinônimo de objeto. Tampouco significaremos mundo como o lugar povoado por essas coisas objetos. Na nossa busca, coisa e mundo serão entrevistados a partir do “ocorrer essencialmente” mais próprio de cada um. Isso significa: coisa e mundo virão à luz enquanto ressoantes da insistência do fundamento no *Dasein* a partir da serenidade no movimento de regionalização da região. No jogo entre proximidade e distância que deixa entrar vindo ao encontro a região enquanto tal, coisa e mundo ressoam esse jogo da medida do mesmo e do outro. Proximidade e distância como movimento da própria medida da região que regionaliza, agora será vislumbrado em um “como” coisa e mundo. Ambos, coisa e mundo, perduram esse

desdobramento da medida mesmo e outro enquanto distância e proximidade no próprio coisificar e mundanizar de cada um. Sendo assim, nossa medida delimitante para o “acontecimento essencial” da diferenciação da diferença na regionalização da região começa agora a ganhar uma nuance desdobrada. A busca por essa nuance, por esse desdobramento da medida, nos levará até a essência da linguagem. No entanto, para chegarmos lá, devemos nos deixar guiar por esses dois elementos-guia: coisa e mundo.

Nossa leitura do texto *Das Ding* (1948), de Heidegger, tresdobra essa dimensão da coisa tomando como guia a jarra. Através dela, o discurso do pensador alemão nos guia pelo próprio dar-se da coisa. A jarra não é vislumbrada mais apenas como objeto que serve para algo sob a manipulação do homem. Buscamos aqui “a coisa enquanto coisa” da jarra.

Quando e como coisas vêm enquanto coisas? Elas não vêm através da maquinação do homem. No entanto, elas também não vêm sem a vigilância dos mortais. O primeiro passo para tal vigilância é o passo atrás apenas a partir daquele representante, ou seja, pensar que esclarece no pensar que pensa (HEIDEGGER, 2000, p. 183).

Aquilo que se quer entrever está, na verdade, ocultada por esse “servir para algo”, por essa maquinação do homem professada pelo primeiro início do pensamento. Na base dessa dinâmica de servidão e projeção, a jarra coisa já se deu enquanto coisa no sentido mais originário, pois aberto para outras e possíveis apropriações. É esse sentido que tentaremos fazer vir à luz agora, quando nos colocamos vigilantes. O jogo recuperado não se reduz a contemplar a jarra nos limites do “servir para”, mas o que se busca é o movimento entre os limites da própria jarra e o vazio, a abertura que surge daí na fundamentação abissal. Isso quer dizer: através da coisa jarra encontra-se figurado o próprio jogo entre fundamentação e abissal que marca o salto entre os inícios do pensamento. Tomar a jarra como guia dessa nossa contenda é deixar entreluzir a própria instituição da região como figuração para uma outra fundamentação. É como se a jarra fosse uma ilustração da regionalização da região na fundamentação abissal do *Da do Dasein*. Em outras palavras: há o jogo entre o limite da região e a abertura que flui desse limite. Mesmo tomando a jarra como objeto moldado, ela já não deixa reluzir esse jogo entre fronteira limitadora e um aberto? Ela já não se deixa entrever como um objeto cujas paredes são moldadas para que um vazio espacializado possa receber um líquido? No jogo do salto entre os inícios do pensamento, não é assim que moramos no fazer pensamento, jogando entre eles? Não é de dentro dos meandros do primeiro início que um passo atrás é possível, fazendo brilhar uma outra possibilidade? O passo atrás é vislumbrado através do “como” lidamos com a coisificação da coisa. Esse movimento ressoa

a própria passagem da virada do primeiro início para o outro início do pensamento. Acerca do passo atrás, podemos recordar:

O passo atrás de um pensar no outro não é certamente uma mera mudança da orientação. A causa por ele nunca poder já ser coisa semelhante é porque todas as orientações permanecerem presas na circunscrição do pensar representante com a maneira da mudança delas. No entanto, o passo atrás deixa a circunscrição do mero aparecer (HEIDEGGER, 2000, p. 183).

Sendo assim, as tonalidades afetivas do jogo entre os inícios do pensamento não se tratam de uma mudança de orientação. Quando a abertura na qual o fazer pensamento mora ressoa a unicidade da unidade, não estamos jogando com o avesso do pensamento filosófico metafísico. Estamos, na verdade, em busca do próprio evento da abertura para que um outro possa se dar. Partir de dentro da própria filosofia metafísica, dar um passo atrás em suas determinações não nos chama aqui para um jogo de antônimos. O que se busca é, a partir do já dito, buscar ressoar um outro dito possível. Esse outro já não pode ser predeterminado como “oposto” ao primeiro. Assim, não estaremos jogando, dando um passo atrás a partir das entranhas do primeiro, mas nos afundando nela. É justamente a medida que oscila entre mesmo e outro, figurada pelo salto entre os inícios do pensamento que tentamos trazer à luz.

Para isso, não podemos já precircundar o outro e possível discurso desta circunscrição no já dito como oposto. As nuances da medida mesmo e outro não se referem a partir da oposicionalidade. Através da coisificação da coisa, não restrita a uma objetivação, e do mundanizar do mundo, podemos deixar ressoar o próprio “como” referencial entre mesmo e outro à luz do desdobramento entre proximidade e distância. A partir disso, o discurso sobre a coisa jarra não será oposto ao do objeto jarra. O próprio dizer sobre a coisa jarra permitirá vir à luz o movimento da regionalização da fundamentação abissal e, ao mesmo tempo, uma nova circunscrição do pensar do jogo entre os inícios. Nossas digressões acerca do objeto jarra, para que serve, o que serve e a quem serve, são apenas um guia e nem mesmo o tudo que se pode dizer sobre isso vai nos acompanhar ao longo de nossa caminhada. No entanto, não abandonaremos o jogo entre limite da borda da jarra e vazio interior. Entretanto, ele será tresdobrado em um nível mais originário, pois favorecendo a abertura da *outridade*, não restringido à relação adequacional sujeito e objeto, ainda que entreluze nesse evento. Citando Heidegger acerca desse jogo oscilante entre limite e vazio:

Como agarra (*faßt*) o vazio da jarra? Ele agarra tomando (*nimmt*) o que é vertido. Ele agarra mantendo (*behält*) aquilo que foi acolhido. O vazio agarra de modo duplo: aquilo que é tomado e aquilo que é mantido. A palavra «agarrar» é por isso ambígua. Todavia, o tomar de uma fusão (*Guß*) e o reter (*Einbehalten*) da fusão pertencem à mesma dinâmica. No entanto, a unidade deles é determinada aqui pelo verter (*Ausgiessen*), desde o qual a jarra

enquanto jarra é determinada. O duplo agarrar do vazio está fundado no verter. Enquanto este, o agarrar é propriamente como ele é. Verter a partir da jarra é presentear (*schenken*). No presentear da fusão ocorre essencialmente o agarrar do recipiente (HEIDEGGER, 2000, p. 173).

Esse trecho nos conduz através da própria figuração da jarra enquanto coisa que em sua coisificação deixa vir à luz a fundamentação abissal. Para que possamos tresdobrar isso, devemos nos ater às palavras-chave que Heidegger elenca no trecho acima. Nele podemos observar uma unidade por meio do “verter”. Não devemos, no entanto, partir de uma dicotomia entre cheio e vazio que nos porta ao domínio do saciar, da completude da totalização discursiva do primeiro início do pensamento. O que é vertido não necessariamente se restringe a tal distinção. O verter é o próprio evento que advém do vazio da jarra, e pressupor um cheio já é reduzir as possibilidades de verter em um já sempre cheio. Pensar em um verter é se ater à dinâmica do “ocorrer essencialmente”, ou seja, da doação da unicidade da unidade na busca pela questão do ser. O verter reúne em si um movimento oscilante que vem à luz através do “agarrar”. Agarrando, ou seja, tomando e mantendo ou retendo, a jarra entreluz enquanto coisa. A jarra enquanto coisa que coisifica é o próprio ressoar da região no seu regionalizar, ou seja, do resguardar do morar do homem enquanto mortal junto às coisas que conservam o quadripartido.

Nesse conservar que resguarda o quadripartido no qual a verdade do Ser é entrevista, a coisa jarra a mantém enquanto tal, retendo o movimento do próprio dar-se do Ser no horizonte do tempo. Em outras palavras: a coisa jarra mantém a regionalização da região na moradia insistente do homem, na fundamentação abissal do *Da* do *Dasein*. Nesse manter, o reter é o próprio ressoar desse conservar do quadripartido enquanto coisa jarra. Ela retém, no seu “acontecimento essencial”, o próprio dar-se originário da região desdobrada enquanto quadripartido. Ela traz consigo a medida oscilante da região figurada pelo quadripartido, a retém, mantendo aberta a região para outras e possíveis retidões. Trazer consigo, no sentido de reter, significa: deixar vir à luz o próprio dar-se da região através e por meio daquilo que é vertido. Na moradia insistente do homem, cuja estadia é medida por sua mortalidade, a temporalização e a espacialização da região entreluzem reunidas. Através do dar-se dessa unicidade da unidade, regionalização e coisificação figuram esse jogo oscilante da medida do dar-se do Ser. É justamente esse jogo que buscamos através da coisificação, fazendo reluzir a regionalização enquanto lugarização e espacialização do acontecimento essencial do Ser. Sendo assim, essa reunião, esse jogo da medida figurado pela regionalização e coisificação se desdobra, agora, nessa referência oscilante por meio do qual o “verter” é sua unidade.

Enquanto unidade de um evento, a reunião também “afina” a própria coisa jarra, ou seja, a coisificação da coisa já ressoa na delimitação do espaço jarra. Não na espacialização mesa ou cadeira, mas na delimitação espacial da jarra. Assim, o evento da região já está marcado por essa medida espacializante da coisa jarra. A fusão que é vertida da jarra é um “presentear”, ou seja, um “como” esse espaço jarra permite o entreluzir do “acontecimento essencial” tanto da coisa como jarra, quanto da região como lugar. No fundo, o que está em jogo aqui é: como a coisificação da coisa mede a si mesma nesse evento, mantendo aberta a lugarização da regionalização, medindo espacialmente essa abertura. A medida entre mesmo e outro é desdobrada em um jogo oscilante entre proximidade e distância a partir do reter que flui da coisa jarra. A referência de “junto a” que marca o movimento de conservação do quadripartido abre o lugar enquanto espaço para o acontecimento essencial do Ser.

Nesse sentido, cada coisa, e o homem é uma coisa, conserva o quadripartido, ou seja, a medida mesmo e outro, desdobrando-o em um jogo espacial cujas medidas são a proximidade e a distância. Através da coisificação da coisa, a *mesmidade* e *outridade* entre divinos e mortais, terra e céu ressoam como um “junto a” próximo na diferença da distância. Sendo assim, a medida coisa jarra nos guia para o próprio evento da coisificação por meio do desdobramento da medida mesmo e outro em proximidade e distância. Agora, devemos nos perguntar: o que podemos discursar acerca do “presentear”, tomando como base esse horizonte da medida desdobrada? Qual é o seu “papel” nessa contenda? A que ele nos leva?

Aquilo que é presenteado é nomeado por Heidegger de “presente” (*Geschenk*). Ele nos leva ao lugar que sempre estivemos e a partir do qual tresdobramos a referência oscilante entre coisificação e regionalização. Por reluzir sempre através do nosso pensar, podemos dizer que o “presente” refere-se a nossa própria constituição. Esta deve ser pensada aqui a partir da diferenciação da diferença na unicidade da unidade. Se pensarmos assim, já saberemos que não podemos dizer de início que “o presente é...”, pois assim estaríamos entificando-o. É claro que tal dizer é possível, mas buscamos ir mais fundo, em direção ao próprio evento do presente. Ao invés de já aprisioná-lo em um sentido totalitário através do “é”, tentemos antes fazer soar a própria dinâmica entreluzida por “é”.

O presentear, através do qual a jarra é jarra, se reúne no duplo agarrar e, de preferência, no vaziar. Nós nomeamos de serra a reunião das montanhas. Nós nomeamos a reunião do duplo agarrar no vaziar que enquanto juntos escavam a essência plena do presentear: o presente. A jarridade da jarra ocorre essencialmente no presente da fusão. A jarra vazia também mantém sua essência a partir do presente ainda que a jarra vazia não admita um derramar (*ausschenken*). No entanto, esse não admitir apropriada (*eignet*) a jarra e apenas a jarra. Ao contrário, uma foice ou um martelo são incapazes de um não admitir deste presente (HEIDEGGER, 2000, p. 173-174).

A partir desse discurso acerca do presentear e do presente, reluz mais brilhante para nós o acontecimento referencial entre vazar e fusão. A espacialização jarra da coisificação da coisa é já uma medida da própria regionalização. O que torna esse espaço tão próprio, tão único, tão jarra na figuração da conservação do quadripartido é o jogo entre vazar e fusão. Nesse momento, se faz necessário que discursemos acerca da distinção entre vazar e derramar. A jarra vaza a fusão, a diferenciação da diferença na unicidade da unidade que flui da medida oscilante entre proximidade e distância. Essa fusão, ou seja, esse presente, aquilo que é dado, flui mesmo de uma jarra vazia. Ainda que esse fluir do vazio da jarra não ressoe enquanto um derramar, o modo jarra traz consigo a pertença a esse desdobramento. Tudo aquilo que podemos dizer, mesmo negativamente, acerca da jarra no tocante ao seu evento é já a medida da jarra e do evento região.

É justamente isso que delimita a jarra enquanto jarra e a medida na espacialização da jarra. São justamente esses desdobramentos enquanto vazar, fusão, presentear e presente que apropriam a jarra naquilo que lhe é mais próprio: medida do jogo entre coisificação e regionalização. É também isso que diferencia as apropriações da medida. O espaço jarra não é aquele desdobrado pela foice. A figuração da espacialização da jarra possibilita entrever o jogo oscilante entre proximidade e distância a partir do vazar, da fusão, do presentear e do presente. Dito de outro modo: permite vislumbrar a fundamentação abissal desdobrada enquanto região regionalizada através da qual o pensar caminha. Escolher a jarra como figuração da coisificação da coisa na conservação espacial do quadripartido é buscar mostrar que diferentes espacializações da regionalização podem se dar. Cada coisa conserva o quadripartido em um modo espacial diverso. Essa diversidade de conservação não só difere uma coisa da outra, foice não é uma jarra e vice-versa como, também, resguarda o próprio morar do homem na região através da oscilação da medida que reúne a diferença na unicidade.

Enquanto mortais fundados no *Da do Dasein*, nós também somos medidas espaciais do dar-se do Ser. Assim como esse resguardar da unicidade através da coisa jarra espacializada não é o mesmo de uma foice, um homem não é igual ao outro, pois aquilo que nos diferencia ressoa enquanto medida oscilante entre mesmo e outro, apropriada na diferença da distância junto à coisa que espacializamos. Nesse sentido, somos tão coisa quanto a coisa jarra: somos medidas, espaços do jogo entre regionalização e coisificação. Não devemos ouvir inadequadamente esse tresdobramento. Nós devemos compreender sua própria constituição, interpretando-a e situando a si mesmo a partir desse jogo entre compreensão e interpretação. No fundamento do *Dasein* e buscando a unicidade da sua constituição, somos transvestidos

em questão tendo como guia a passagem entre sentido do ser e Sua verdade. Já as coisas como a jarra, por exemplo, não estão em uma referência tresdobrante com a questão do Ser. Essa distinção é diferenciadora entre homem enquanto ente que questiona e os outros entes que não questionam o seu Ser.

No entanto, é o questionar do Ser que marca o próprio levar para fora da coisa jarra. Afinal, a jarra é jarra enquanto coisa espacialmente delimitada na referência ao homem que questiona o seu Ser. Assim como a porta é já um espaço a partir do momento em que o homem é espacialidade, a jarra enquanto espaço coisa segue a mesma dinâmica. Não se trata aqui de dizer que a jarra e a porta são projeções do homem. Mesmo porque, dizer isso é já pressupor um tempo presente linear através do qual o homem se dá enquanto sujeito e, então, pode projetar uma coisa porta ou jarra como objeto. A medida que flui do jogo entre os inícios do pensamento através da questão do Ser é outra. O homem não projeta a jarra, pois sua própria espacialização enquanto coisa que conserva o quadripartido ressoa da espacialização da jarra ou da porta. A referência entre homem coisa e jarra ou porta coisa é a abertura espacial do lugar do instante, da temporalidade *ourem*.

A partir disso, podemos entrever que o presente da fusão traz consigo a própria origem não só da coisa jarra, mas também do próprio homem enquanto mortal no fundamento do *Dasein*. Essa origem não é entrevista nem como projeção humana, nem através da relação de adequação de causa e efeito. Trata-se de uma apropriação e transferência, ou seja, o movimento de *mesmidade* no morar insistente do homem na medida da sua mortalidade, em referência à *outridade* dos divinos.

O presente da fusão é a bebida (*Trunk*) para os mortais. Ela dá descanso a sua sede. Ela revigora seu ócio. Ela tranqüiliza/diverte sua sociabilidade. No entanto, o presente da jarra é presenteado às vezes também para a consagração. A fusão é para a consagração, então ela não mata (*stillt*) sua sede. Ela nutre (*stillt*) a festa das festas na altura. Agora, o presente da fusão não é nem presenteado em um bar nem é uma bebida para os mortais. A fusão é a poção (*Trank*) doada pelos deuses imortais. O presente da fusão enquanto poção é o próprio presente. No presentear da poção consagrada ocorre essencialmente a jarra que verte enquanto o presente que presenteia (HEIDEGGER, 2000, p. 174).

Tomando como base esse trecho, podemos entrever que a coisificação da coisa que conserva o quadripartido deixa fluir a própria poção doada pelos deuses imortais da festa dentre as festas. O homem enquanto coisa, assim como a jarra coisa, já reluz enquanto medida dessa doação. No entanto, tanto coisa quanto homem já se desdobram enquanto medida, justamente delimitando essa doação. Ela não é um esparramado, mas uma consagração. Ao mesmo tempo em que doa, essa doação já se dá em uma delimitação. Sendo assim, a coisa,

seja ela homem ou jarra, já desdobra o próprio quadripartido na coisificação que o conserva. Na abertura da região, é o quadripartido que ressoa, no qual o próprio Ser “ocorre essencialmente” na Sua verdade a partir de um sentido medido possível. A unidade da insistência da moradia do homem na região joga com a espacialização da medida enquanto proximidade e distância e com a temporalização da mesma enquanto demorar-se e repousar.

Um modo de tudo isso ressoar é entrevisto através do quadripartido, ou seja, da figuração de um movimento que não privilegia as regiões entreluzidas na diferença distante da proximidade. Ele perdura o próprio “ocorrer essencialmente” da região, traz consigo essa dimensão essencial, ao mesmo tempo em que delimita esse movimento. Isso quer dizer: a medida “interna” da referência entre os divinos e os mortais, o céu e a terra é o próprio medir da regionalização da região na coisificação da coisa. Nessa delimitação, o quadripartido é a figuração de uma medida possível da fundamentação abissal, mas apenas uma possibilidade dentre outras possíveis. Nessa passagem medidora entre o “interno” do quadripartido para o “externo” da regionalização caminhada pelo questionar do Ser, a região entreluz quadripartido no momento em que a coisa retém, toma no agarrar da coisificação que verte a poção dos deuses imortais, mantendo a abertura da regionalização. Essa abertura é o próprio aberto, vazio almejado pela fundamentação abissal que coloca em jogo o chamar para um outro e possível discurso acerca da questão da unicidade da unidade como desdobramento fundacional abissal. Ou seja: daquilo que se fala, a questão transformada em coisa do pensar, conservando a medida figurada pelo quadripartido é já a delimitação do próprio pensar.

A partir dessa dinâmica, o jogo tempo-espacial vem à luz como a medida oscilante transvestida de proximidade e distância. Nesse movimento do quadripartido na abertura da região e tomada, mantida e retida pela coisificação, a medida entre proximidade e distância ressoa do próprio jogo entre terra e céu, divinos e mortais. A reunião desdobrada e medidora disso é nomeada de *Sage*, a essência da linguagem. Acerca da referência entre quadripartido e coisificação da coisa:

No presente da fusão, retêm sempre distintos os mortais e os divinos. No presente da fusão, retêm terra e céu. No presente da fusão, retêm, ao mesmo tempo, terra e céu, os divinos e os mortais. Estes quatro pertencem à mesma dinâmica a partir de si, a partir daqui, a partir do unido. Eles são desdobrados, a todo presente atento, em um único quadripartido. No presente da fusão, retém a simplicidade (*Einfalt*) dos quatro (HEIDEGGER, 2000, p. 175).

O presente da fusão enquanto a poção doada pelos divinos imortais é o presente. Essa referência é marcada aqui pelo “demorar-se”. No regionalizar da região, o “demorar-se” se deixa entrever no tocante ao desdobramento temporal desse evento por meio da própria

moradia insistente e constante do homem. Ressoada dessa regionalização, a coisificação da coisa enquanto presente da fusão também é regida pelo demorar-se. Ele não só nos remete a uma dimensão temporal, mas também nos coloca aquém da representação no nível dos objetos notadamente retidos pelo tempo presente linear. Devemos rememorar que o demorar-se está em jogo com o repousar que reúne o próprio evento espacial da região.

Sendo assim, o ressoar do presente da fusão enquanto poção já está imbuído desse jogo tempo-espacial. Morar na região através do questionar e construir a partir disso é já um desdobrar-se tempo-espacial: a coisa, enquanto conserva o quadripartido, abre um espaço a partir do lugar do instante. É como se disséssemos: o espaço é já um índice do tempo. Como o homem mora, se situa e constrói a partir da estadia que oferece à verdade do Ser a partir de um sentido possível é já o índice da temporalidade *outrem*. Sua mortalidade marca essa temporalidade, ao mesmo tempo em que delimita o modo como ele mora na região caminhada pelo questionar. A temporalidade *outrem* é desdobrada através da figuração do quadripartido, ou seja, da medida do “acontecimento essencial” da região enquanto portadora da unicidade da unidade na diferenciação da diferença. A partir disso, essa região ressoa a si mesma no modo próprio de proximidade e distância das regiões do quadripartido, ou seja, através do desdobramento tempo-espacial da medida oscilante entre o mesmo e o outro. Através disso, o vir ao encontro da região, seu “ocorrer essencialmente”, enfim, seu regionalizar, estão delimitados pelo modo como a figuração do quadripartido ressoa uma possível espacialização e temporalização do dar-se do Ser. A jarra enquanto coisa trazida para fora do quadripartido pela morada e construção do homem é já um índice tempo-espacial da proximidade da *mesmidade*, da distância da *outridade*, da proximidade outra e da distância mesma. Esse jogo revela o “como” a jarra é uma possível temporalização e espacialização da questão do ser na Sua verdade a partir da coisificação.

Nossa linguagem nomeia o que é reunião em uma antiga palavra. Esta soa: *Thing*. A essência da jarra é a reunião pura que presenteia do quadripartido simples em um período de tempo. A jarra ocorre essencialmente enquanto coisa. A jarra é a jarra enquanto coisa. No entanto, como a coisa ocorre essencialmente? A coisa coisifica (*Das Ding dingt*). A coisa reúne. Ela recolhe o quadripartido que *ereignet*, cujo período de tempo em um sempre período de tempo: nela, em cada coisa (HEIDEGGER, 2000, p. 175).

A partir dessa passagem, podemos destacar uma frase enigmática que nos guia em nossa busca. Ela é: “A coisa coisifica”. Aparentemente, ela não nos diz nada sobre a coisa. No entanto, de qualquer maneira, não intencionamos que tal sentença diga algo da coisa como se ela fosse um sujeito e o verbo, seu complemento. Não buscamos aprisionar tal evento apenas em uma relação fundante adequacional. Na verdade, nos importa mais o movimento do evento

que tal sentença permite vir à luz. “A coisa coisifica” refere-se à própria constituição da jarra enquanto jarra, ou seja, enquanto coisa. Vislumbrada na sua essência, no seu coisificar, podemos entrever o próprio ressoar do quadripartido. Através desse acontecimento, o jogo entre proximidade e distância se dá. No ocorrer essencialmente da coisa, no seu coisificar ressoante do quadripartido, figura-se o jogo entre proximidade e distância. Em outras palavras: o quadripartido medidor do jogo entre coisificação e regionalização somente vem à luz enquanto tal quando desdobra, nas suas entranhas, a referência da medida oscilante entre proximidade e distância. Na medida em que o quadripartido reúne o coisificar da coisa e a regionalização da região no demorar-se e no repousar, a coisa e a região ressoam através daquilo que figura o próprio quadripartido: a passagem da medida oscilante entre outro e mesmo para aquela apropriada enquanto proximidade e distância. Na abertura espacial do lugar do instante em que o quadripartido se dá, reunido na coisificação da regionalização, esse duplo desdobramento medidor é ressoar de tempo e espaço através do qual o homem no fundamento do *Dasein* narra, a partir de si, uma história do dar-se do Ser.

Para tresdobrarmos o discurso acerca da proximidade e distância, o guia não se restringe estritamente ao pensamento professado pelo primeiro início. Assim, distância e proximidade à luz do quadripartido, figuração da medida da fundamentação abissal, não se deixam reduzir por uma medida métrica matemática. Ao mesmo tempo, não podemos separar proximidade da distância, tomando-as como pares opostos de uma relação fundacional de causa e efeito. Proximidade está em referência à distância na reunião do quadripartido e ambas ressoam, na sua diferenciação, o próprio diferir da unidade figurada pelo quadripartido.

A coisa coisifica. Coisificando, ela demora terra e céu, os divinos e os mortais; demorando-se, a coisa leva os quatro na distância deles de um ao outro próximo. Esse aproximar é o proximizar (*Nähern*). Proximizar é a essência da proximidade. Proximidade proximiza a distância e, mais especificamente, enquanto distância. Proximidade mantém a distância. Mantendo distância, a proximidade ocorre essencialmente em seu proximizar. Tal medida proximizando, a proximidade se oculta a si mesma e permanece segundo sua maneira a mais próxima (HEIDEGGER, 2000, p. 179).

No coisificar da coisa, a proximidade não lhe é acessória. A coisa não está “na” proximidade, mas o seu próprio ocorrer essencialmente enquanto coisa já ressoa proximidade e, também, distância. O demorar-se da coisa no ressoar do quadripartido já desdobra, na reunião simples deste, o próprio jogo da medida figurado entre terra e céu, os divinos e os mortais. Isso é o desdobramento da medida do quadripartido, ou seja, a referência oscilante entre os quatro, reunidos na simplicidade da *mesmidade* e da *outridade* através da proximidade e distância. A reunião no simples une o tempo e o espaço, sendo o último um

índice do primeiro. Não podemos eleger nenhum deles como ponto de apoio e, por isso, essa referência da medida é oscilante. Ela oscila entre um e outro, reunidos na simplicidade da unidade do próprio quadripartido. Para que os mortais venham à luz, uma proximidade referencial se institui com os divinos. O mesmo acontece entre céu e terra. Só os percebemos no diferir, pois ambos conjugam essa oscilação referencial entre proximidade e distância. Próximos, os quatro ressoam enquanto medida do jogo entre regionalização e coisificação. Eles mantêm, em seu acontecimento mais próprio, o evento entre região e coisa. Esse manter é nomeado aqui de “demorar-se”. No entanto, cada um dos quatro apropria-se, de um modo, desse manter do acontecimento essencial. Esse modo próprio institui a distância entre eles na própria proximidade do “demorar-se”, a essência mesma da região em jogo com a coisa.

No final das contas, a referência oscilante entre as quatro regiões do quadripartido já é um desdobramento da própria oscilação entre regionalização e coisificação. Desse modo, eles não são o único desdobrar possível, mas uma possibilidade dentre outras. Igualmente, enquanto uma possibilidade, eles se instituem como a figuração dessa medida da referência oscilante entre região e coisa, ao passo que só através dessa medida, regionalização e coisificação podem vir à luz. Nesse jogo de necessidade, a medida entreluz enquanto uma diferenciação da diferença na unicidade da unidade. Isso ressoa através das regiões figuradas pelo quadripartido enquanto uma distância que salvaguarda a *outridade* (a possibilidade para o aberto da fundamentação abissal) por meio da apropriação e transferência (*mesmidade*) da proximidade. É o jogo entre mesmo e outro ganhando contornos espaciais. Não podemos separar tempo e espaço, mas podemos entrever um como possibilidade de sentido do outro. Assim, o Ser se dá em Sua verdade no horizonte do tempo, a partir de um sentido no horizonte do espaço. Morar nesse acontecimento na fundação abissal do *Da* do *Dasein* é deixar ressoar, através dessa abertura, uma história que narra temporal e espacialmente a estadia do homem.

Entretanto, outro elemento-guia nos assalta agora. Ele já foi nomeado aqui, mas ainda não mostrou a que veio. Trata-se da própria instituição mundo. Na regionalização e coisificação, há também o próprio mundo que mundaniza (*weltend die Welt*). Essa, a instituição, é entrevista a partir da medida oscilante entre proximidade e distância à luz do “refletir” (*Spiegeln*).

O refletir que *ereignet* liberta a cada um dos quatro em seu próprio, mas os liga aos livres (*Freien*) na simplicidade de seu um ao outro sustentado essencialmente. [...] O refletir que liga no livre é o jogo que cada um dos quatro confia a cada um a partir do sustento que dobra da apropriação. Nenhum dos quatro teima em sua separada particularidade. Cada um dos quatro é, pelo contrário, expropriado de dentro de sua apropriação a um

próprio. Este apropriar que expropria é o jogo-espelho (*Spiegel-Spiel*) do quadripartido. A partir dele, a simplicidade dos quatro é confiada (HEIDEGGER, 2000, p. 181).

Nesse refletir, cada um dos quatro é apropriado naquilo que lhe singulariza na medida oscilante entre mesmo e outro. Em outras palavras: céu ocorre essencialmente enquanto céu, e o mesmo acontece com a terra. Ambos se apropriam daquilo que lhes é próprio, ou seja, apropriam-se na diferenciação da diferença. Nessa apropriação, a distância ressoa enquanto diferir. No entanto, tanto céu quanto terra fazem perdurar a própria região no seu regionalizar a partir da coisificação. Ambos ressoam a “extensão livre” da região, ou seja, sua abertura lugar do instante. Nessa proximidade com o evento da região na coisificação, tanto céu quanto terra também estão próximos entre si, pois copertencem a esse perdurar da proveniência. Nesse sentido, proximidade e distância são entrevistas através da medida oscilante entre “expropriação e apropriação”, ou seja, o movimento mesmo da *Ereignis*.

Desse movimento originário, a medida figurada pelo quadripartido se desdobra no que poderíamos forçosamente expor em uma linha: mesmo e outro, região e coisa, proximidade e distância, expropriação e apropriação. O quadripartido ressoa essa “linha”, sendo a própria ponte entre a região e a coisa, o sentido do ser e Sua verdade. Nesse ressoar que a institui, a própria medida da passagem se dá. Dito de outro modo: essa linha mede a própria diferenciação da diferença na unicidade da unidade. No entanto, nem a medida nem a diferença podem ser tomadas como estáticas ou em uma relação de adequação entre causa e efeito. Através dessa linha medidora da diferenciação da diferença na unicidade da unidade, não só linha que delimita e difere se institui, mas também a própria medida oscilatória. Esta é desdobrada da própria linha medida, pois em suas entranhas já se dá o “jogo-espelho” do refletir da medida oscilante.

Assim, aquilo que é medido advém enquanto um jogo-espelho e a própria medida se mede também aí. Cada mundo desdobrado a partir disso é uma possibilidade mundana desse jogo oscilante da medida, da passagem da verdade do Ser para seu sentido, do temporalizar e espacializar da abertura do fundamento abissal que resguarda a possibilidade outra do discurso já dado. Dessa forma, cada história fundada no *Da* do *Dasein* contém um discurso possível que mundaniza o mundo, abre um mundo, mas não todo um mundo. Assim, a cada fundação no *Da* do *Dasein*, nós, homens, estamos em dívida com o mundo que suportamos no caminhar da região aberta pela questão do Ser.

A partir, então, desse jogo-espelho, o mundanizar do mundo vem à luz. Na dinâmica entre regionalização e coisificação, a figuração da medida a partir do quadripartido desdobrada nesse refletir deixa urgir o mundo. Nesse sentido, “a coisa demora-se o

quadripartido. A coisa coisifica mundo. Cada coisa demora-se no quadripartido em um sempre período de tempo a partir da simplicidade do mundo” (HEIDEGGER, 2000, p. 182). Obviamente, não podemos dizer que a coisa é o ponto fixo a partir do qual o mundo se dá. A coisificação na referência à regionalização à luz do desdobramento do quadripartido se faz sentir através do mundanizar do mundo. Ele já é um índice possível desse jogo-espelho dos quatro unidos da figuração da medida através do quadripartido. Essa união, que joga com mesmo e outro, com proximidade e distância, com expropriação e apropriação, reflete o mundo como desdobramento possível. Todos os quatro refletem-se mutuamente e a unidade desse refletir ressoa mundo. O próprio mundanizar perdura esse movimento originário, se aproxima dele, apropria-se dele. Igualmente, o mundanizar se diferencia desse movimento originário entre região e coisa ressoado enquanto atualização da possibilidade da figuração da medida através do quadripartido, instituindo-se na distância, na expropriação. Ao mesmo tempo, quadripartido, coisa e região se instituem nessa medida figurada desdobrada enquanto outro e mesmo, proximidade e distância, expropriação e apropriação. No entanto, é também necessário dizer que a própria medida delimitante se institui nesse evento. Na instituição dela, todos os nomeados vêm à luz naquilo que lhes é próprio, a partir da apropriação do evento mais originário: da *Ereignis*.

“Nós nomeamos o jogo-espelho que *ereignet* da simplicidade de terra e céu, divinos e mortais, o mundo. Mundo ocorre essencialmente mundanizando” (HEIDEGGER, 2000, p. 181). Esse jogo-espelho, cujo refletir se desdobra enquanto mundanizar do mundo, é o próprio ressoar do quadripartido, figuração da medida da unicidade da unidade. Essa unidade entre céu e terra, entre divinos e mortais é nomeada por Heidegger de “cruzamento” (*Vierung*). Nesse cruzamento, o mundo surge enquanto um desdobramento possível da unidade, ao mesmo tempo em que o quadripartido figura a medida do jogo entre região e coisa. Nesse cruzamento, a coisa coisifica o mundo na abertura da região medida pelo quadripartido em um jogo-espelho. Esse cruzamento é aquele “entre”, o próprio *Da* do *Dasein* a partir do qual, na moradia insistente do homem, na medida da sua mortalidade, o Ser vem à luz nesse espaço do “entre-meio”. “Mais original então o mistério da terra, mais mundano então o mundo erguido, mais aquele que ocorre essencialmente então Deus e mais fundante então o homem, é o Ser – e então »apenas« o instante do entre-meio para o ente na totalidade” (HEIDEGGER, 1997, p. 93-94). A figuração da luta entre terra e mundo revela o “entre-meio” como o lugar do instante, do acontecimento essencial do Ser, na Sua verdade, a partir de uma possibilidade mundana na abertura figurada pela terra.

A mundanização reúne o quadripartido no jogo de um sentido já dado a partir da abertura para a verdade do acontecimento essencial. “Do »mundo« e da »terra«, do homem e de Deus – mas, ao mesmo tempo, sempre a partir da luta deles e da réplica deles e, antes, a partir do combate dessas – pode e deve o Ser enquanto *Ereignis* ser perguntado de modo pensável” (HEIDEGGER, 1997, p. 84). No entanto, o discurso acerca desse cruzamento, a partir do qual o Ser é pensado por meio de um questionar, não esgota o evento da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Esse evento só vem à luz por meio do discurso desse cruzamento. Nessa codependência, o cruzamento não é nem anterior nem posterior ao acontecimento essencial da agora tríade região, coisa e mundo. O cruzamento reúne a medida figurada pelo quadripartido no momento em que deixa ressoar o próprio evento originário da tríade. Nesse sentido, medida e evento andam sempre juntos, se copertencem e se constituem. Isso não é acidental, mas é já um rastro da própria medida oscilante mais originária da *Ereignis*.

“O cruzamento ocorre essencialmente enquanto o jogo-espelho que *ereignet* ao confiado simples um ao outro. O jogo-espelho de mundo é a ciranda de roda (*Reigen*) da *Ereignen*” (HEIDEGGER, 2000, p. 181). O cruzamento, então, não é anterior e nem posterior, mas se dá ressoando no próprio jogo-espelho. Ele entreluz o lugar do acontecimento essencial do Ser na Sua verdade a partir da temporalidade do instante. Nesse sentido, o cruzamento e o jogo-espelho reúnem em si o próprio movimento da medida figurada pelo quadripartido no seu “acontecimento essencial”. Enquanto índice medidor da dinâmica entre região e coisa, o quadripartido faz jogar seu movimento de jogo-espelho em uma unidade que cruza. É claro que tanto cruzar quanto o jogo-espelho estão em uma interdependência impossível de separação. Essa copertença permite que a referência entre as quatro regiões do quadripartido se dê em uma oscilação já desdobrada enquanto medida do movimento do próprio evento. Afinal, a medida oscilante entre mesmo e outro, proximidade e distância, apropriar-se e expropriar-se, ou seja, o próprio dar-se da unicidade da unidade na diferenciação da diferença enquanto cruzamento do jogo-espelho já vem à luz enquanto ressoante do movimento de “acontecimento essencial” desse evento. O mundo, na sua mundanização, reúne o cruzamento e o jogo-espelho do quadripartido enquanto uma possibilidade de deixar ressoar a própria medida do dar-se do Ser no horizonte do tempo. Em outras palavras: a medida do acontecimento essencial da unicidade da unidade é mundanizada para, então, ser desdobrada enquanto linguagem.

A partir disso, percebemos que a medida na qual região, coisa e mundo vêm à luz é a própria delimitação, reluz enquanto a fronteira a partir da qual a questão do ser percorre a

região por aquele que questiona no fundamento do *Da do Dasein*. Dessa maneira, a linguagem mesma é uma fronteira, um limite através do qual o “ocorrer essencialmente” da unicidade da unidade na diferenciação da diferença é entrevista. Essa fronteira medidora aqui vislumbrada como limite é nomeado por Heidegger de “ciranda de roda”. Não podemos associar a isso a imagem de um círculo (*Reif*). Pensar em ciranda de roda já nos leva a vislumbrar um círculo formado por crianças de mãos dadas. No entanto, não é essa a associação que Heidegger quer passar. Seu tresdobramento se dá a partir da imagem do anel (*Ring*). Citando o pensador:

A ciranda de roda é o anel que luta, rege juntando, jogando enquanto o refletir. Aquilo que *ereignet*, o anel aclara os quatro no brilho de sua simplicidade. Aquilo que resplandece, o anel apropria os quatro por toda a parte aberta no enigma da essência deles. A essência reunida do também jogo-espelho, que luta, do mundo é a insignificância (*Gering*) (HEIDEGGER, 2000, p. 182).

A medida que delimita, circunda, na figura da ciranda de roda e do anel não é uma reunião pacífica ou segura. A oscilação que urge da medida no jogo-espelho na figuração do quadripartido por meio do jogo entre mesmo e outro, proximidade e distância, apropriar-se e expropriar-se se dá em meio a resolução da réplica, da luta e do combate. Essa tríade ocorre no meio da própria instituição da unicidade da unidade, o “entre-meio”, na medida figurada pelo quadripartido, ou seja, enquanto cruzamento no jogo-espelho. É a resolução que ressoa enquanto atualização, ou seja, como um sentido possível do próprio acontecimento essencial do Ser, Sua verdade, no horizonte do tempo. Atualizar, ou seja, vir à luz, levar para fora no conservar da coisa é já estar no meio do jogo da unidade, no “entre-meio” do *Da do Dasein* que salvaguarda a própria medida. A região na qual o homem mora insistente e constantemente enquanto fundado no *Da do Dasein* é aqui o lugar do instante espacializado pela coisificação da coisa como um índice possível do tempo. O mundo que em um jogo-espelho reúne o cruzamento é já um possível fazer vir à luz do “entre-meio”, salvaguarda a possibilidade da unicidade da unidade ressoar por meio da medida do quadripartido.

Esse vir à luz da medida ressoando a unicidade da unidade no horizonte do tempo é o que Heidegger nomeia de “insignificância”. “A partir do jogo-espelho da insignificância do anel *ereignet sich* o coisificar da coisa” (HEIDEGGER, 2000, p. 182). Primeiramente, não devemos associar a isso o sentido de irrelevância. É insignificante, pois no seu caráter de “flexível, forjável, maleável, dócil e leve” (HEIDEGGER, 2000, p. 182), cada desdobramento mundano da medida oscilante é um possível e não todo o possível. Assim, ele é flexível, forjável, maleável, dócil e leve, pois a cada estadia na morada da região uma mundanização dessa medida pode dar-se. Sendo assim, cada fronteira do acontecimento essencial do Ser na

Sua verdade através de um sentido não é rígida. Ela pode se dar novamente, de um outro modo possível, em jogo com um outro que já foi dado. À semelhança do jogo entre os inícios do pensamento, as medidas podem ser tresdobradas uma a partir da outra, abrindo para outras e possíveis medidas. Desse modo, o jogo oscilante entre mesmo e outro é mundanizado em uma abertura para um outro dessa mundanização. É como se disséssemos: o jogo entre mesmo e outro reluz “internamente” no momento em que marca a referência no “interior” da própria medida e “externamente” quando esse movimento ressoa o próprio dar-se do Ser.

É claro que essa diferença entre “interno e externo” é somente uma ilustração quando buscamos nos fazer entender. A medida já advém com o medido e, assim, qualquer referência entre as medidas se dá através daquilo que é medido. Assim, cada delimitação mundana da medida, ou seja, o anel é já insignificante, pois advém de uma resolução que não deve ser totalizada. Na base dessa totalização, é desvelada uma réplica, uma luta e um combate que forja região, caminhando por ela, para o salvaguardar da unicidade da unidade na diferenciação da diferença. A resolução da tríade réplica, luta e combate se dá entre as diversas possibilidades de atualização da medida, do trazer para fora a coisa como salvaguarda da unicidade da unidade. A resolução do vir à luz da medida atualiza o evento, ao mesmo tempo em que nada disso nos dá garantia de uma continuidade. O lugar do instante que é revelado pela região, pela coisa e pelo mundo é, assim, um instante e não um tempo presente linear. É a resolução pela própria existência na qual a medida da unicidade da unidade da insignificância do anel traz à luz a região na coisificação da coisa, ressoando a medida figurada pelo quadripartido, cuja unidade se reúne no cruzamento e jogo-espelho de mundo.

Finalmente, podemos agora caminhar de mãos dadas com a linguagem. Depois de tanto proclamar a sua necessidade no tocante a nossa contenda, vamos enfim percorrer este caminho. Diante disso, uma pergunta urge: por que agora? A resposta é basicamente simples, mas de difíceis tresdobramentos: região, coisa, quadripartido e mundo, ou seja, as figurações discursivas da medida oscilante entre mesmo e outro a partir da qual o pensar constrói, questionando o Ser por meio do fundamento abissal, vem à luz enquanto linguagem. Buscar a unicidade da unidade no horizonte do tempo é já se questionar pela própria essência da linguagem, ou seja, pelo “como” ela se dá através da medida oscilante.

4 LINGUAGEM

4.1 INTRODUÇÃO

A nossa busca pela unicidade da unidade no horizonte do tempo como elemento-guia para o salto entre os inícios do pensamento se vê envolta agora pela questão da linguagem. Esta é apropriada por nós enquanto um questionar a partir do momento em que nos dispomos a entrever a sua essência. Buscar a essência da linguagem é já se colocar em uma ambiência possível do próprio dar-se do Ser no horizonte do tempo. Através da linguagem, sentido do ser e Sua verdade deixam transparecer a articulação da unicidade da unidade. Cada articulação ressoada através da linguagem é, assim, um índice do tempo desdobrado espacialmente como “casa do ser” (HEIDEGGER, 1996, p. 313). O homem mora nessa linguagem, constrói através dela e pensa por meio desse jogo entre morar e construir. Aquilo que é pensado é a própria articulação que a linguagem deixa ressoar. Nesse sentido, entrevemos um duplo aspecto da linguagem: pensamos através dela a partir do momento em que cada pensar vem à luz enquanto tal como linguagem.

A partir desse horizonte, entrevemos que a linguagem é um meio possível para o dar-se do Ser, ou seja, para qualquer produzir produtivamente do homem. No fundamento do *Dasein*, o pensar que desdobra a unicidade da unidade no horizonte do tempo parte da linguagem e meditar sobre ela é um modo de morar nessa fundação. Sendo assim, para entrevermos o salto entre os inícios do pensamento enquanto uma restauração possível da metafísica, se faz necessário voltarmos para a busca da própria essência da linguagem (HEIDEGGER, 1974, p. 70-71). Isso quer dizer: ao discursar sobre o “como” da própria linguagem, poderemos deixar ressoar essa outra fundamentação aberta pelo *Da* do *Dasein*.

Entrevemos, agora, que nos dispomos a um duplo jogo: questionar a essência da linguagem é já dispor-nos a um fazer que está delimitado por um modo específico do dar-se da linguagem. Dito de outro modo: quando buscamos entrever o salto entre os inícios do pensamento a partir de uma fundamentação outra e, por isso, por meio de uma temporalidade *outrem*, já trazemos tudo isso à luz por meio da linguagem. Nosso discurso acerca do salto, da passagem e da virada, despontando o inicializar do início já se dá em uma ambiência metafísica da linguagem. Essa ambiência é aquela a partir da qual discursamos em nossa língua mãe. Nossa língua não só é marcada por um tempo presente linear quando nos dispomos a falá-la e a discursar a partir dela, como também o pensar que mora nessa língua e

que se volta a pensá-la. Esse pensamento acerca da língua, nas variações das diversas ciências da linguagem, linguística e lógica, por exemplo, ou a filosofia da linguagem, é já um desdobramento metafísico daquilo que podemos dizer sobre a linguagem. Assim, quando buscamos entrever o salto entre os inícios do pensamento, o fazemos, o desdobramos em uma língua na qual já moramos desde que nascemos. Uma língua, que ainda que seja entrevista nos horizontes de uma filosofia metafísica, “é a condição fundamental da historicidade de uma comunidade, isto é, de sua inscrição na doação destinal do ser” (AOUN, 1996, p. 351).

Isso posto, fica claro que qualquer tentativa de entrever uma outra possibilidade temporal, espacial e histórica para o dar-se do Ser, ou seja, qualquer desdobramento outro e possível acerca da fundamentação do nosso discurso acerca da unicidade da unidade passa por uma busca que se volta para o dar-se mesmo da linguagem. Cada fundação é linguagem e cada linguagem porta um modo de desdobramento do Ser a partir do seu questionar. Quando questionamos o Ser, estamos colocando em questão a nossa própria capacidade de tresdobramento. No fundo, não falamos do Ser como se ele fosse algo em si e fora de nós. A questão do ser é aquela que guia um possível discurso sobre como moramos, construímos e pensamos o discurso, discursivamente.

O que isso quer dizer? Questionar o ser é questionar o “como” nos damos em um mundo, suportando essa abertura de mundo cuja rede referencial complexa faz vir à luz a medida entre o mesmo e outro. Cada discurso a partir do colocar em questão nós mesmos é uma possibilidade de entrever o Ser, essa reunião da unicidade desdobrada em tempo. A linguagem é o meio para entrever isso, o “como” perdurado da medida oscilante entre mesmo e outro. A questão que surge aqui é: como a língua metafísica na qual moramos pode dar conta desse outro fundamento possível, que nos possibilita vislumbrar até mesmo a nossa língua mãe em uma outra mediada? De modo algum entrevemos aqui uma negação simples entre língua e linguagem, assim como o salto entre os inícios do pensamento não é um abrir mão de um em detrimento do outro. Assim como no abandono do ser, o que é desvelado através da busca pela essência da linguagem é a restauração da abertura que cada discurso pode propagar. Um dizer não é todo o dizer e, assim, a língua nossa de cada dia abre espaço para que a essência da linguagem ressoe essa outra fundamentação sondada da verdade do Ser.

Um outro aspecto deve ser ressaltado. O salto, a passagem e a virada entre os inícios do pensamento nos abrem espaço para entrever o acontecimento essencial da unicidade da unidade a partir da medida oscilante entre o mesmo e o outro. Assim, para ressoar essa oscilação, essa recusa resistente figurada pelo Ser a cada sentido outro da Sua verdade,

devemos já, desde o início, deixar ressoar esse movimento de *mesmidade* e *outridade* a partir do próprio jogo da linguagem: desdobramento metafísico da linguagem, nossa língua com a busca pela própria essência da linguagem. O que intencionamos dizer aqui é o seguinte: cada discurso nosso acerca do salto entre os inícios do pensamento já se faz através de nossa língua delimitada pela fundamentação da filosofia metafísica. O tempo que ressoa do exercer da nossa língua é aquele dividido entre passado, presente e futuro, a partir do qual os verbos guiam a ação daquele que se dispõe a falar.

Desse modo, cada discurso que visa entrever a verdade do Ser é já delimitado por uma língua que chega até nós na ambiência da apropriação do primeiro início do pensamento. Assim, antes de mais nada, o salto, a passagem e a virada são apropriações que se fazem sentir a partir dessa língua específica com a qual se discursa. A partir disso, podemos entrever que cada caminhar através da região aberta e mantida nessa abertura pela figuração do fundamento do *Da* do *Dasein* é um desdobrar do próprio “como” da nossa língua, ou seja, é buscar “como” podemos fazer nossa língua ressoar em uma outra medida para deixar reluzir justamente essa medida como outra. O primeiro início é o primeiro de um outro possível a partir do momento em que essa medida oscilante ressoa através da linguagem. Assim, nossa língua mãe é uma primeira a partir da qual uma outra pode entreluzir. A virada do pensamento só é possível a partir da própria essência da linguagem.

A partir disso, nos encontramos em um paradoxo: nossa língua, apropriada de modo filosófico metafísico, deve possibilitar ressoar a unicidade da unidade no horizonte do tempo em uma ambiência que não se dá restringida apenas pelo primeiro início do pensamento. No entanto, é justamente a manutenção desse paradoxo, ou ainda, podemos chamá-lo de aporia¹ da linguagem que devemos fazer ressoar. Cada aporia, ou seja, cada questionamento aberto por uma referência não só mantém a abertura para um outro discursivo possível, ou seja, para uma “réplica da narrativa”² como, também, através disso, a própria medida oscilante entre

¹ “...o enigma é uma dificuldade inicial, próxima ao grito da lamentação, a aporia é uma dificuldade final, produzida pelo trabalho mesmo do pensamento; esse trabalho não é suprimido, mas incluído na aporia. [...] É a essa aporia que a ação e a espiritualidade são chamadas a dizer não uma solução, mas uma *resposta* destinada a tornar a aporia produtiva ou a continuar o trabalho do pensamento no registro do agir e do sentir”. RICOEUR, Paul. *Il male: una sfida alla filosofia e alla teologia*. Brescia: Morcelliana, 1993, p. 48. Nesse sentido, a busca pela essência da linguagem enquanto restauração da metafísica carrega consigo uma aporia, pois “o dizer do pensar inicial se coloca fora da diferença entre o conceito e o número” (HEIDEGGER, 2009, p. 281). No entanto, ao mesmo tempo, partimos de uma linguagem que nos é ensinada através justamente dos conceitos e dos números carregando através deles a fundamentação relacional de adequação.

² “Primeira máxima: a réplica da narratividade às aporias do tempo consiste menos em resolver as aporias do que fazê-las trabalhar, torná-las produtivas. É por aí que o pensamento da história contribui à refiguração do tempo. Segunda máxima: uma teoria, qualquer que ela seja, acede a sua expressão mais alta quando a exploração do domínio ou sua validade é verificada, se realiza no reconhecimento dos limites que circunscrevem seu domínio de validade. É a grande lição que nós apreendemos de Kant” (RICOEUR, 1985, p. 374).

mesmo e outro. Cada réplica da narrativa é uma possibilidade de entrever a problematidade entrevista como aporia entre a língua mãe e a essência da linguagem. Assim, uma busca que se paute pelo salto entre os inícios do pensamento deixa vir à luz uma superação da metafísica, no sentido de uma restauração desta através do jogo aporético da linguagem. O fundamento relacional notadamente marcado pelo tempo presente linear é sentido através da língua que falamos. Se intencionamos fazer ressoar um outro fundamento, devemos restaurar o meio a partir do qual esse fundar é sentido, ou seja, a linguagem.

Nesse sentido, a busca pela essência da linguagem, não sendo através de uma ciência lingüística ou lógica, é o voltar a atenção para o “como” esse outro fundamento da unicidade da unidade pode fazer-se sentir. Isso quer dizer: é o “como” o discurso deixa vir à luz o fundamento no *Da* do *Dasein*. Quando buscamos a essência da linguagem, estamos nos dispondo à própria medida do acontecimento essencial do Ser, na Sua verdade, através de um guia específico, ou seja, a aporia da linguagem. Aquilo que figuramos discursivamente através da narrativa acerca do lugar do instante aberto pelo fundamento no *Da* do *Dasein* é já uma possibilidade de desdobramento da aporia da linguagem. Não dizer “relação” mas, sim, “referência”; não dizer adequação, mas constância e insistência; o uso aparentemente abusivo e desnecessário de verbos, tais como: entrever, vislumbrar, ressoar, vir à luz, desdobrar. Todas essas tentativas já coadunam com a intenção de deixar ressoar uma narrativa cujo discurso nos permita entrever o jogo entre os inícios do pensamento.

Podemos colher refigurações da linguagem da leitura dos textos de Heidegger. Além da tentativa em dizer “*es gibt Sein*” ao invés de dizer “o ser é”³, podemos elencar a verbalização dos substantivos construída por Heidegger. Seriam exemplos dessa verbalização: “*Ereignis ereignet*” (HEIDEGGER, 2007, p. 29), “*Die Welt weltet*”⁴, “*Das Ding dingt*” (HEIDEGGER, 2000, p. 175), “*Das Sein west*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 269) e “*Das Seyn west*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 7).

Como Heidegger mesmo colocou, depois da série de transformações pelas quais a *Seinsfrage* foi submetida no curso de quase cinqüenta anos: “*es gibt Sein*”, “*das Sein west*”, “*das Ereignis ereignet*”, etc. Nesse aspecto, não é diferente do evento “chover”. E já, em outro sentido, é totalmente diferente do evento “chover”, na medida em que isso não designa tanto um evento particular, um evento ao lado de outros eventos, mas o evento de todos os

³ “Exemplos de puros eventos com os quais o evento de ser teria alguma afinidade, seria revelado em proposições tais como: “está chovendo”, “está nevando”, “*es regnet*”, “*llueve*”, “*piove*”, χρή (“é necessário”), etc. Em cada caso, o verbo está apontando meramente para isto que está ocorrendo ou, mais propriamente, para o ocorrer ou o acontecer em si mesmos, que é inteiramente indissociável disto que está de fato ocorrendo” (BEISTEGUI, 2003, p. 223).

⁴ “*Welt west, indem sie weltet*”. “Mundo ocorre essencialmente mundanizando” (HEIDEGGER, 2000, p. 181).

eventos ou, melhor dito talvez, a eventicidade (*eventness*) ou a possibilidade de todos os eventos (BEISTEGUI, 2003, p. 224).

Enquanto não busca o Ser enquanto um sujeito e o predicado como qualidades desse Ser ligados pela ação de um verbo, as verbalizações construídas por Heidegger nos conduzem a uma perspectiva adverbial. Se o Ser ocorre essencialmente ou a coisa coisifica, aquilo que mede esses acontecimentos não é um adjetivo ou um predicativo do sujeito, mas um complemento adverbial. Assim, cada advérbio ligado ao evento do Ser, da coisa e do mundo reluz um modo do ocorrer essencialmente deles a partir daquilo que lhes é próprio, ou seja, o evento deles enquanto Ser, coisa e mundo. Desse modo, o Ser vem à luz em seu ocorrer essencialmente não de um modo puro a partir do seu isolamento em pares; Ser de um lado, ocorrer essencialmente de outro. Com a verbalização e sua conseqüente adverbialização, deixa ressoar dessa linguagem refigurada a própria instantaneidade do lugar da abertura para o pensar da verdade do Ser. O Ser ocorre essencialmente enquanto um modo específico.

Um outro aspecto a ser ressaltado da verbalização é a dimensão da sua transitividade. Podemos tomar como exemplo a diferença de transitividade entre os verbos alemães *warten* e *erwarten*⁵. Por *warten*, podemos dizer que ele possui ambas as transitividades. No entanto, quando ele é tomado como transitivo, seu sentido não é o de “aguardar”, mas sim de “vigiar, espreitar, assistir, ajudar” (BIDOLI, 1957, p. 1189). Sendo assim, *warten* é tomado aqui como um verbo intransitivo, ressaltando o próprio “ocorrer essencialmente” da região afinada pela serenidade. Esta regionaliza em um “vir ao encontro” da região através das coisas que se demoram nela. Em um repousar que joga entre extensão e período de tempo ressoantes do “como” “está situado” e “está fundado”, a serenidade é aguardada pelas coisas. Já *erwarten*, esperar, é um verbo transitivo, estando assim marcado pelo pensamento do primeiro início cuja fundação se restringe à relação de adequação entre sujeito e objeto, mente e coisa.

Sendo assim, esse modo de refigurar a linguagem, nos deixando servir pelo aberto que intencionamos fazer ver através dela, não é um mero ato accidental, mas intencional. Na busca por um sentido do ser que entreluze a Sua verdade, o discurso disso é uma réplica possível para a aporia da linguagem. Uma aporia que coaduna com o próprio caráter aporético da medida figurada pelo quadripartido: o jogo oscilante entre mesmo e outro, proximidade e distância, a partir do qual um dizer não o resolve completamente, mas ressoa aquilo que é dito como resolução da réplica, da luta e do combate da instituição da própria unicidade da

⁵ “E – na medida em que aguardamos (*warten*) pela sua essência. [...] P – Aguardar, pois bem; mas nunca estar em expectativa (*erwarten*); pois o estar em expectativa prende-se já com uma representação e com o seu objecto representado” (HEIDEGGER, 2000, p. 43).

unidade no horizonte do tempo.⁶ Figurada pela noção de Ser, essa instituição é sentida como discurso, ou seja, a unicidade é discurso, uma réplica possível para a aporia da unicidade da diferença da diferenciação do uno. Pensar a aporia enquanto linguagem é já deixar ressoar a aporia do próprio constituir humano: aquele que compreende questionando, que se dispõe enquanto tal na medida do mesmo e do outro, da proximidade e da distância. A aporia da linguagem perdura a aporia do dar-se do homem que, por sua vez, procura, mantém e vigia a aporia da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Se buscamos, com o salto entre os inícios, refigurar o modo da réplica dessas aporias, então a linguagem é aqui o guia para tal intento.

A linguagem é assumida, aqui, com a sua proximidade ao discurso e às várias estruturas narrativas. Se, por um lado, “os gregos não tinham uma palavra para linguagem, eles compreendiam esse fenômeno »antes de tudo« como discurso” o que nos permite acentuar a íntima referência entre linguagem e discurso; por outro lado, o discurso não é a essência da linguagem. Na base dessa busca encontra-se um “ouvir” (*Hören*) e um “compreender” (*Verstehen*) da linguagem da própria essência, ou seja, do acontecimento essencial do Ser que é ressoado, pois assim escutado enquanto um discurso do inicializar do início. No horizonte de *Sein und Zeit*, podemos entrever essa conexão entre escutar, compreender e discurso.

A vinculação do discurso com compreender e compreensibilidade é clara a partir de uma possibilidade existencial mesma pertencente ao discurso, a partir do escutar. Não é por acaso que nós dizemos, quando não escutamos »direito«, que nós não »compreendemos«. O escutar é constitutivo para o discursar. Como o anúncio lingüístico funda no discurso, o perceber acústico funda no escutar. O escutar de... é o ser aberto existencial do *Dasein* enquanto ser-com para o outro. O escutar constitui até a abertura primária e própria do *Dasein* para seu poder-ser mais próprio enquanto escutar da voz do amigo que cada *Dasein* carrega consigo (*bei sich trägt*). O *Dasein* escuta, porque ele compreende. Enquanto ser-no-mundo com o outro que compreende, ele é »pertencente« ao *MitDasein* e a ele mesmo e é pertencente a esse pertencimento. O escutar-um depois do outro, no qual se forma o ser-com, tem os modos possíveis do suceder, do corresponder, os modos privativos do não-escutar, do opor-se, do desafiar, da renúncia (HEIDEGGER, 1967, p. 163).

Desse modo, a linguagem ressoa enquanto discurso na dinâmica mesma do escutar e compreender. Em cada compreensão, o discurso é tresdobrado em estruturas narrativas diversas⁷. Assim, na passagem do escutar, compreender, discursar e narrar, a linguagem reúne

⁶ “A tensão que se estabelece no interior do *Geviert* entre os quatro é a mesma tensão que acompanha o *e-venire* [*sich ereignet*] do ser, o seu acontecimento” (GALIMBERTI, 1984, p. 239).

⁷ Acerca das estruturas narrativas diversas, a sua pluralidade é entrevista aqui a partir do modo como elas replicam a aporia do tempo. “Esses conectores do tempo vivido e do tempo universal têm com o efeito em

o jogo entre o mesmo e o outro. A cada movimento quaternário, aquele que se dispõe à aporia da linguagem sustenta uma resolução, uma réplica, ao mesmo tempo em que se sustenta em sua instituição insistente e constante, morando nessa linguagem enquanto a ressoa. Dito de outro modo: cada aporia da linguagem porta esse movimento quaternário e a resolução da oporia é uma possibilidade de entrever a reunião desse movimento. A partir dele, aquele que se dispõe ao falar se revela como outro daquilo que foi ouvido, compreendido, discursado e narrado. Cada tresdobramento seu é o índice da sua *mesmidade*, na moradia insistente e constante, a partir da *outridade* que afina cada resolução. Desse modo, aquilo que é narrado apresenta aquele que narra, ao mesmo tempo em que espera por aquele que escuta o narrado. A diferença da unicidade se deixa entrever através do próprio movimento quaternário na base do acontecimento da linguagem. Assim, o escutar e compreender aqui não é somente aquilo que é narrado pelo outro, mas a partir dessa narração, se colocar a questionar uma vez mais a própria unicidade da unidade no horizonte do tempo. Aquilo que é ouvido é já delimitado pelo próprio questionar e pelas premissas elencadas através dele. Com isso, esse ouvir já porta uma medida, ou seja, um acontecimento essencial do Ser que é ouvido enquanto a própria linguagem da essência. Ouvimos a partir da nossa própria moradia mortal que afina a linguagem do inicializar do início.

Uma forma de dispor-nos ao movimento quaternário da linguagem é a dinâmica de leitura. A partir dela, o tresdobramento, ou seja, a base do movimento de apropriação e transferência da *mesmidade* é entrevista. Na leitura, nos vemos envolvidos não só por um horizonte de vozes narrativas a partir do desdobramento daquele que lê em uma tríplice voz: ele, enquanto leitor, ele, enquanto narrador e ele, enquanto os personagens. O texto se institui enquanto tal na leitura e, assim, uma situação cotidiana não escrita, a partir da qual será lida, também pode entreluzir como um texto. Poderíamos aqui nomeá-lo de texto da vida, mas erroneamente estaríamos dizendo que o texto escrito estaria desprovido de vida. Ao mesmo tempo, restaria a dúvida sobre o que consideramos ser a noção “vida”. Sendo assim, partimos da premissa de que leitura é todo evento em que fazemos uma experiência. Através da dinâmica de leitura, aquilo que é ouvido, compreendido, discursado e narrado reflete o tresdobramento que ressoa a medida do mesmo e do outro. O leitor se difere do autor na unicidade da leitura e na sua apropriação e transferência tresdobradas da linguagem.

Assim, cada narrativa acerca de um texto lido é uma reunião possível do movimento da linguagem que propõe uma réplica para a sua aporia, o jogo entre língua e linguagem, ao

comum *derramar sobre o universo* as estruturas narrativas descritas na nossa segunda parte. É a maneira deles de contribuir com a refiguração do tempo histórico” (RICOEUR, 1985, p. 153-154).

mesmo tempo em que espacializa, ao modo da réplica sua aporia, um tempo. Cada narrativa, que flui de uma leitura, é uma “rapsódia do tempo”⁸, ou seja, uma possibilidade de deixar o tempo ressoar espacialmente, dentro dos limites do próprio acontecimento da linguagem.

Quando questionamos a essência da linguagem, nós delimitamos essa busca por aquela outra entrevista pela unicidade da unidade no horizonte do tempo. A ligação entre essas buscas é a noção do fazer uma experiência. Trazendo para a nossa busca a dimensão da linguagem, estamos intencionando entrever o próprio “como” é experienciada a medida oscilante entre mesmo e outro. A narrativa que discursa sobre esse evento é aquela que tenta dar conta do questionamento do ser. Como aquilo que guia nosso questionar é o jogo do salto entre os inícios do pensamento, uma refiguração e uma reapropriação dos limites do acontecimento da linguagem se fazem necessárias desvelando, assim, a sua aporia e a busca pela sua essência. Desse modo, para que nos coloquemos nessa abertura do fundamento do *Da do Dasein* que permite um outro e possível desdobramento daquilo que é colocado em questão, a busca pela essência da linguagem ressoa enquanto uma busca pela própria linguagem da essência (HEIDEGGER, 2003c, p. 176). Isso diz: buscar a essência da linguagem é nos dispor ao fazer de uma experiência que toma como fundamento o movimento oscilante da medida do acontecimento essencial do Ser na Sua verdade.

A linguagem com a qual a essência, ou seja, o inicializar do início, a unicidade da unidade no horizonte do tempo, vem à luz ressoa como uma linguagem a partir do fazer da

⁸ Noção cunhada a partir das seguintes leituras:

(1) “Dessas trocas íntimas entre historização da narrativa de ficção e ficcionalização da narrativa histórica nasce isso que se chama o tempo humano e que não é outro que não seja o tempo *narrado*” (RICOEUR, 1985, p. 150).

(2) “Então, nós podemos transferir ao poema isso que Ricoeur afirma das obras de ficção, que ele chama «fábulas do tempo»: em cada poema, nós temos a ocorrência de um «jogo com o tempo» que tem por «aposta» uma melhor compreensão da experiência temporal mesma. Ricoeur forjou o conceito, à primeira vista paradoxal, de uma «experiência temporal fictícia». Nada define melhor a temporalidade própria do poema tal qual compreende Heidegger. A temporalidade do poema é «fictícia», pois ela não existe em nenhum outro lugar que não seja no poema. Mas ela não é «irreal», pois ela torna possível a compreensão temporal do real mesmo” (GREISCH, 1987, p. 352).

(3) “Rapsodista: no mundo grego, era indicado com esse nome o poeta-cantor que em ocasião de festas públicas recitava e cantava composições poéticas, sobretudo, épicas mas, também, relativas ao iambo, líricas melancólicas. A palavra aparece pela primeira vez nos textos gregos por nós conhecidos no século V a.C. e a sua etimologia é explicada em relação com o verbo *Ráptein* que significa “costurar”. A partir de tal etimologia, [...] muitos estudiosos puderam deduzir que enquanto l’AEDO (v.), além de cantar e recitar as composições, era freqüentemente também autor ou tinha, de qualquer modo, uma extrema liberdade para intervir sobre o material poético transmitido pela tradição que depois adaptava e mudava segundo o próprio gosto pessoal e, de forma mais forte, segundo as exigências particulares da sua platéia, o rapsodista se limitava a repetir aquilo que lhe era chegado do passado. Outros estudiosos, no entanto, se fixam na idéia de que também o rapsodista desenvolvia uma atividade poética autônoma, interferindo sobre o repertório da tradição e o enriquecendo de vários modos. Para lá dos complexos problemas relativos à distinção dos papéis dos poetas e dos rapsodistas, permanece o fato de que estes últimos tinham um papel primário na transmissão e no enriquecimento do patrimônio mítico do mundo grego. Talvez a obra dos rapsodistas se deve, por exemplo, à composição de alguns dos hinos homéricos que foram conservados, chegando até nós, e que, dedicados às diversas divindades, precederam a recitação de partes das composições épicas homéricas” (FERRARI, 1999, p. 603).

experiência daquele que escuta o evento do Ser. A linguagem da essência é a própria medida com a qual essa essência se dá. O que a faz entreluzir é o fazer uma experiência disso. Cada fazer carrega consigo uma narrativa que discursa sobre o próprio fazer, deixando entreluzir, a partir dele, uma possibilidade de entrever o próprio evento da essência: a fundamentação do *Da do Dasein*. O “como” essa experiência da escuta da linguagem do evento do Ser é portada à língua é aquilo que chamamos aqui de aporia. Sendo trabalhada produtivamente a partir da réplica disposta pela dinâmica de leitura que envolve um tresdobramento e um fazer de uma experiência, a réplica da aporia nos possibilita entrever o meio através do qual o Ser entreluz enquanto um sentido, deixando ressoar a Sua verdade a partir do momento em que a aporia da linguagem nunca é totalmente resolvida. Assim, cada réplica da aporia da linguagem é uma possível resolução da unicidade da unidade no horizonte do tempo.

Intencionamos aqui, por meio da figuração da abertura, do fundamento do *Da do Dasein*, deixar ressoar a medida oscilante entre mesmo e outro, de modo discursivo, através da narrativa acerca do jogo entre os inícios do pensamento. Ou seja: a questão guia do nosso trabalho é um caminho possível para entrever uma réplica para a aporia da linguagem, ao mesmo tempo em que é uma resolução da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Assim, refigurar a própria língua na qual já estamos para que cada “é” porte a medida oscilante entre o mesmo e o outro não é abrir mão dela, mas deixá-la ressoar a partir de uma outra fundamentação que não seja aquela restrita ao primeiro início do pensamento. Assim, a língua, metafisicamente desdobrada, é entrevista enquanto um sentido possível a partir do qual intencionamos fazer ver a própria possibilidade da linguagem em dizer uma linguagem do fazer uma experiência da medida desdobrada pelo questionar do ser.

Cada estrutura narrativa articulada do movimento quaternário da linguagem (ouvir, compreender, discursar e narrar) traz consigo a nossa experiência dessa abertura figurada pela fundamentação no *Da do Dasein*. Experienciar e o modo como o fazemos são já premissas que carregam a possibilidade de entrever a nós mesmos como aqueles que questionam, pois movidos pela medida oscilante do mesmo e do outro. É a premissa da dinâmica de leitura através da compreensão, interpretação e situação de nós mesmos enquanto leitores e aquilo que é lido como texto. Emaranhado a isso, entrevemos o horizonte do movimento quaternário da linguagem, ou seja, aquilo que é tresdobrado da leitura advém de um ouvir aquilo que é lido, um compreender daquilo que é ouvido, um portar ao discurso essa compreensão e narrá-lo em uma estrutura definida, possibilitando o ressoar na interpretação da leitura situada em limites bem definidos. Assim, a réplica da aporia da linguagem entreluz como resolução da

questão guia do jogo do salto entre os inícios do pensamento, ou seja, a problematidade do ser enquanto unicidade da unidade no horizonte do tempo.

Pressupor tudo isso nos dispõe àquela região do “deixar entrar” da serenidade que permite fazer morar um pensar que constrói um discurso narrativamente delimitado para aquém da medida restrigente do primeiro início do pensamento. Quando elencamos a figuração do vazio, a partir do qual pensamos, intencionamos mostrar uma abertura que resguarda as possibilidades para um constante desdobrar tresdobrante da experiência do morar insistente do homem no fundamento figurado pelo movimento do *Da* do *Dasein*. Moramos já construindo a nós mesmos como estadia para o pensar, não enquanto projeção de nós, mas como ressoar de nós. O tempo que suportamos é aquele que nosso discurso evidencia. Assim, o “como” fundamentamos aquilo que dizemos é oriundo dessa temporalidade ressoada em cada fazer uma experiência. Pensamos em nós enquanto outro quando nos questionamos por meio de uma questão guia. A temporalidade, então, não se restringe ao tempo presente linear, mas abre espaço para entrever a *outridade* desse tempo. O ouvir, compreender, discursar e narrar não necessariamente têm que se restringir a uma dinâmica da sucessão, um depois do outro, como única forma de referência temporal. A sucessão, ou seja, o tempo presente linear pode abrir espaço para o ressoar de outras rapsódias do tempo a partir das narrativas fluídas do fazer de uma experiência.

Então, a linguagem é entrevista como o desdobrar de um fazer de uma experiência da escuta da própria linguagem da essência. A essência da linguagem enquanto linguagem da essência entreluz do ressoar da experiencição da região aberta e sustentada em sua abertura pelo fundamento do *Da* do *Dasein*. A pluralidade narrativa é oriunda da figuração dessa abertura que traz consigo a não totalização de um modo específico de medida, mas advém enquanto uma medida possível. O discurso, por sua vez, é aquilo que é narrado a partir dessa pluralidade. Um discurso narra através de uma narrativa. O discursado ganha meio para o seu entreluzir. Com isso, entrevemos que um discurso não necessariamente se restringe às palavras grafadas. Fazer essa restrição é já cair na perspectiva da totalização a partir da qual o discurso estaria restrito à ambiência das estruturas da narrativa. Assim como tomamos por leitura esse exercício criativo do homem tresdobrado em um fazer de sua experiência, seja com um texto ou uma situação “não escrita”, o discurso é aquilo que dá conta de modo uno desse fazer criativo. Uma obra, tida como artística, o construir da sua casa, o cozinhar do dia a dia são meios a partir dos quais o discurso é contado. Todos esses “fazer” ressoam enquanto tais a partir do momento em que esse “enquanto tal” é o próprio discurso do fazer. Quando nomeamos um fazer de “obra de arte”, isso que é o discurso contado acerca desse fazer é já a

própria linguagem da essência tomando corpo. A palavra é outra possibilidade de entrever essa espacialização do dar-se do Ser. Nesse sentido, seja através de palavras, seja por meio de um quadro, o homem mora naquilo que ele constrói e pensa através da linguagem.

O homem fala. Nós falamos quando estamos acordados ou dormindo, no sonho. Nós falamos sempre; também quando nós não deixamos soar nenhuma palavra, mas apenas ouvimos ou lemos, até mesmo aí, quando nós nem escutamos nem lemos e, no lugar disso, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Nós falamos constantemente de qualquer modo. Nós falamos, porque falar nos é natural. Ele não nasce a partir de um querer específico. Se diz que, por natureza, o homem tem a linguagem. O ensinamento diz que o homem é o ser-vivo falante diferentemente da planta e do animal. Essa sentença não quer dizer apenas que o homem possui, no tocante a suas outras capacidades, também aquela do falar. A sentença quer dizer, antes de tudo, que a linguagem capacita o homem para ser aquele ser-vivo que ele é enquanto homem. O homem é enquanto aquele que fala: homem. [...] A linguagem pertence, em todo caso, à proximidade mais próxima da essência do homem. A linguagem se encontra por toda parte (HEIDEGGER, 2003c, p. 11).

Quando nos dispomos a discursar acerca da experiência de um fazer do pensamento que joga entre os inícios do inicializar, tudo aquilo que vem à luz é já uma possibilidade de dizer a linguagem naquilo que colocamos em questão, ou seja, a unicidade da unidade no horizonte do tempo. Desse modo, partimos da premissa de que cada discurso articulado pela linguagem, seja ela figurada pela escrita, por meio das estruturas narrativas, ou não, como, por exemplo, um quadro ou uma música, é já uma reunião possível da medida oscilante entre o mesmo e o outro, é já uma reunião possível desse movimento figurado pelo quadripartido; ou seja, cada linguagem porta consigo um modo de falar acerca da linguagem da essência. Nesse sentido, falamos quando nos dispomos à escuta disso que colocamos em questão, ou seja, o Ser. Cada discurso a respeito dele conta uma possível apropriação da fala da essência da linguagem, ou seja, como fazemos uma experiência do evento questionar. “O homem fala na medida em que corresponde à linguagem. O corresponder é ouvir” (HEIDEGGER, 2003c, p. 11). A linguagem fala através de nós; somos tempo ressoados enquanto linguagem, ou seja, uma reunião possível de um fazer de uma experiência, aquela do tempo.

Ao discursar a partir da questão guia do salto entre os inícios do pensamento, estamos intencionados a deixar ressoar esse fazer da experiência do próprio articular temporal, espacial e histórico. Cada discurso, que somos nós, deixa ressoar a linguagem da essência, diz um tempo, um espaço e uma história da apropriação da nossa experiência. Através do salto entre os inícios do pensamento, discursamos que esse experienciar temporal, espacial e histórico é marcado pela temporalidade *outrem*, ou seja, aquela que ressoa o jogo entre *mesmidade* e *outridade*. Para entrevermos isso, devemos nos ater, agora, à dimensão do “fazer

uma experiência”, propondo um tresdobramento possível tanto para o “fazer” quanto para a noção de “experiência”.

4.2 FAZER E EXPERIÊNCIA: O RESSOAR DA LINGUAGEM DA ESSÊNCIA

Colocar em questão a linguagem na transfiguração da busca pela sua essência é fazer girar a roda do jogo do salto entre os inícios do pensamento. Isso quer dizer: não só por causa da aporia da linguagem que carrega a própria oscilação do salto entre os inícios do pensar; não somente porque questionar a linguagem é já coadunar com o movimento de questionar o ser e, assim, nos dispor ao aberto da distância para a apropriação e transferência da proximidade da *mesmidade* de um sentido outro como dispor-nos ao questionar; é, sobretudo, porque quando dizemos como nos dispomos à questão colocada é linguagem, estamos afirmando: cada fazer criativo do homem ressoa, entreluz, mostra. Ou seja: a linguagem é o meio através do qual aquilo que é experienciado como linguagem da essência é discursado, seja por meio de estruturas narrativas, seja por meio de uma obra de arte. A busca pela essência da linguagem ressoa enquanto linguagem da essência, pois um modo possível de experienciar a questão do Ser é por meio da linguagem.

Cada trazer para fora da região caminhada pelo fazer do homem no fundamento do *Da* do *Dasein* aberta pela questão do ser é uma linguagem que vem ao homem enquanto um modo de tresdobrar esse inicializar do início, ou seja, enquanto linguagem da essência. Ela ressoa uma possível reunião de resolução daquele movimento figurado pelo *Da* do *Dasein*, a abertura reunida do quadripartido. Ela é o meio para o uno da unicidade da unidade, seu entreluzir resguardando a possibilidade de entrever sempre outras mais. Cada linguagem é tempo e nos temporalizamos a cada dispor-nos espacialmente, na moradia constante e insistente, ao trazer a “linguagem enquanto linguagem para a linguagem” (HEIDEGGER, 2003c, p. 242). A busca pela essência da linguagem está emaranhada à reunião da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Isso quer dizer: a medida desse evento é a linguagem da essência, a passagem, através da moradia insistente e constante do homem no fundamento do *Da* do *Dasein*, da medida oscilante do mesmo e do outro para aquela da proximidade e distância. A linguagem é a espacialização do homem em sua insistência.

A partir dessas premissas, não podemos nos voltar para a busca da linguagem por meio da ambiência estritamente elencada pelo primeiro início do pensamento. Devemos aceitar o chamado de Heidegger para que “ façamos uma experiência com a linguagem” (HEIDEGGER, 2003c, p. 159), ou seja, com a linguagem da própria essência. É um chamado

para que desdobremos nossa estadia no mundo a partir de um fundamento outro, deixando-o ressoar enquanto “uma” possibilidade e não enquanto “a” possibilidade. Antes de caminharmos de mãos dadas com a busca pela essência da linguagem no horizonte do salto entre os inícios do pensamento, é necessário aqui nos voltarmos para as três dimensões imbricadas uma à outra: “fazer”, “fazer uma experiência” e “fazer uma experiência com a linguagem”.

O jogo do salto entre os “inícios do pensamento” abre outras possíveis narrativas acerca da questão do ser. Entrevisto no fundamento do *Da do Dasein*, o fazer do homem não está apenas marcado por uma relação lógica de causa e efeito tendo como base a adequação. Cada fazer do homem é um criar, é uma sondagem dessa fundamentação outra cuja resposta é o próprio esboço do ser. Isso quer dizer: como o homem mora no mundo e com os outros, como ele constrói a partir dessa estadia e pensa sobre ela é já uma possibilidade desse fazer criativo. Cada ação do homem é, então, marcada por um tresdobramento, uma compreensão, uma interpretação e uma situação daquilo que é lido. Esse tresdobrar é o “fazer” cuja unidade deixa reluzir o próprio diferir da diferença na unicidade da unidade. Assim, o Ser não é o homem, o homem não é o ente a partir do momento em que apreendemos que esse “não” é aquela recusa resistente que permite entrever a diferenciação a partir do uno.

Cada “fazer” do homem pode deixar vir à luz esse jogo referencial oscilante da diferenciação enquanto unicidade, ou seja, da medida entre o mesmo e o outro. Cada vir à luz do fazer é já marcado pela linguagem, pelo ouvir da região através da qual caminhamos em busca de um fundamento outro; pelo compreender dessa caminhada; pelo discurso interpretado que advém daí; e, finalmente, pela sua situação em uma narrativa. No entanto, esse movimento pode ser revestido em múltiplas roupagens. Podemos fazer um texto, pintar um quadro, cozinhar um prato. Os modos de apropriação e transferência de cada fazer podem ser ressoados a partir de uma pluralidade de possibilidades e cada possibilidade plural nomeada atesta a *outridade* daquele fazer. O pensamento é uma dessas possibilidades de ressoar a medida entre o mesmo e o outro morando no fundamento do *Da do Dasein*. Diferentemente de outras roupagens, o pensamento, na sua nuance filosófica, questiona a sua própria condição de possibilidade enquanto pensar. Isso não o torna melhor ou pior do que outras roupagens possíveis, mas apenas o singulariza no tocante a outras. A preocupação de quem se dispõe a pensar no horizonte do jogo entre os inícios do pensamento é justamente aquela referente ao fundamento. As ciências naturais não questionam o fundamento das suas narrativas ao já pressuporem os seus objetos à mão, enquanto entes aprisionados pelo tempo

presente linear. O pensar se volta para o Nada, ou seja, daquela abertura que permite entrever outras e possíveis temporalidades que ressoam fundamentos outros.

A partir disso, então, é necessária uma ressalva aqui. Não devemos considerar esse fazer do pensamento sob o jugo da dicotomia prática e teoria. Ela pertence ao primeiro início do pensamento e às ciências que se baseiam no fundamento professado por esse primeiro início. A prática se oporia à teoria justamente no tocante ao tipo de fazer. Prático é aquilo que tem ação imediata no mundo e teórico é aquilo que coloca em suspenso a prática para teorizá-la. Dessa forma, escrever um texto seria uma teoria, já fabricar um carro, uma prática. Ambos, teoria e prática, entrevistados dessa forma e como meio para entrever o fazer, portam esse acontecimento humano para a dimensão da maquinação. Tudo o que é feito é um ente, no horizonte do tempo presente linear, fixado aí e passível de uma distinção totalitária e fixadora.

No entanto, através do salto entre os inícios do pensamento, fazer não se reduz à ordem estritamente prática da maquinação e a ação se volta mais para a dimensão criativa do homem e não tanto montadora. Aquilo que ressoa do fazer do homem é uma coisa que, através desse fazer, pode ressoar um outro tempo e, assim, uma outra fundamentação referencial entre aquilo que é feito e aquele que faz. O fazer, essa ação criativa do homem, carrega consigo uma possibilidade de resolução da questão do ser. Antes de ser rotulada como prática ou teórica, a coisa feita é o índice do jogo entre o mesmo e o outro a partir do qual o homem faz sua estadia, tresdobrando-a. Ele não manipula a coisa no seu fazer, mas ela e ele, em uma referência oscilante, reluzem a medida mesma do acontecimento essencial do Ser na Sua verdade. Ainda mais relevante, ele não totaliza esse fazer a partir do aprisionamento de um escopo já traçado a partir do início do fabricar. No fazer para alguém da dicotomia entre prática e teoria, a abertura é aquilo que é intencionado, ou seja, a possibilidade de refigurar as próprias bases do fazer.

Então, o pensar é um fazer (*Tun*). Mas um fazer que ao mesmo tempo supere toda Práxis. O pensar eleva o agir e o fabricar não através da grandeza de um executar e não através das conseqüências de um operar, mas através da insignificância do seu executar sem sucesso (HEIDEGGER, 1996b, p. 361).

A chave para entrever aqui o fundamento figurado pela noção de *Dasein* é exatamente esse “executar sem sucesso” do fazer que é apreendido para alguém da distinção entre prática e teoria. Buscar entrever a questão do ser na Sua verdade é abrir caminho para que o fazer do homem ressoe outras possibilidades a partir daquelas já atualizadas. É como se disséssemos: cada fazer humano porta consigo um sentido e uma abertura para outros e possíveis tresdobramentos. Mesmo um fazer no sentido do fabricar poderia abrir espaço para um outro de si mesmo, radicalmente levando em conta esse outro como uma refiguração dos seus

fundamentos. A ação não existe em si mesma, mas vem à luz no modo como é apropriada e transferida por aquilo que se dispõe a ela. Assim, a verdade do Ser e o fundamento do *Dasein* figuram aquela disposição necessária para o salto entre os inícios do pensamento. Isso quer dizer: não abriremos mão do fazer enquanto um fabricar, mas apenas o tonalizaremos como uma possibilidade do fazer humano. O “como” aquilo que é feito na ação criativa do homem é levado em conta é o “como” ele reluzirá.

Assim, se cada fazer do homem ressoa estritamente um âmbito do primeiro início do pensar é algo que ultrapassa até mesmo a sua ação. Sua intenção, seu modo de situar aquilo que ele compreende e interpreta, está sempre em um jogo de expectativas com aquele que recebe a ação. A abertura ou o fechamento para ressoar o jogo entre os inícios do pensamento não é algo que depende somente daquele que se dispõem ao jogo, mas também dos outros jogadores que são chamados, pelo fazer feito, ao jogo. Sendo assim, não pressupomos aqui um discurso narrativamente estruturado que porte um fazer já delimitado no jogo do salto entre os inícios do pensamento, pois a expectativa daquele que faz só se completa na recepção daquele que se dispõe a essa ação. Uma rede de expectativas se abre, ressoando a medida oscilante entre o mesmo e o outro. Aquilo que fazemos não nos pertence, não está sob o jugo de nossa maquinação, pois seu sentido é oriundo do reflexo a partir do outro. Institui-se um jogo-espelho no qual a *mesmidade* daquele que faz é reflexo do como esse mesmo se torna um outro. Não há uma receita de bolo que indique como se dispor a um fazer puramente entrevisto através do salto entre os inícios do pensamento. Até mesmo o fazer da maquinação pode ressoar um fazer criativo quando disposto à distância da *outridade* do questionar.

Tresdobramos em um fazer criativo a partir do colocar em questão, na distância da apropriação e transferência, aquilo que lemos como fazer do outro. Isso quer dizer: cada fazer porta consigo a resolução dessa medida oscilante e somente através do fazer a rede de sentidos é promovida. A unidade desses fazeres em uma comunidade estético-ética é um modo de entrever o ressoar unidade da unicidade na diferença da diferenciação. Se essa unidade será entrevista como um aberto ou um beco sem saída, depende dos com-participantes que moram, constroem e pensam a partir desse comum horizonte. Depende de como eles caminham através dos próprios fazeres. Não há aqui a premissa de um fazer em si, mas de um agir que constrói através do fazer, situando uma estadia morante no mundo.

Se o domínio da verdade do ser é um beco sem saída ou se ele é o aberto para onde a liberdade salva sua essência, cada um pode julgar depois que ele mesmo tentou ir pelo caminho indicado ou, o que é melhor ainda, tentou abrir um caminho melhor, tentou abrir um caminho adequado à pergunta. [...] No amanhã, nós também permanecemos a caminho como andarilho na

vizinhança do ser. A pergunta, que você coloca, ajuda a elucidar o caminho (HEIDEGGER, 1996b, p. 344).

Fazer: o ressoar do tresplicamento promovido por cada participante da comunidade aberta pelo entrelaçamento uno da diferenciação dos fazeres; o colocar em obra a medida oscilante entre o mesmo e o outro; o esboçar da resolução da questão do ser na Sua verdade. Através disso, pressupomos que fazer já é fazer uma experiência com o colocar em questão o próprio inicializar do início, a própria unicidade da unidade no horizonte do tempo. Isso quer dizer: fazer é já o índice dessa experiência do acontecimento essencial do Ser, ou seja, por meio do jogo entre *mesmidade* e *outridade*. A linguagem da essência que flui desse experienciar questionante é tresplicada em uma experiência que já reluz como um fazer. É um fazer que experiencia o outro como nós mesmos em cada fazer que não se reduz a nós, mas nos faz brilhar como um mesmo de nós, na unicidade de uma comunidade propagadora da diferenciação de nossa *outridade*. Não experienciamos a nossa *mesmidade* através do fazer; não experienciamos a nós mesmos, mas sim o fazer enquanto outro que ressoa o nosso mesmo. Nós nos submetemos ao fazer que fazemos e, assim, não o manipulamos, mas escutamos a linguagem da essência no questionar do ser. Assim, no fundamento do *Da do Dasein*, procurando, mantendo e vigiando a verdade do Ser, o fazer de uma experiência é suportado por nossa estadia insistente e constante no mundo como resolução da questão do ser na Sua verdade enquanto acontecimento essencial na medida una que oscila entre o mesmo e o outro, desdobrando, assim, um fazer de uma experiência tempo-espacial.

Fazer uma experiência com algo, seja esse algo uma coisa, um homem, um Deus significa que ele nos encontra, que ele nos atinge, que ele nos sobrevém, que nos derruba e nos transforma. O discurso de “fazer” não aponta nessa precisa direção de que nós realizamos a experiência através de nós; fazer significa aqui: fazer em direção a um fim, suportar, acolher aquilo que nos atinge nos submetendo a ele. Ele se faz algo, ele se entrega, ele se submete (HEIDEGGER, 2003c, p. 159).

A partir dessa passagem, podemos entrever que esse “fazer uma experiência” é algo que faz o homem enquanto ele faz. Dizer que não é o homem quem faz a experiência é apontar para uma outra possibilidade temporal. Isso quer dizer: para que o homem pudesse dispor do fazer de uma experiência no sentido de uma maquinação, ele teria que dar-se antes mesmo dessa experiência feita. Existiria a apreensão de uma linearidade entre o homem e aquilo que é feito. Estamos dizendo aqui que o homem é feito pela experiência. Cada fazer seu, assim como sua linguagem no sentido de uma língua, é oriundo, ressoa um fazer de uma experiência com a linguagem daquilo que advém como experienciável. No nosso caso, tomamos como premissa que o colocar em questão abre espaço, abre a região para essa

experienciação. Cada nomeação do homem acerca do seu fazer é já um índice de como o fazer faz esse homem. Quando nomeamos “casa”, não estamos falando de algo fora de nós, mas da referência do fazer de nós a partir da coisa feita. Isso pode soar um pouco estranho, parecendo dar ao fazer uma característica de quase em si ou de uma entidade que tudo controla. No entanto, se recuperarmos o tresdobramento da medida oscilante e a figuração de um outro fundamento através da noção de *Dasein*, podemos entrever uma outra possibilidade.

Experienciar o início no seu inicializável; a partir daí, o afinar na clareira do *Da* ao inicializável. O acontecimento essencial da história. A fundação do *Da-sein*; o vir daquilo que é experienciável a partir da (*Ereignis*) e permanece no início; tudo a partir dessa experiência e para dizê-la. Tudo o que? O que pertence à verdade do Ser enquanto restauração do Ser. *Pergunta não* segundo uma primeira consciência e segundo a »ordem« enquanto segurança da consciência – *mathesis universalis*. *Pergunta não* segundo uma base para »dedução« e »derivação«. *Pergunta não* segundo a entidade do ente ou, ainda, segundo a objetividade dos objetos. Não considerar os »homens« enquanto resultado, mas enquanto entre na (*Ereignis*): o *Da-sein*. Pergunta, aquela única mais digna de perguntar: o Ser na sua restauração. A experiência do *Ser histórico* e o *ocorrer essencialmente dessa experiência* – uma busca e não conteúdo interior (HEIDEGGER, 2009, p. 288).

Podemos dizer, então, que a experiência do fazer não só pressupõe o questionar mas, também, o “como” do questionar que é portado à linguagem, ao dizer. Aquilo que é experienciável é a possibilidade de entrever, uma vez mais, o movimento de fundamentação aqui figurado pela noção de *Dasein*. Sendo assim, cada fazer uma experiência do homem é um colocar-se como o “entre” na morada insistente do *Da* do *Dasein* para que o Ser aconteça essencialmente em sua verdade, ou seja, refigurado ou restaurado através do dizer. Dessa maneira, a experiência não é entrevista como algo interior do homem, mas como um vir para fora de um caminhar pela região da abertura do acontecimento outro do Ser, em uma fundamentação que abre para uma temporalidade *outrem* a partir do espaço da linguagem. A experiência feita pelo homem ressoa uma linguagem a partir da escuta daquilo que é questionado: a unicidade da unidade no horizonte do tempo. Ele é a ressonância desse colocar em questão através do qual, na insistência da sua moradia, a linguagem ressoa como meio para deixar vir à luz essa copertença entre aquele que questiona e o questionado. Essa copertença, que oscila na medida do mesmo e do outro, se dá em uma unidade pelo próprio experienciar da essência da linguagem enquanto proximidade e distância. Questionando, aquele que faz uma experiência da unicidade da unidade na diferenciação do diferir deixa ressoar a essência da linguagem na medida da reunião entre proximidade e distância.

Então, fazer uma experiência com a linguagem significa: nos deixar assaltar propriamente pela reivindicação da linguagem quando nós a aceitamos, quando nós nos subordinamos a ela. Se é verdade que o homem tem

propriamente a morada de seu *Dasein* na linguagem, independentemente se ele sabe disso ou não, então, uma experiência que nós faremos com a linguagem nos tocará no âmago da estrutura de nosso *Dasein*. Nós, que falamos a linguagem, podemos a seguir ser transformados através de tais experiências, de repente ou com o tempo. Mas, então, é talvez uma experiência que nós fazemos com a linguagem, até então já tão grande para nós hodiernos, quando ela também apenas nos atinge até esse ponto de nós nos tornamos, pela primeira vez, atentos a *nossa relação com a Linguagem* para permanecer no horizonte dessa relação, de hoje em diante (HEIDEGGER, 2003c, p. 159).

Entra em jogo aqui a dimensão da aporia da linguagem. A figuração da fundamentação outra advém da noção de *Dasein* que nos transporta para uma ambiência que joga entre os inícios do pensamento. A aporia da linguagem está intimamente ligada ao modo como essa noção ressoa. É a partir da língua erigida nas bases do primeiro início que é possível refigurar, restaurar uma experiência com o Ser e Sua verdade ao invés de ater-se somente ao sentido do ser confessado pelo primeiro início. Cada dizer carrega consigo uma resolução dessa aporia sem resolvê-la em termos dicotômicos. Assim como não é possível um outro início do pensamento sem o primeiro, também não podemos renunciar à língua para buscar essa linguagem da essência enquanto a abertura da fundamentação do *Da* do *Dasein*. O fazer uma experiência com a linguagem é justamente dizer uma possibilidade para o salto entre os inícios do pensamento na espacialização da resolução da aporia da linguagem. Enquanto apreendidos como sujeitos, nós, homens, devemos abrir espaço de dentro desse tresdobramento acerca de nós para experimentar, uma vez mais, uma outra possibilidade de dizer essa experiência que fazemos. Somos linguagem, enquanto tresdobramos essa possibilidade de experiência feita e deixamos vir à luz aquilo que é experienciado. Cada homem é um ressoar da experiência feita com a linguagem da essência escutada através do questionar. A possibilidade entreaberta pela noção de *Dasein* e a busca pela essência da linguagem são aquelas de uma outra experiência feita que deixe entreluzir a riqueza, pois pluralidade, desse fazer uma experiência com a linguagem.

4.3 LINGUAGEM DA ESSÊNCIA: ESSÊNCIA DA LINGUAGEM

A busca pela medida oscilante entre o mesmo e o outro enquanto o “como” do acontecimento essencial do Ser por meio do jogo entre os inícios do pensamento nos conduz a colocar em questão esse próprio “como”. Quando questionamos o ser em busca da Sua verdade, estamos conjuntamente colocando em questão o “como” desse próprio evento. Isso quer dizer: a medida oscilante entre o mesmo e o outro entreluz esse “como”, mas questioná-

lo não só nos impede de totalizar essa possibilidade do dar-se do Ser como também de fazer perdurar esse “como” em sua própria oscilação. Quando questionamos o “como” da medida oscilante, abrimos espaço para diversas e plurais apropriações. A linguagem reluz como uma dentre essas possibilidades plurais. Através do movimento do questionar, a medida é apropriada a partir de uma outra, aquela da proximidade e distância cuja essência da linguagem é um ressoar uno. Assim, a cada questionar do ser, Sua verdade entreluz a partir da abertura do entre no qual o homem, com sua morada insistente e constante, deixa soar a regionalização da região, a coisificação da coisa e a mundanização do mundo. Isso quer dizer: o homem é o espaço e reluz um tempo possível do sentido do ser questionado em Sua verdade. Ele é um esboço do acontecimento essencial do Ser enquanto entrevisto no fundamento do *Da do Dasein*. Não apenas um tempo presente linear marca o discurso sobre o homem mas, sobretudo, a partir do fundamento outro do jogo entre os inícios do pensamento a possibilidade de temporalização, espacialização e tornar-se história de cada fazer de uma experiência por meio do questionar.

A essência da linguagem é, então, a possibilidade de entrever essa unicidade da unidade na diferenciação da diferença. O quadripartido, no qual o homem mora a partir da assunção da sua mortalidade, ressoa como aquilo que flui do colocar-se em questão no fundamento do *Da do Dasein*. Essa é a linguagem da essência: a medida oscilante e hesitante, nunca plenamente satisfeita, do fundamento do abismo. Morar aí, se dar a partir da perspectiva do fundamento do *Dasein*, pensar por meio disso, situando e comunicando esse pensado, é o próprio movimento da unicidade que carrega uma diferenciação. A linguagem da essência é essa reunião e essa reunião é a essência da linguagem: a unidade na diferença, a diferença una. Trazer de modo uno enquanto uno, deixando entrever o diferente, é o modo como a linguagem, através do fazer uma experiência do homem, desdobra a medida do mesmo e do outro naquela da proximidade e distância. Esse modo reluz através do questionar. O homem mora insistente e constantemente no quadripartido, questionando o próprio morar. Questionar pressupõe o dizer. Aquele que questiona, diz, comunica aquilo que é questionado e, assim, propaga a medida do mesmo e do outro enquanto proximidade e distância do tresdobramento: compreensão, interpretação e situação.

A partir disso, então, entrevemos que colocar em questão a linguagem e buscar a sua essência é entrever o modo próprio como a medida oscilante do dar-se do Ser ressoa em um horizonte no qual aquele que questiona é entrevisto no fundamento do abismo. Questionar o “como” da medida é dizer o seu movimento através do meio no qual ele se propaga e, aqui, é entrevisto como o próprio colocar em questão, uma vez mais, do inicializar do início do

pensamento na dimensão do fundamento do *Da* do *Dasein*. É o colocar em questão, trabalhando-o produtivamente através do fazer uma experiência com aquilo que é questionado. Essa experiência deve ser dita e, ao dizê-la, aquele que experiencia porta uma linguagem através da comunicação do próprio “como”, ou seja, da própria linguagem com a qual a experiência é feita. Parece uma circularidade vazia por meio da qual não chegamos a lugar nenhum, mas não o é. O que estamos tentando entrever é a temporalidade outrem, aquela do lugar do instante, a partir da qual o tempo presente linear é uma possibilidade apropriativa, mas não toda ela. Quando falamos de “essência da linguagem: linguagem da essência”, estamos dizendo que o tempo não ressoa apenas de modo linear e que fazer uma experiência a partir do inicializar do início nos conduz a inúmeras outras possibilidades de trespasseamento tempo-espacial.

Sendo assim, a referência entre aquele que experiencia e o experienciado não é marcada apenas pelo tempo presente linear. A partir do discurso do fundamento do *Da* do *Dasein*, quando o homem fala, ele não necessariamente manipula uma língua, mas corresponde a essa linguagem da essência que o chama (*heißt*); ou seja: ao “como” do próprio evento, articulando a medida e o meio para a temporalização e espacialização dela. Ouvindo a esse chamado, a essa mensagem, ele nomeia as coisas, chamando-as (*rufen*). Mesmo “sem que o próprio homem repare que já escuta esta mensagem” (HEIDEGGER, 2003c, p. 135), esse “não reparar” também já é uma maneira de dar ouvidos a ela. A essência da linguagem é trazida para esse movimento nesse jogo de ouvir a linguagem, a mensagem do acontecimento essencial do dar-se do Ser questionado, que chama (*heißt*) e a apropriação e transferência disso em um chamar (*rufen*) e nomear. Como exemplo desse nomear, podemos lembrar aquele através do qual discursamos sobre a coisificação da coisa, ou seja, o nomear da coisa jarra. Ela não só desdobra uma coisificação da coisa mas, também, a mundanização do mundo. A coisa que se dá na abertura da região já mede esse regionalizar que reúne o movimento da simplicidade das quatro regiões do quadripartido no movimento do cruzamento do jogo-espelho de mundo. Morar nessa ambiência da regionalização, coisificação e mundanização é já ouvir a um chamado (*geheißten*) da linguagem para que o seu evento essencial seja ressoado em um nomear que chama (*rufft*) a coisa jarra. Morar, de modo insistente e constante, na ambiência do jogo da tríade região, coisa e mundo é já um deixar perdurar da própria linguagem da essência. Citando Heidegger acerca desse jogo entre chamar (*heißten*) que chama (*rufft*) a um nomear:

Assim como o chamar (*Rufen*) que nomeia as coisas, as chama para cá e para lá, então o dizer chama nele mesmo para cá e para lá que nomeia o mundo.

Ele confia mundo às coisas e abriga, ao mesmo tempo, as coisas no brilho do mundo. Este concede as coisas na sua essência. As coisas gesticulam mundo. Mundo concede as coisas (HEIDEGGER, 2003c, p. 24).

Dessa maneira, a linguagem da essência ressoa a partir da medida oscilante do mesmo e do outro entre região, coisa, quadripartido e mundo. Ainda que enquanto homens, cujo sentido de nós mesmos pode ser entrevisto a partir do primeiro início do pensamento e, assim, não estejamos cientes dessa escuta da linguagem da essência; ainda que acreditemos possuir a linguagem, isso não quer dizer que todo o tresdobramento humano é necessariamente uma projeção dessa humanidade. O homem é meio para o discurso e, enquanto esse “entre”, cada atualização humana sua é uma possibilidade de entrever o ressoar dessa linguagem essencial, um esboço da verdade do Ser, uma estadia possível, insistente e constante daquilo que é questionado. Para ser vislumbrada a partir dessa relativização, a busca por essa linguagem da essência ressoa disposta pela serenidade, o deixar entrar na região aberta pelo questionar. Entra em jogo, aqui, a dimensão do jogo do salto entre os inícios do pensamento no qual um abandono, uma reserva e uma necessidade se fazem sentir.

Assim, a concepção filosófico-metafísica acerca da linguagem é entrevista como uma possibilidade e não toda ela. Há a necessidade de um abandono em virtude de um colocar-nos na abertura para um outro discurso sobre a linguagem. Essa necessidade, no entanto, deve ser encarada enquanto uma reserva diante do que já foi dito para que flua, no meio disso, um outro possível. Trata-se da aporia da linguagem: como, do meio de uma língua metafisicamente cunhada, podemos desdobrar um discurso acerca da linguagem da essência? Em primeiro lugar, a língua não é em si mesma. Ainda que nos eduquemos a partir de uma matriz filosófico-metafísica, e a nossa língua mãe seja o meio para essa educação, isso não quer dizer que através do nosso fazer uma experiência não possamos refigurar os limites dessa língua. Em segundo lugar, esses limites apenas são entrevistados como filosóficos metafísicos a partir do momento em que já moramos em um pensar que jogue com o salto entre os inícios do pensamento. Somente porque buscamos um outro a partir do primeiro é que o primeiro é desvelado enquanto tal. Buscar refigurar os limites que delimitam o discurso acerca da essência da linguagem é já restaurar um modo outro de dizê-la através da própria refiguração da nossa língua.

A virada no pensamento de Heidegger ocorreu a partir dos anos 30. Aquilo que o impediu de se voltar para a verdade do Ser foi justamente a aporia da linguagem: como fazer uma língua metafísica dizer de modo não metafísico o jogo entre os inícios do pensamento? A resposta que encontramos aqui é que esse “não” nunca é uma negativa apenas, mas entreluz

como uma recusa resistente, ou seja: a língua não deixa de ser metafísica ou o discurso do jogo entre os inícios do pensamento não nega essa língua, mas a tresdobra em cada discursar apreendido em uma narrativa. Como? Deixando ressoar em cada dito a própria essência da linguagem, ou seja, a própria linguagem da essência. Para que isso se torne mais palatável, nos apropriaremos da nomeação de Heidegger acerca da essência da linguagem, ou seja, a *Sage* (Dito⁹). Em duas passagens, podemos vislumbrar o que se pode dizer no tocante a essa essência:

Sagen significa: mostrar, deixar aparecer, apresentar de mundo que aclara-liberta (HEIDEGGER, 2003c, p. 214).

Nós nomeamos a *Sage*. Nela, nós suspeitamos a essência da linguagem. *Sagen*, *Sagan* significa mostrar: deixar aparecer, pôr em liberdade, apresentar que aclara-oculta o que nós nomeamos mundo. Aquilo que ocorre essencialmente na *Sagen* é o véu que se estende de mundo, é o cobridor que aclara (HEIDEGGER, 2003c, p. 200).

A partir dos trechos acima, podemos começar a desdobrar o “como” a medida oscilante do mesmo e do outro ressoa através da linguagem. A *mesmidade* e a *outridade* se fazem sentir a partir do movimento oscilante entre um aclarar e um ocultar, entre um mostrar e um encobrir. A essência da linguagem reúne esse movimento em unidade, fazendo sentir esse reunir como a própria linguagem da essência. Assim, entrevemos que aquilo que é escutado por aquele que questiona é o próprio “como” do evento daquilo que é questionado. Trata-se da medida oscilante entre o mesmo e o outro, não em uma dispersão dicotômica, mas em um uno diferenciado. Essa reunião do uno e da diferença ressoada por meio do jogo entre o mesmo e o outro é a própria linguagem da essência portada à linguagem como sua essência. O mundo, no qual o homem mora ressoando sua estadia de modo insistente e constante, reúne em si o cruzamento do jogo-espelho, ou seja, o próprio movimento do refletir da *mesmidade* e da *outridade*. O mundo, em sua pluralidade de sentidos, é entrevisto não enquanto uma dispersão, mas através de uma reunião. Cada mundo, sustentado por uma comunidade estético-ética, reúne um modo de perdurar do quadripartido. Esse perdurar faz jogar a diferenciação das regiões do quadripartido a partir da unidade mundo.

A partir do mundo, os divinos se distanciam em uma *outridade* dos mortais por meio da *mesmidade* da copertença entre eles. Não há divinos sem mortais, assim como não há céu sem terra. Essa copertença necessária não se reduz a uma igualdade, pois quanto mais próximos, quanto mais “mesmos”, mais evidente se torna a diferença, a distância entre eles, fazendo-se sentir, assim, sua *outridade*. A instantaneidade, o lugar do instante, o *Da* do

⁹ Tradução para a língua portuguesa da edição francesa na qual se encontra a palavra-chave *La Dite* enquanto *Sage* (HEIDEGGER, 1976. p. 133).

Dasein entrevisto a partir da premissa da abertura da região de encontro do quadripartido é o que surge desse jogo. Conservar o mesmo e o outro em uma reunião é buscar um tempo que não seja aquele do presente linear. Colocando o mesmo antes ou depois do outro, já estamos caindo na ambiência do tempo presente linear. A reunião instantânea é o primeiro aspecto que mostra como a *Sage* ressoa da unicidade da unidade através do mundo. Isso quer dizer: a essência da linguagem espacializa o uno através da sua mundanização. A partir dela, podemos narrar nosso fazer de uma experiência com aquilo que é questionado. Por meio da linguagem, entrevemos um discurso uno narrativamente moldado que pode deixar ressoar essa reunião paradoxal. Cada narrativa conta a história do Ser através de nós, de nosso fazer uma experiência com essa unicidade da unidade questionada. Assim, narrando o Ser através de nós, entrevemos a nós mesmos como o “meio” para essa história, mas não como o resultado dela. Cada narrativa acerca do Ser nos narra, nos coloca enquanto procuradores, mantenedores e vigilantes da Sua verdade, ou seja, nos deixa fluir como tempo, espaço e história.

Então, a *Sage* vem à luz a partir da nossa narrativa acerca do salto entre os inícios do pensamento justamente como a delimitação mundana dessa medida do mesmo e do outro. Mundana, pois abre um mundo possível na morada insistente e constante do homem. Isso quer dizer: deixa ressoar um tempo, um espaço e uma história possíveis dentre outros. Essa relativização vislumbrada a partir da *Sage* é possível, pois o “como” ela reúne entreluz a partir de uma insignificância. Esta que é “flexível, forjável, maleável, dócil e leve” (HEIDEGGER, 2000, p. 182) se desdobra na própria *Sage*. O homem quando escuta ao chamado daquilo que é questionado para chamar e nomear as coisas, nessa nomeação não só as coisas se instituem enquanto coisas nomeadas. Essas nomeações são índices da própria reunião da *Sage*, do modo de deixar perdurar mundanamente, através da escuta do homem e sua estadia insistente e constante, a medida do mesmo e do outro. Cada nomear é um reunir insignificante, pois não total ou satisfatório em sua plenitude. Há aqui no fundo o convite para, uma vez mais, refazer a experiência com a linguagem da essência, disposta pelo questionar do ser na Sua verdade. Cada nomear porta uma resolução desse Ser questionado, ou seja, uma réplica, uma luta e um combate do próprio dar-se da unicidade da unidade na diferenciação da diferença. Portando esse paradoxo, o convite se faz para uma outra apropriação, para colocar, uma vez mais, em questão os fundamentos do pensar. A resolução do esboço do Ser é, assim, uma figuração para o paradoxo da reunião da medida entre o mesmo e o outro, mas não acaba com esse caráter paradoxal. É justamente ele que nos dispõe a questionar uma vez mais.

O questionar nos convida a escutar a essência da linguagem, a *Sage*, reunião da linguagem da essência, ou seja, do dar-se do Ser. A passagem da linguagem da essência para a

essência da linguagem é entrevista pela moradia do homem ressoando o quadripartido a partir da mundanização do mundo. A medida oscilante entre o mesmo e o outro entreluz enquanto a espacialização da proximidade e distância a cada coisa nomeada e chamada no ouvir do chamado da essência da linguagem. Cada espacialização ressoa um tempo; sendo assim, ressoa uma história narrada enquanto mundo. A coisa do pensar, aquilo que é digno de ser colocado em questão, o é justamente se nos possibilita o dispor-nos a refazer essa experiência com a linguagem da essência. O pensar é um meio possível para questionar esse fazer dessa experiência, de transferir, por meio da essência da linguagem, a linguagem da essência.

Um outro meio é o poetar. A *Sage* é desdobrada pela estadia daquele que questiona na vizinhança (HEIDEGGER, 2003c, p. 173) que oscila entre poetar e pensar. “O poetar se movimenta no elemento do dizer do mesmo modo que o pensar. Nós nos determinamos a partir do poetar; então, nós nos encontramos, ao mesmo tempo, já no elemento mesmo no qual se movimenta o pensar” (HEIDEGGER, 2003c, p. 188). Essa vizinhança entre poetar e pensar é entrevista já a partir do desdobramento da medida do mesmo e do outro enquanto a proximidade e a distância. “Vizinhança significa: morar na proximidade. Poetar e pensar são modos do dizer. Assim, a proximidade que leva poetar e pensar na vizinhança um do outro, nós nomeamos a *Sage*” (HEIDEGGER, 2003c, p. 199-200).

Devemos estar atentos para a dimensão tempo-espacial dessa apropriação da medida oscilante entre o mesmo e o outro. A espacialização é o índice do tempo a partir do momento em que cada dizer que nomeia uma coisa, ressoando a *Sage*, ou seja, fazendo perdurar a essência da linguagem, é um modo de entreluzir a abertura tempo-espço do evento do Ser. A reunião da *Sage* é uma possibilidade de medir essa abertura tempo-espço na moradia insistente e constante do homem. A cada estadia, o homem faz perdurar essa abertura medida pela reunião da *Sage* através do nomear a si mesmo, coisificando-se enquanto coisa a partir da coisa outra de si. Nesse movimento de apropriação e transferência do mesmo na *outridade* de si, a *Sage* é uma possível medida do fazer uma experiência da unicidade desse evento uno na diferenciação da diferença. O homem é espaço e tempo ressoado do fazer da experiência daquilo que coloca em questão. Ele é discurso da essência da linguagem ressoando a linguagem da essência questionada. Ele procura, mantém e vigia a verdade do Ser no discurso que ele é por meio do Ser. Ele não é o Ser, mas um sentido possível, o outro do evento da verdade do Ser na *mesmidade* da apropriação e da transferência dessa *outridade*. A reunião desse mesmo e do outro é experienciada pela *Sage*. Sua vizinhança se faz sentir através da proximidade e da distância figuradas pelo poetar e pensar.

Não desdobramos nosso discurso acerca do poetar e do pensar restringindo-os à dimensão da filosofia ou àquela da poesia (HEIDEGGER, 2003c, p. 185; HEIDEGGER, 2009, p. 328). O “poetar é comunicar patrístico na palavra formada da proximidade do sagrado. Poetar é a criação da história de uma humanidade para a pátria dos deuses. Poetar é o chamado do sagrado para a festa. [...] Poetar é o tornar-se patrístico a partir do ser sem pátria” (HEIDEGGER, 2009, p. 330). O “Pensar é separação de modo sem pátria na palavra sem forma da fuga do Ser. Pensar é fundação da historicidade do Ser no abismo do sem sagrado. Pensar é *er-eignet* a partir do início no Da-sein. [...] Pensar é tornar-se patrístico no ser sem pátria (na localidade da separação). Resolução da decisão” (HEIDEGGER, 2009, p. 330). Na reunião da *Sage*, poetar e pensar ressoa o quadripartido naquilo que sua figuração intenciona fazer ver: a unicidade da unidade na diferenciação da diferença, o jogo ente o mesmo e o outro, o tresdobramento do fazer uma experiência que ressoa a proximidade e distância das regiões do quadripartido, céu e terra, divinos e mortais, na vizinhança da copertença. Poetar e pensar entreluzem como desdobramentos diversos da unicidade. Enquanto um diz o Ser, o outro ressoa o sagrado. Essa referência será entrevista no quarto e último capítulo. O que é interessante para nós, agora, é perceber que a cada passo que damos através do caminho aberto da região entrevista à luz da fundação do *Da do Dasein*, cada novo elemento trazido para o nosso discurso intenciona deixar ressoar, uma vez mais, essa medida oscilante entre o mesmo e o outro. Não apenas isso mas, sobretudo, intenciona propagar o próprio movimento oscilatório que nos permite, uma vez mais, refigurar as bases do nosso dizer.

A partir disso, entrevemos que a reunião figurada pela *Sage* reluz como intimidade (*Innigkeit*) e diferença (*Unter-schied*). Ambas jogam através do movimento do “um contra e sobre o outro” (*gegen-einander-über*), permitindo que o questionar sobre o ser ressoe Sua verdade: seu acontecimento no aberto da região ressoada pelo quadripartido. A proximidade da *mesmidade* faz entrever o outro, a diferenciação.

Ela [a proximidade] é o movimentar (*Be-wägen*) do um contra e sobre o outro (*gegen-einander-über*). Nós nomeamos a proximidade na visão desse seu movimentante: a proximitude. [...] Aquilo que ocorre essencialmente da proximidade é o movimento do um contra e sobre o outro das regiões do quadripartido de mundo. Esse movimento é a proximidade enquanto a proximitude (HEIDEGGER, 2003c, p. 211-212).

“Um contra e sobre o outro” reluz da própria reunião da *Sage* que ressoa o “entre”, a abertura do *Da do Dasein* na qual o homem mora insistente e constantemente. Nesse morar, o reflexo das regiões do quadripartido entreluz na sua unicidade enquanto uma diferença. O jogo-espelho é, então, marcado por esse movimento da medida oscilante do mesmo e do outro a partir do “um contra e sobre o outro”. Enquanto reflete os quatro do quadripartido nesse

movimento que mede, a unicidade da unidade é entrevista através do mundo no qual mora o homem se colocando como estadia para um sentido do ser na Sua verdade. Cada atualização desse sentido, cada esboço do Ser na estadia morante do homem é uma possibilidade, pois cada delimitação dessa unicidade é figurada como a insignificância do anel, dos limites mesmos que afinam essa unidade questionada. Esse refletir das regiões do quadripartido à luz da *Sage* se desdobra em proximidade e distância por meio do jogo figurado pela própria essência da linguagem: a reunião que oscila entre poetar e pensar. Nas fronteiras da região caminhada pelo pensar que questiona a unicidade da unidade, delimitada assim pela *Sage*, em busca da linguagem da essência, o movimento de “um contra e sobre o outro” ressoa já enquanto um modo possível dentre outros do próprio constituir da unidade. Essa possibilidade, resguardada aqui pelo quadripartido, deixa entrever que as suas quatro regiões estão em uma proximidade, ou seja, em uma intimidade, quando ressoam do próprio regionalizar coisificar e mundanizar do fazer uma experiência com isso que é colocado em questão.

Assim, o fazer uma experiência é tresdobrado através do caminhar pela região aberta por meio do questionar, trazer para fora esse caminhar no salvaguardar da coisificação e no aclarar disso que é experienciado na mundanização. A experiência feita é revestida não só de um espaço mas, também, de um tempo cuja unidade é a referência entre mundo e coisa. Ao mesmo tempo, cada tresdobramento dessa experiência deixa entreluzir o quão distantes as regiões do quadripartido estão. Isso quer dizer: ainda que entreluzam uma unicidade em uma reunião, há também uma diferenciação que não permite nem a redução de um ao outro como torna necessária a abertura para um outro e possível tresdobramento acerca daquilo que é questionado. Essa necessidade entreluz do próprio jogo da medida oscilante: somente em uma copertença, o mesmo reluz enquanto um outro de si, desvelando a *outridade* da referência.

Tanto coisa quanto mundo e também o acontecimento essencial de ambos na abertura da região caminhada pelo questionar já se dão delimitados pela essência da linguagem, ressoando a própria linguagem da essência: o jogo da medida oscilante. A *Sage* é uma medida através da qual a medida oscilante do mesmo e do outro vem à luz. Dessa forma, não podemos entrever a linguagem da essência sem a essência da própria linguagem. O evento não é puro em si mesmo, mas advém enquanto tal a partir daquilo que se dá nesse evento. A necessidade dos pares diferenciados no meio da reunião, sua copertença reluz enquanto uma correspondência. O homem corresponde ao chamado da linguagem da essência colocada em questão a partir da própria essência da linguagem. A correspondência não se reduz a uma relação de causa e efeito. Intencionamos, com essa noção, fazer ver a instantaneidade do lugar

do *Da* do *Dasein* que desdobra, através do fazer uma experiência, um tempo e um espaço. Cada nomeação do homem é um modo de procurar, manter e vigiar a verdade do Ser no seu acontecimento essencial. Isso quer dizer: cada nomear é uma possibilidade de correspondência do homem, através do seu fazer uma experiência, com a linguagem da essência questionada, a medida do mesmo e do outro, a partir da essência da linguagem, a proximidade e distância figuradas pela oscilação entre poetar e pensar.

O que está em questão aqui é a própria constituição do meio da unicidade vislumbrada enquanto uma diferença. Esse “entre” deixa ressoar uma segregação entre aquele que questiona e o questionado. O quadripartido, sua salvaguarda através da coisa e seu aclarar enquanto mundo, é uma figuração possível dessa comum-pertença. Ainda que se dê uma diferenciação no íntimo da unidade, em sua unicidade, essa diferença não quer dizer para nós uma separação. O entre, o meio no qual a reunião se dá não é algo que ocorre depois das diferenciações. Esse “entre” é o próprio espaço do dar-se da reunião, aquele *Da* do *Dasein*, a abertura do lugar do instante, do tempo-espaço. Assim, do auge da diferenciação, uma intimidade se faz sentir, não enquanto um íntimo indiferenciado. A unicidade da unidade ressoa do “entre” e enquanto esse aberto da reunião de uma diferenciação íntima, de uma segregação a partir da abertura no seio do próprio dar-se da unidade. Cada questionamento revela a intimidade na segregação, a oscilação entre mesmo e outro, uma intimidade no meio da diferença. A correspondência a isso é marcada pelo dizer disso, ou seja, pelo modo como isso é experienciado. Enquanto fala, o homem experiencia isso pela própria essência da linguagem, ele se experiencia em sua humanidade (na sua constituição) na correspondência à linguagem da essência por meio da essência da linguagem.

Assim, ele se diferencia daquilo que nomeia, não só a partir da *outridade*, mas marcando-a através da distância. No horizonte do primeiro início do pensar, podemos calcular essa distância através de números. No entanto, isso é uma possibilidade de entrevê-la e não toda a forma possível de dar conta desse distanciar. Uma coisa nomeada, por exemplo, quando dizemos “livro”, é apreendida como “fora de nós” a partir do momento em que esse “fora de nós” é já uma forma possível de desdobrar essa distância da *outridade* a partir da qual o homem se corresponde por meio da nomeação, ressoando a linguagem da essência por meio da essência da linguagem. Cada dizer do homem é um fazer da experiência com essa essência da linguagem e carrega, em cada nomear, um tresdobramento possível da linguagem da essência. O mundo “se encontra” “fora de nós”. É como se disséssemos isso. No entanto, isso é já uma forma de apreender essa distância, que antes de qualquer medida, é sentida como um outro de nós mesmos. Dizer “para fora” é um modo de dar conta dessa *outridade*,

dessa diferença constitutiva da unicidade entre nós e mundo. Quando dizemos que privilegiamos a reunião, que não é uma fusão nem uma separação absoluta, estamos em busca da própria possibilidade de fazer uma experiência que ressoe uma temporalidade *outrem* em referência àquela do tempo presente linear. A fundamentação do *Da* do *Dasein*, para que seja abissal, deve fomentar, em seus princípios, o aparecer dessa outra medida do tempo.

Os dois modos [mundo e coisa] do chamar (*heißen*) são segregados, mas não separados. Mas eles também não estão apenas acoplados um ao outro. Então, mundo e coisa não subsistem um ao lado do outro. Eles traspassam um ao outro. Com isso, os dois atravessam um meio (*Mitte*). Nisto, eles estão unidos (*einig*). Então, enquanto unidos, eles são íntimos (*innig*). O meio dos dois é a intimidade (*Innigkeit*). A nossa língua nomeia o meio de dois de entre (*Zwischen*). A língua latina diz: inter. A isto corresponde o alemão “*unter*”. A intimidade de mundo e coisa não é nenhuma fusão. Intimidade apenas rege onde o íntimo mundo e coisa permanece puro, segregado e se segrega. No meio dos dois, no entre de mundo e coisa, no seu inter, neste *Unter*- rege o que segregou (*Schied*) (HEIDEGGER, 2003c, p. 24).

A partir da intimidade, entreluz dela a própria diferença entrevista na *outridade* da distância. Esse jogo no modo *Sage* não pode ser tresdobrado sem uma referência oscilante entre ambos, intimidade e segregação da diferença. Elas ressoam do tresdobrar do fazer da experiência da medida *Sage* que reúne poeitar e pensar no aberto da região caminhada pelo questionar no rastro da coisificação da coisa que perdura o quadripartido. Esse jogo entre fazer uma experiência, fazer perdurar, ressoar, reunir, cruzar é medido aqui pela correspondência daquele que reage criativamente à *Sage*. Nessa correspondência, a intimidade ressoa enquanto uma segregação, ou seja, enquanto uma diferença. Nosso discurso se volta, agora, não só para a diferença ontológica entre Ser e ente, ser e homem, mas para o próprio diferir da unicidade da unidade no horizonte do tempo.

Assim, podemos dizer que o tempo daquele que questiona o ser é já uma possibilidade de entrever essa unicidade da unidade. O tempo ressoa o dar-se do Ser, mas não se iguala a ele. Em outras palavras: o dar-se do Ser entreluz tempo, Sua verdade é o próprio acontecimento essencial do tempo a partir de um sentido experienciado e discursado por aquele que questiona a própria unicidade da unidade. Entrever a diferença no seio da reunião íntima é deixar ressoar nosso discurso da diferença ontológica através da diferenciação entre sentido do ser e Sua verdade, da diferenciação entre primeiro início do pensamento e o outro início. Entrevemos, então, que cada figuração, seja ela da diferença ontológica, do jogo do salto entre os inícios do pensamento ou, ainda, da diferenciação entre sentido do ser e Sua verdade, discursada por nós, é um modo de ressoar a medida oscilante entre o mesmo e o

outro; é um modo de deixar entrever uma experiência feita a partir daquilo que é colocado em questão.

A intimidade de mundo e coisa ocorre essencialmente no que segregou do entre, ocorre essencialmente na diferença (*Unter-Schied*). A palavra *Unter-Schied* foge agora ao usual e habitual emprego. O que a palavra *Unter-Schied* agora nomeia não é uma espécie de conceito para vários modos de diferenças (*Unterschieden*). Agora, a nomeada *Unter-Schied* somente é enquanto esta uma. Ela é única. A *Unter-Schied* aqui mantém separada de si o meio em direção ao e por meio do mundo e das coisas que estão unidos através do um para o outro mutuamente. A intimidade da *Unter-Schied* é o unificante do *Διαφορά*, do suporte através daquilo que é suportado. A *Unter-Schied* suporta mundo no seu mundanizar, ela suporta as coisas no seu coisificar. Ela os suporta um ao outro, portanto, aquilo que é suportado. A *Unter-Schied* não serve de mediano posterior como se ela juntasse mundo e coisas através de um meio trazido para cá. A *Unter-Schied* indaga mundo e coisas para sua essência somente enquanto o meio, no seu um para com o outro mutuamente, cuja unidade ela suporta (HEIDEGGER, 2003c, p. 25).

A passagem acima não só discursa acerca da diferença, mas também das delimitações a partir das quais esta deve ser entrevista. Não é necessário repetir que o jogo referencial deve ser mantido. Isso reluz a partir do próprio movimento da reunião entre diferença e intimidade que intencionamos fazer ver aqui. A *Sage* é entrevista enquanto o “como” a linguagem da essência é experienciada como essência da linguagem, fazendo vir à luz uma correspondência que reluz uma temporalidade outrem da fundamentação abissal; ou seja, promovemos um discurso a partir dessas premissas para aquém dos filosóficos metafísicos. À luz do jogo do salto entre os inícios, o discurso da filosofia metafísica é tomado por nós como um ressoar possível dessa reunião.

Nesse sentido, cada passagem da linguagem da essência para a essência da linguagem é figurada por aquela aporia da linguagem aqui comentada. É a própria virada, a própria passagem e o próprio salto entre os inícios do pensamento. Tomar a *Sage* como guia desse desdobramento é intencionar fazer ver a medida oscilante entre o mesmo e o outro. A essência da linguagem cerca os eventos da virada, da passagem e do salto entre os inícios do pensamento. Isso quer dizer: cada evento do inicializar do início é um trazer à luz aquilo que é experienciado desse inicializar. É um dizer comunicante através do qual aquilo que é comunicado é já um índice possível da *mesmidade* daquele que comunica aquilo que é colocado em questão. A partir dessa *mesmidade*, a singularização se constitui, ao mesmo tempo em que o que é comunicado não se reduz àquele que comunica, diferenciando-os a partir de uma *outridade*. A linguagem da essência ressoa, então, através dessa intimidade diferenciada, dessa passagem entre a experiência da linguagem da essência questionada enquanto unicidade da unidade e a essência da linguagem que ressoa o “como” do

questionado. Cada resolução da aporia da linguagem é um modo de dar conta, de comunicar a experiência feita através do questionado que faz jogar entre a escuta da linguagem essência, a medida do mesmo e do outro e seu tresdobramento a partir da essência da linguagem, a proximidade e distância da reunião íntima e segregada. Cada resolução da aporia da linguagem é uma possibilidade do “como” do salto entre os inícios do pensamento e, ao mesmo tempo, uma proposta de esboço do Ser. Corresponder à *Sage* é nos abrir para a comunicação dessa resolução a partir da qual cada comunicado suporta a diferenciação da diferença sentida na nomeação de coisa e mundo.

“A *Sage*, enquanto o movimento do quadripartido de mundo, reúne tudo na proximidade do um contra e sobre o outro e, na verdade, tão silencioso, tão silêncio nutridor como o tempo temporaliza, o espaço espacializa, tão silêncio nutridor, como joga o tempo-jogo-espaço (*Zeit-Spiel-Raum*)” (HEIDEGGER, 2003c, p. 215). O aqui nomeado “tempo-jogo-espaço” é o desdobramento do próprio caminhar do homem na regionalização aberta pela questão do ser. Cada questionar leva a um comunicar e a um morar no que é comunicado. Nessa comunicação, o homem ressoa sua moradia insistente e constante, ou seja, o jogo entre demorar-se e o repousar nessa fundação do *Da* do *Dasein*. Cada comunicado é um ressoar temporal e espacial do modo como o homem mora. Enquanto cercania da correspondência do fazer de uma experiência daquilo que é questionado, a *Sage* já modela o dar-se, tanto de tempo quanto de espaço do esboço, da resolução da unicidade da unidade. Não separadamente, ora espaço, ora tempo, mas em uma unidade de “tempo-jogo-espaço”. Isso quer dizer: o como eles se dão em um jogo já é delimitado pela *Sage*, pela correspondência comunicante entre linguagem da essência e essência da linguagem. A abertura para comunicar, nos manter nela, advém da aporia intrínseca a essa correspondência sentida a partir da figuração do salto entre os inícios do pensamento. O suportar dessa abertura é sentido a cada resolução da aporia, ou seja, através do jogo oscilante da diferença íntima. Ela suporta, faz perdurar a medida oscilante do mesmo e do outro que mantém a possibilidade de uma vez mais refazer essa experiência da unicidade questionada.

A partir dessa relativização, não existe uma noção que possamos trabalhar aqui que propicie uma garantia de permanência desse modo de resolução da aporia da linguagem no horizonte do salto entre os inícios do pensamento. Sendo assim, aquele que lê este texto pode tresdobrá-lo de um outro modo possível; até mesmo uma apreensão estritamente filosófico-metafísica pode ser realizada. A expectativa é sempre de entrever qualquer tresdobramento como possibilidade. No entanto, esse jogo somente é perdurado a partir do ressoar da leitura do leitor. Não é uma noção que podemos colocar aqui que garantirá esse perdurar, mas o

próprio leitor que se dispõe a ler este texto. A universalização é dependente da comunicação e da rede que se abre a partir dela. Com isso, ao mesmo tempo em que intencionamos fazer reluzir a dimensão da *outridade* na medida do evento da unicidade, esse outro, no caso o leitor, pode ou não ressoar isso. A *outridade* é aquilo que nos permite entrever uma abertura para dizer, mais uma vez, esse fazer uma experiência com o questionar. Nesse sentido, com a noção de *Sage*, intencionamos perdurar essa possibilidade da abertura.

Enquanto entrevista como reunião de poetar e pensar, ou seja, dos modos como o homem pode entrever aquilo que questiona, a essência da linguagem nos abre a possibilidade de entrever a *outridade* a partir de cada discurso outro feito da experiência com a unicidade da unidade. Esse outro ressoa a *outridade* de inúmeros modos possíveis. O que é buscado é o movimento desse tornar-se outro a partir do mesmo da apropriação e transferência. A abertura figurada pela fundamentação abissal do *Da* do *Dasein* nos porta a esse horizonte; o discurso acerca do salto entre os inícios do pensamento entreabre a possibilidade para entrever esse movimento da *outridade* a partir da *mesmidade*. Por isso, a aporia e o salto não são plenamente resolvidos, mas cada resolução é vislumbrada como meio para deixar ressoar esse movimento que aqui estamos dizendo que marca a experiência da unicidade da unidade no horizonte do tempo.

Para entrever melhor esse fazer uma vez mais a experiência com o questionar, devemos nos ater agora à referência entre *Sage* e o silêncio nutridor (*Stille*¹⁰). Ele é tão relevante, pois se refere ao movimento da passagem do Deus último (HEIDEGGER, 2003a, p. 294), aquela figura trazida à baile a partir do fundamento do *Da* do *Dasein*. Buscamos entrever seus rastros através da medida oscilante entre o mesmo e o outro. O movimento da passagem do Deus último não gera, projeta ou funda algo, assim como o fundamento abissal não se restringe à dimensão da relação de adequação. Esse fundamento outro é ressoado na medida da passagem do Deus último a partir da qual se faz sentir a unicidade da unidade na diferenciação da diferença. A escolha pela tradução dessa noção por “silêncio nutridor”, ao invés de só “silêncio” advém da perspectiva de tentar manter o jogo do salto entre os inícios do pensamento. O primeiro início, com a maquinação e a manipulação do ente enquanto objeto, nos permite buscar uma completude, uma plena satisfação a partir do elenco de um fundamento no horizonte de um tempo presente linear. Tudo é fundado nesse tempo e, assim, está restringido à dimensão elencada como fundadora a partir da relação de causa e efeito da adequação. A plenitude da satisfação é alcançada a partir do momento em que tudo se

¹⁰ *Stille*: “tranqüilidade; silêncio; sossego; calma” (IRMEN, 1982, p. 1081). O verbo *stillen* resguarda ainda outro sentido: “amamentar, nutrir” (IRMEN, 1982, p. 1081-1082).

restringe ao ente. A diferença é apenas aparente e não levada a cabo. Ela é dissimulada na forma de um ente supremo que funda os demais entes. No entanto, no fim, a relação não faz jogar com a possibilidade outra de tresdobramento do fundamento ou da apreensão daquilo que funda e é fundado. Tudo é ente.

Trazemos para a tradução de *Stille* a palavra “nutridor” no sentido de buscar uma satisfação¹¹. Estamos intencionando fazer ver que cada fundamento busca, sim, a satisfação da nutrição, da possibilidade da fundamentação, da abertura para o morar do homem. Ao conjugar o nutridor com o silêncio, estamos trazendo para a noção a dimensão de “escape” dessa busca por satisfação. Ao mesmo tempo em que o fundamento abissal funda, ele promove a *outridade* disso que é fundado. Cada fundar abissal, a partir da moradia insistente e constante do homem, abre uma vez mais para o movimento de refundar, para o aberto em cada fundado, ou seja, faz perdurar o movimento da medida oscilante entre o mesmo e o outro. A diferença íntima da reunião figurada pela essência da linguagem é resguardada em sua oscilação através da passagem silenciosa nutridora do Deus último. Nosso quarto e último capítulo se voltará para a referência entre a *Ereignis* e a figura do Deus último. Por ora, devemos nos ater ao jogo, que ressoa o fundamento abissal, entre diferença e silêncio nutridor, no horizonte da essência da linguagem.

A linguagem fala enquanto o repique do silêncio nutridor. O silêncio nutridor silencia nutrindo suportando em sua essência mundo e coisa. O suportar de mundo e coisa no modo do silêncio nutridor é a *Ereignis* da *Unter-Schied*. A linguagem, o repique do silêncio nutridor, é a *Unter-Schied* que *sich ereignet*. A linguagem ocorre essencialmente enquanto a *Unter-Schied* que *sich ereignet* para mundo e coisa (HEIDEGGER, 2003c, p. 30).

O chamado que escutamos quando nos dispomos a questionar a unicidade da unidade é a própria fala da linguagem da essência. Enquanto nos correspondemos a isso, ou seja, a partir do fundamento do *Da* do *Dasein*, podemos deixar reluzir um discurso outro acerca daquilo que é questionado. Esse discurso faz ressoar não só uma resolução possível da aporia da linguagem mas, também, o como do salto entre os inícios do pensamento. Cada fala da linguagem nos abre a possibilidade de uma fundação possível, seja ela estritamente filosófico-metafísica, ou a partir do jogo entre os inícios. Assim, cada corresponder é já um possível morar do homem nessa abertura do “entre” do dar-se do Ser, ou seja, é já nos dispor a suportar a diferenciação da diferença na unicidade da unidade, o aberto resoluto pela reunião ressoada enquanto essência da linguagem. A correspondência se dá enquanto linguagem: a

¹¹ *Stillen*: “2. satisfazer (uma necessidade) para cessá-la. Exemplos: satisfazer sua fome; satisfazer a sede com um copo de cerveja; satisfazer sua vingança, sua curiosidade, seu desejo; satisfazer a fome de aprender de alguém”. DUDEN: *Sprachberatung*. Disponível em: <<http://www.duden.de/rechtschreibung/stillen#Bedeutung2>>. Acesso em: 02 out. 2011.

escuta da linguagem essência transfigurada em essência da linguagem pela moradia correspondente do homem. Nossa correspondência se dá no modo da insistência e da constância ressoada através de cada dizer nosso daquilo que é questionado. Podemos dizer nessa correspondência e, assim, somos resolução dessa escuta, ao mesmo tempo que a escuta ressoa através de nós. Não escutam primeiro e depois respondemos. O diálogo, no sentido de um tempo presente linear, não é a medida aqui.

Nesse sentido, se trata de um monólogo: a linguagem fala enquanto escutamos. Nesse jogo de falar e escutar, sua instantaneidade abre o lugar do tempo do instante. Essa temporalidade se desdobra em *ourem* a partir do fazer uma experiência com esse instantâneo. Cada diferença íntima ressoa a partir dessa possibilidade de refazer uma experiência através dela. Isso quer dizer: a fala da linguagem, a linguagem da essência, é aquilo que permite o diferenciar do já diferenciado. É o colocar como uma possibilidade a diferença para que ela seja experienciada uma vez mais enquanto tal. É o jogo da medida oscilante entre o mesmo e o outro. “Nós nomeamos o reunir silencioso (*Lautlos*), que chama o repique do silêncio nutridor, a *Sage* que movimenta a relação de mundo. É: a linguagem da essência.”¹²

A partir da referência entre o silêncio nutridor e a diferença, podemos entrever que cada fazer de uma experiência é desdobrado no “entre”, no “meio” através do qual coisa e mundo estão em uma referência oscilante, demorando-se e repousando, na morada insistente e constante do homem, a região aberta pelo questionar. Coisa e mundo vêm à luz por meio da essência da linguagem, nessa linguagem da essência que nos fala e, ouvindo-a, correspondemos a ela. Coisa e mundo já ressoam em seus acontecimentos essenciais na medida *Sage*, ou seja, a partir do comunicar do homem na correspondência à fala linguagem da essência. Esse comunicar, a partir do morar e do construir do homem, é o modo através do qual ele, enquanto mortal, pensa aquilo que é colocado como questão. Aquilo que é dito, é comunicado, é a própria temporalização e espacialização, uma apropriação e uma transferência do mesmo na *outridade* da abertura que mede a proximidade e distância figuradas pela reunião da *Sage*. Cada temporalizar e cada espacializar através do dizer do homem, que corresponde à fala da linguagem da essência, fazem perdurar a medida entre o mesmo e o outro; medem essa medida através do morar do homem.

Aquilo que é elevado e transmitido do tempo e aquilo que é concedido, permitido e liberado do espaço pertencem ao mesmo, ao jogo do silêncio nutridor, juntos naquilo que por agora não podemos refletir. O mesmo, aquilo que mantém reunidos tempo e espaço no ocorrer essencialmente deles, pode ser chamado de tempo-jogo-espaço. Aquilo que é temporalizado

¹² Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 216.

e concedido movimenta a *mesmidade* do tempo-jogo-espaço do um contra e sobre o outro das quatro regiões de mundo: terra e céu, Deus e homem – o jogo de mundo. [...] O movimento do um contra e sobre o outro no quadripartido de mundo *ereignet* proximidade, é a proximidade enquanto a proximidade (HEIDEGGER, 2003c, p. 214).

A partir deste trecho, entrevemos que o movimento da *mesmidade* entreluz a partir da temporalização e da espacialização de tempo e espaço; ou seja, a partir do jogo entre eles. A proximidade e a distância da reunião da *Sage*, que ressoa um desdobramento possível medidor da figuração do quadripartido, entreluz um tempo e um espaço em cada morada do homem. A essência da linguagem deixa ressoar a linguagem essencial enquanto a própria medida das relações das quatro regiões do quadripartido no ressoar de mundo. Cada comunicar suporta a abertura do mundo, dessa rede de sentidos no qual mora, constrói e pensa o homem. O mundanizar do mundo é o trazer para fora daquela região aberta pelo questionar o morar daquele que questiona, comunicando um tempo e espaço que medem a apropriação e a transferência do fazer de uma experiência da *mesmidade* na abertura para a *outridade*. Cada comunicação coloca em jogo esse fazer da experiência no qual, uma vez mais, a *mesmidade* e o jogo entre tempo e espaço podem ressoar a partir da reunião da essência da linguagem. Cada unicidade da unidade experienciada à luz da *Sage*, de uma reunião do mesmo colocado em jogo pela possibilidade da abertura do outro, de uma vez mais ser disposta à experiência do homem, ressoa através da comunicação de um tempo, um espaço e uma história.

Devemos nos ater agora ao “como” mora aquele que questiona nesse tresdobramento da experiência com aquilo que é questionado. Esse “como” da moradia não apenas propaga a medida oscilante do mesmo e do outro através de uma temporalização e de uma espacialização medida pela reunião da essência da linguagem. Sua comunicação conserva a oscilação da proximidade e distância, medindo-as através do tempo e do espaço a partir do modo como o homem mora naquilo que constrói, ou seja, sua experiência feita é uma medida da medida da moradia. Essa moradia é desdobrada através da noção de *Dichtung*¹³ e da mortalidade do homem.

¹³ “A *Dichtung* é aqui pensada, em um sentido mais amplo e, ao mesmo tempo, na mais profunda unidade do ocorrer essencialmente com a linguagem e com a palavra, que deve permanecer aberta se a arte e, mais especificamente, todos os seus modos, da arquitetura até a poesia, exaure o ocorrer essencialmente da *Dichtung*” (HEIDEGGER, 2003b, p. 62). “[...] a *Dichtung* é antecipante ser-decidiado da linguagem (a profecia na qual a linguagem se torna história), é o acontecer na palavra mais própria e, ao mesmo tempo, o retorno ao seu mais próprio ter-sido. Portanto, não apenas é projeto, é também repetição, isto é, é a transformação originária do hereditário que nós mesmos somos, ou seja, disso que é designado em dote, nisso que é dado como tarefa” (DE VITIIS, 1995, p. 101). “Nessa *liberdade* poética na qual cada coisa é *deixada ser* por aquilo que é [...] e *tomada por si* é feita moradia, o homem recupera a sua pátria [...]” (GALIMBERTI, 1984, p. 329).

4.4 *DICHTUNG* E MORTE: A MEDIDA DO MORAR HUMANO

A partir da busca pela essência da linguagem, no horizonte do salto entre os inícios do pensamento, entrevemos um modo possível de dar conta dessa passagem, dessa virada, ou seja, propriamente do movimento oscilante disposto pelo colocar em questão o ser. A região aberta por esse colocar em questão nos possibilitou entrever um outro modo possível de fundamentação para o discurso acerca daquilo que é colocado em questão, ou seja, a unicidade da unidade no horizonte do tempo. A linguagem, a partir da sua aporia, coaduna com a própria oscilação de um discurso que, partindo da língua apreendida filosófico-metafisicamente, conserva a abertura para uma narrativa outra acerca da verdade do Ser.

Assim, a própria língua é reapropriada em sua essência, qual seja, falar a linguagem da essência, o “como” do dar-se do Ser. Então, a linguagem está na base da questão do nosso trabalho que é figurado como o salto entre os inícios do pensamento. Nessa realização, cada discurso ressoado na narrativa aponta para um modo de desdobramento que nós, questionadores do Ser, no fundamento do *Da* do *Dasein*, criamos. Cada desdobramento narrativo narra um discurso enquanto um índice tempo-espacial que esboça o dar-se do Ser questionado.

Aquele que se questiona sobre essa unicidade da unidade mora na região aberta por esse próprio movimento do questionar. Esse morar ressoa a medida através da qual o questionado vem à luz, determinando o “como” dessa medida. Dito de outro modo: a medida oscilante entre o mesmo e outro não se reduz ao “como” da moradia do homem, mas precisa dela para vir à luz. Não estamos dizendo que ela existe a despeito do homem. O que intencionamos fazer ver é que cada morar do homem traz consigo um modo de fazer uma experiência com a unicidade questionada. Essa experiência feita é ressoada enquanto um evento de criação que advém a partir de uma medida. Sendo assim, cada experiência feita criativamente é uma possibilidade de tresdobramento do questionado e ressoa uma possibilidade de entreluzir a medida oscilante desse movimento questionador. Tudo isso se dá ao mesmo tempo: não há medida, por um lado, e evento questionador, por outro lado. Nossa premissa é a de que cada desdobramento da medida se apresenta em uma unicidade diferenciada através da qual se pode sentir a segregação íntima, a diferenciação da diferença, uma unicidade que joga entre a proximidade e distância, a abertura para o mesmo e o outro.

Tomando como premissa esse horizonte, a narrativa do salto entre os inícios do pensamento abre a possibilidade de entrever essa experiência do fazer criativo para além do tempo presente linear e da sua consequente restrição entificante. Cada experiência feita

criativamente, guiada pelo discurso que busca a oscilação entre os inícios do pensar é já uma possibilidade de resolução para essa paradoxal medida da unicidade questionada. Ao mesmo tempo em que buscamos o “como” desse salto, ele reluz como o próprio “como” da verdade do Ser. Um discurso a partir do fundamento do *Da do Dasein* deixa vir à luz a medida oscilante entre o mesmo e o outro a partir da morada insistente e constante daquele que questiona, e não como consequência dessa morada. Esta ressoa a medida oscilante através do seu próprio “como”. A linguagem e a correspondência daquele que escuta a linguagem da essência nos permitem entrever a passagem dessa medida, o “como” ela ressoa através dessa escuta. No entanto, essa escuta é já um morar. A oscilação entre o mesmo e o outro, sentida enquanto proximidade e distância, ou seja, a referência entre Ser e a *Sage* reluz a partir do momento em que “poeticamente mora o homem”¹⁴.

Por esse “poeticamente”, fazemos referência à noção empreendida por Heidegger como *Dichtung*. Comumente traduzida por “poesia”, essa noção nos permite entrever o ocorrer essencialmente da própria arte. No entanto, quando falamos de *Dichtung*, não estamos nos referindo apenas a um tipo de forma literária, aquela da poesia. Para evitar tal confusão, preferimos deixar a noção grafada em alemão, assim como fazemos com a noção de *Ereignis* e *Sage*. Na base da *Dichtung*, do seu movimento, desdobramos o próprio fazer de uma experiência daquele que questiona o sentido do ser enquanto Sua verdade. Podemos figurar a *Dichtung* como a ponte para cada resposta à aporia da linguagem, assim como do salto entre os inícios pensamento figurado pela oscilação entre sentido do ser e Sua verdade. Quando nos reportamos à arte, é para entreluzir o próprio “colocar-em-obra da verdade” (HEIDEGGER, 2003b, p. 25) do Ser.

A arte é aqui um meio para entrever o fazer de uma experiência enquanto um esboço resoluto do Ser que entreluz uma criação. Enquanto ocorre essencialmente como *Dichtung*, a arte figura para nós como um exemplo do próprio movimento criativo do tresdobramento. Nesse sentido, a obra de arte tampouco é apreendida aqui como um objeto e aquele que cria esse esboço do Ser também não é um sujeito (HEIDEGGER, 2003b, p. 73-74). Partimos da premissa da fundamentação abissal do salto entre os inícios do pensamento, do fundamento no *Da do Dasein*. Sendo assim, “a arte é, enquanto o colocar-em-obra da verdade, *Dichtung*” (HEIDEGGER, 2003b, p. 62), ou seja, uma possibilidade para entrever a oscilação da medida entre o mesmo e outro a cada colocar-em-obra a verdade: o acontecimento essencial do Ser. Fazer uma experiência artística, uma criação, nos permite, “quando nós nos transportamos

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000. Gesamtausgabe Band 7, p. 191-208.

para fora da nossa habitualidade e, a partir disso, nos inserimos no aberto da obra” (HEIDEGGER, 2003b, p. 62), salvaguardar em cada experiência feita criativamente a medida oscilante do mesmo e do outro. A obra é ressoada enquanto arte, ou seja, enquanto colocar-em-obra a verdade do Ser a partir da *Dichtung*, em cada fazer da experiência com o questionado.

A obra é um esboço da resolução daquilo que é colocado como questão, oscilando na medida do mesmo e do outro. Cada obra porta consigo o fazer da experiência daquilo que é questionado, a *mesmidade* da apropriação e transferência e a *outridade* da abertura para, uma vez mais, refazer esse experienciável. Cada obra traz consigo a possibilidade de, através da experiência do fazer, ser tresdobrada, sendo que cada tresdobramento é já o aberto para o outro de si mesmo. Nesse sentido, cada experiência do fazer criativo é já nos dispor à *outridade*, àquela dimensão não familiar, ao próprio estranhamento do Ser. É nesse sentido que nos apropriamos da noção de arte. Não somente a refiguramos a partir do discurso do salto entre os inícios do pensamento mas, através disso, intencionamos fazer ver o movimento de criação que está emaranhado nessa refiguração. Dizer de um outro modo aquilo que já foi dito é trazer nessa disposição o movimento do próprio criar.

O ocorrer essencialmente da arte é a *Dichtung*. No entanto, a essência da *Dichtung* é a criação da verdade. Nós compreendemos aqui o criar em três sentidos: criar enquanto presentear, criar enquanto fundar e criar enquanto iniciar. No entanto, criação é apenas na preservação verdadeira. Então, corresponde a cada modo do criar um tal preservar, custodiar (HEIDEGGER, 2003b, p. 63).

Nesse sentido, enquanto reluz a criação, a *Dichtung* é o próprio entreluzir da unicidade em sua unidade, um modo possível de fazê-la ressoar enquanto tal a partir do momento em que aquele que questiona se dispõe ao fundamento do *Da* do *Dasein*. Nesse sentido, o criar se tresdobra em presentear, fundar e iniciar, ou seja, coaduna com o próprio movimento que ressoa a verdade do Ser, em seu acontecimento essencial, através do discurso. Como dito anteriormente, esse discurso pode se dar através de uma estrutura narrativa ou, até mesmo, por meio de uma obra de arte. No fim, o que está em jogo é o próprio “obrar” da verdade do Ser. A criação é um presentear no sentido de que um esboço, um projeto da verdade do Ser é entrevistado por meio de um sentido resoluto da medida oscilante entre o mesmo e outro. Cada presentear é um levar para fora da região caminhada e aberta pelo próprio questionar da unicidade da unidade. A partir desse presentear, a fundação daquilo que é questionado se dá.

No entanto, com a figuração da noção de *Dasein*, entrevemos essa fundação a partir do aberto, do Nada, enquanto possibilidade que carrega o presentear do projeto, do esboço do Ser na abertura para um outro presentear. Através do fundar e do presentear, um iniciar entreluz.

Ele ressoa um modo possível de entrever o movimento de mundanização do mundo: cada esboço, projeto do Ser presenteado e fundado abre um mundo a partir da terra. O mundo é uma possibilidade resoluta de entrever a unicidade da unidade ressoada da medida paradoxal que é figurada pelo quadripartido. A terra é aquela região desse quadripartido, assim como o Nada em referência ao Ser, que mantém aberta a região fundada abissalmente.

Desse modo, cada iniciar reluz um modo de um povo, uma comunidade, perdurar o esboço, o projeto do Ser criado em seu presentear e fundar.¹⁵ O mundo ressoa a unicidade da unidade através da moradia do homem. Essa moradia é poética, ou seja, de criação. Através da *Dichtung* pelo homem mortal, a criação, no triplo sentido, reluz de um modo específico a temporalidade e a espacialidade figurada pelo tempo-espaco-jogo da abertura, o *Da* do *Dasein*. A moradia do homem reluz tempo e espaco criados a partir do presentear e do fundar da experiência feita da unicidade questionada. Nesse reluzir, a história do iniciar é narrada pelo esboço, pelo projeto do Ser que é suportado por aquele que o questiona. Cada *Dichtung*, assim como cada pensar, cada atividade e cada sacrifício (HEIDEGGER, 2003a, p. 96) de esboçar, projetar e salvaguardar a verdade do Ser no domínio dos entes entreluz um modo de dar conta daquilo que é questionado. Para manter essa oscilação da medida do mesmo e do outro, a linguagem é entrevista a partir da sua aporia que coaduna com o movimento do salto entre os inícios. Cada criação, que coloca em obra a verdade do Ser, é um dizer da linguagem da essência e, enquanto tal, traz à luz, carrega para fora da morada na região aberta pelo questionar uma possibilidade para entrever o Ser no seu dar-se.

O Dizer que é projetado é a *Dichtung*: a *Sage* do mundo e da terra, a *Sage* o jogo-espaco de sua luta e, com isso, do lugar de toda proximidade e distância dos deuses. A *Dichtung* é a *Sage* do não-ocultamento do ente. A linguagem corrente é o acontecível de todo dizer no qual um povo ergue historicamente seu mundo e a terra, enquanto o fechado, é protegida. O dizer que é projetado é aquele que na preparação do dizível e, ao mesmo tempo, indizível os leva ao mundo. Em tal dizer, os conceitos de seu ocorrer essencialmente são prefixados em um povo histórico, ou seja, através de seu pertencimento ao mundo-história (HEIDEGGER, 2003b, p. 61-62).

¹⁵ “A **polis** se torna, assim, o terreno da preferência do colocar em obra e da concretização dessa verdade do ser, verdade múltipla e plural que se desdobra tanto na vida privada quanto na vida comunitária, tanto a nível da administração dos bens da terra quanto daquilo colocado em comum como herança de uma nação. Do mesmo modo, a **polis** preserva e guarda todas as obras da palavra, da ação e do pensamento, assim como a política, estimulada por esse alargamento conceitual, regem a multiplicidade dos modos de acontecimento do ser na existência histórica da comunidade do povo. Um debate político é então político, não em virtude da estratégia de oratória que o condiciona, mas em razão de sua inscrição ontológica na cercania da polis que, sob o aspecto de um conflito permanente, abriga a verdade do ser. Um debate pertence necessariamente ao ser e deveria poder ancorar-se no solo da sua verdade. Ou, a **polis** constitui, em definitivo, o lugar privilegiado que torna possível a realização dessa fundação. Mas ser fundado na verdade do ser implica inegavelmente uma abertura sempre dinâmica à imensidão da realidade, abertura que dá conta das facetas múltiplas que oferece o jogo lúdico da **phusis**” (AOUN, 1996, p. 304).

A *Dichtung* é a noção que nos permite entrever a comum-pertença entre *Sage* e ser (HEIDEGGER, 2003b, p. 74), ou seja, como a criação do criar esboça, projeta e salvaguarda um sentido possível da verdade do Ser. Cada dizer projetado da *Dichtung* é, então, uma articulação que costura a diferenciação da diferença em uma unicidade da unidade, permitindo entrevê-las desse modo. Cada articulação determina o inicializar do início, a possibilidade para narrar a história de como o homem pertence a uma comunidade¹⁶. Ele mora em uma comunidade, deixando ressoar a estadia na abertura do questionar na medida da *Dichtung*, ou seja, por meio do dizer criativo que presenteia um sentido, o funda e inicia a história dessa comunidade. Cada dizer da unicidade questionada, entrevista no horizonte do jogo do salto entre os inícios, não só nos porta a uma refiguração da noção de homem mas, também, de comunidade e moradia.

A comunidade é aqui entrevista em seu aspecto ético e estético, ou seja, cada moradia do homem carrega possibilidades de sentido do ser que são desdobradas como medidas do copertencer a essa comunidade aberta pelo morar do homem. Cada comunidade estético-ética suporta uma mundanização do mundo. Dito de outro modo: cada comunidade reluz um mundo. A copertença a essa comunidade, a esse mundo, é entrevista a partir do dizer projetado da *Dichtung*, ou seja, de cada fazer uma experiência criativa do homem. Esse fazer abre a possibilidade da construção de uma comunidade a partir da sua moradia. Na articulação da *Dichtung*, desse colocar em obra a verdade do Ser, a medida oscilante entre o mesmo e o outro ressoa como parâmetros, sejam eles entrevistados como ético ou estético, para a copertença do homem a uma comunidade. Essa copertença é determinada a partir desses parâmetros que são sustentados a cada fazer de uma experiência criativa do homem.

Desse modo, a universalidade desses parâmetros é oriunda do ressoar da articulação da *Dichtung*, entrevista como medida da moradia do homem. Um valor é universal não porque detém o caráter de “em si mesmo”, mas quando é ressoado a partir de cada copertença humana. Entrevemos aqui o próprio movimento do jogo entre os inícios do pensamento: a partir do já dito, daquilo que nós herdamos, podemos tresdobrar um sentido outro e essa *outridade* ressoa a *mesmidade* de cada um de nós, ao mesmo tempo em que faz perdurar, de um modo tresdobrado, aquilo que nos chegou como já dito. Cada tresdobramento, cada fazer de uma experiência criativa nos coloca inseridos nessa comunidade, ressoa nossa moradia, o

¹⁶ “A linguagem comporta um fator decisivo na reunião da comunidade. . [...] Cabana do ser, a língua vincula nela mesma uma imensa capacidade de unificação e de coesão; isso porque ela desdobra a verdade dos entes no meio do povo e exorta esse último a assumir seu papel de guardião e vigilante. A comunidade do povo, em virtude dessa convivência salutar com a língua, deve se entender como uma reunião originária que uma palavra fundadora inata da doação reconciliadora da **Ereignis** deve operar e iluminar” (AOUN, 1996, p. 351-352).

“como” de nossa copertença a esse mundo suportado por nós. O modo como moramos é desdobrado em valores éticos e estéticos, através dos quais nos relacionamos uns com os outros.

A partir disso, podemos entrever que o fazer de uma experiência criativa com a linguagem da essência é deixar ressoar uma articulação em uma unicidade figurada em sua oscilação pelo jogo da reunião da essência da linguagem. Cada *Dichtung* transporta consigo uma resolução da reunião entre poeatar e pensar que figura o movimento paradoxal da linguagem essencial inerente ao próprio dar-se do Ser. “A poesia é a instância instauradora do ser na comunidade do povo” (AOUN, 1996, p. 353). A reunião da *Sage* para poeatar e pensar não só conserva a abertura da possibilidade outra para um dizer, não permitindo que poeatar ou pensar sejam apropriados em suas polaridades, mas no “entre” da reunião deles. A *Sage* possibilita entrever a *outridade* de cada resolução: pensar o Ser não é excluir o poeatar, mas abrir espaço para o último enquanto um outro do próprio pensar. Não está na base dessa referência uma negação simples, mas a recusa resistente do próprio dar-se do Ser cujo acontecimento ressoa um modo de moradia no mundo e com os outros. Cada um dos modos reunidos pela *Sage* não exaure o Ser, não porque ele é inexaurível; poeatar e pensar dizem uma unicidade da unidade, o dar-se do Ser possível a partir de cada modo. No entanto, cada modo é apenas uma possibilidade de dizer o Ser. Ele se dá completo em cada um desses modos, mas não totalmente. Cada modo é uma resolução autoritária, pois uma, do dar-se do Ser, mas não totalitária. O que une esses modos é o movimento do tresdobramento, ou seja, a interpretação da compreensão da questão do ser na situabilidade da comum-pertença da comunidade.

Um poeta apenas pode interpretar a partir dele mesmo a *Dichtung*, ou seja, a partir do chamado poético que não é, por isso, o igual. Um pensador apenas pode também »interpretar« a partir do outro chamado incomparável que é necessário a qualquer hora para a mais extrema colocação diante do poeta mas que, por isso, permanece determinado ainda pelo mesmo a partir do mesmo (HEIDEGGER, 2009, p. 341-342).

O movimento da interpretação, seguida da compreensão e da situação, coaduna com aquele do salto entre os inícios do pensamento e é desvelado a partir do colocar em questão o ser em Sua verdade. Cada resolução do dar-se do Ser porta uma possibilidade de entrever um tempo, um espaço e uma história, ou seja, um sentido para a verdade do Ser. O dizer do fazer criativo de uma experiência figurada pela *Dichtung* nos leva àquela dimensão da medida do mesmo e do outro. Para compreender aquilo que questionamos, nos distanciamos da coisa questionada. Assim, através dessa distância, a *mesmidade* é ressoada no seu desdobramento de apropriação e transferência. Cada compreensão porta consigo uma interpretação, ou seja, o colocar em movimento a medida do mesmo. Cada interpretação é já um índice de como

aquilo que é questionado é desdobrado na apropriação. A transferência desse sentido desdobrado pela interpretação é o próprio situar desse interpretado. Em cada situação vem à luz a comunicação do “como” é interpretado e compreendido aquilo que é questionado. O dizer do fazer criativo de uma experiência da *Dichtung* é uma possibilidade de articulação da resolução desse movimento do questionar. Cada tresdobramento, para ressoar a *Dichtung*, entreluz a *outridade* da possibilidade de refazer esse tresdobrado. A proximidade da interpretação e da compreensão a partir da distância do colocar em questão nos leva à própria moradia poética do homem. Em cada moradia, o homem ressoa uma possibilidade de resolução dessa medida entre o mesmo e o outro, desdobrada pelo seu morar poético em proximidade e distância.

A frase: o homem mora na medida em que ele constrói recebeu agora seu sentido próprio. O homem não mora na medida em que ele apenas organiza sua morada sobre a terra debaixo do céu, na medida em que ele, como camponês, cuida do crescimento e, simultaneamente, ergue construções. O homem apenas pode ser esse construir quando ele já constrói no sentido da medida-tomada de modo poético. O construir próprio acontece na medida em que são poetas, enquanto tais, aqueles que tomam a medida para a arquitetônica, para a estrutura de construção do morar (HEIDEGGER, 2000, p. 206).

Nesse sentido, poeta é sempre aquele que se dispõe ao questionar, a colocar em obra a verdade do Ser a partir de um dizer do fazer criativo de uma experiência. Um poeta se difere de um pensador não porque ele diz a partir da *Dichtung* e o pensador, não. Ambos interpretam o chamado do questionar na moradia da *Dichtung*, dessa articulação do dizer criativo. A articulação resolvida porta uma possibilidade de articulação da própria essência da linguagem que oscila entre poetar e pensar. Enquanto que o poeta se volta para a abertura mesma do dar-se do Ser, o pensador ressoa essa abertura a partir de uma articulação das fugas. Não é que o discurso do poema não seja uma articulação temporal; no entanto, ela se volta para o ressoar do aberto, da abertura do lugar do instante. Já o pensador deixa ressoar um sentido articulado e resolvido desse lugar. Salvaguardando o jogo da medida oscilante entre mesmo e outro, cada dizer ressoa o fazer de uma experiência naquilo que lhe é próprio, ao mesmo tempo em que possibilita o Ser vir à luz na Sua verdade: a partir da abertura do *Da* do *Dasein*, do aberto do Nada, ou seja, conservando em cada dar-se a possibilidade da *outridade*.

Cada construção humana é já um índice dessa moradia poética, ou seja, colocar em obra, em questão, mais uma vez, a própria unicidade da unidade, da qual ele é um índice possível, a procura, a mantém e a vigia. O discurso do jogo do salto entre os inícios do pensamento deve ressoar não só a temática proposta. Através dela, o dizer do fazer criativo de uma experiência vem à luz. Cada discurso sobre o salto entre os inícios deve possibilitar o

ressoar da *Dichtung* através desse dizer. Não basta discursarmos sobre a verdade do Ser. Nosso dizer deve narrar uma experiência que fazemos criativamente com o dar-se da unicidade questionada. Não há regras, parâmetros para o salto, mas indicações de caminhos que possibilitam até mesmo redesdobrar essas indicações. Cada discurso acerca do salto deveria possibilitar um convite àquele que lê para fazer uma outra experiência com a temática proposta. Não falamos do fundamento abissal, da verdade do Ser, do dar-se do tempo. Cada discurso nosso é uma rapsódia do tempo, pois porta um sentido do ser. No entanto, cada discurso nosso é, antes de uma regra, um convite para a *mesmidade* do outro. A medida que ressoa desse discursar é aquela que é ressoada pelo nosso construir morante. Nossa moradia é medida por aquilo que construímos, ou seja, o “como” tresdobramos aquilo que colocamos em questão.

Quando nós ouvimos falar de medida, nós pensamos imediatamente em número e apresentamos ambos, medida e número, como algo quantitativo. Só que a essência da medida assim como a essência do número tão pouco é uma quantidade. Com números, nós podemos calcular bem, mas não com a essência do número. Quando Hölderlin avista o poetar como um medir e este realiza, sobretudo, a si mesmo como a medida-tomada, então nós devemos para pensar o poetar mais e mais, em primeiro lugar, considerar a medida que é tomada no poetar; nós devemos prestar atenção ao modo desse tomar que não está fundado em uma contenção, de modo algum em um agarrar, mas em um deixar-*vir* daquilo que é medido (HEIDEGGER, 2000, p. 203-204).

Nesse sentido, a medida não existe em si. Ela já se dá em um tempo, ou seja, ela ressoa a moradia insistente e constante do homem através do dizer da *Dichtung*. Cada dizer ressoa esse fazer de uma experiência que é, sobretudo, o fazer de uma experiência temporal, espacial e histórica. Cada medida é um deixar vir à luz o modo como aquilo que é questionado reluz, é medido por aquele que questiona, ou seja, a resolução da referência entre o questionado e o questionador. A insistência e a constância da moradia do homem é um modo de medida que ressoa temporalmente seu dizer. Para alguém do tempo presente linear, através do qual o tomar da medida seria entrevisto como um agarrar e um conter, a medida que reluz do salto entre os inícios do pensamento é aquela que possibilita um modo outro de discurso. Colocamo-nos mais uma vez diante da aporia da linguagem. Para deixar essa medida vir à luz, não enquanto uma regra ou um número, é necessário refigurar a própria linguagem na qual moramos. Colocar em questão a linguagem é deixar fluir uma outra possibilidade para o dar-se do Ser no fundamento abissal; colocar em questão o Ser é deixar entreluzir uma outra possibilidade da linguagem da essência chegar ao discurso em uma outra medida; colocar em questão a totalização do primeiro início do pensamento é já morar no salto entre os inícios. Assim, através desse colocar em questão, a medida não é tomada na

redução ao número ou entrevista como norma de conduta moral; ela flui daquilo que é mais próprio do homem, sua mortalidade.

A linguagem e a morte possuem uma íntima referência. Isso advém através de cada dizer que joga entre tempo, espaço e morte. Cada discurso, que carrega consigo a experiência daquilo que coloca em questão o ser, é já um ressoar do tempo, do espaço e da história a partir da essência da linguagem. Na resolução da articulação de cada dizer, um tempo, um espaço e uma história se abrem. O movimento de cada experiência coloca em evidência a própria movimentação da articulação resoluta da essência da linguagem nos seus desdobramentos entre poetar e pensar. O movimento da linguagem, como a questão é tomada por essa medida, ressoa no morar poético do homem, ressoa já o jogo da unicidade da unidade no horizonte do tempo, enquanto tempo, através do tempo. A partir disso, os homens enquanto “os mortais são aqueles que podem experienciar a morte enquanto morte. O animal não pode fazer isso. Mas o animal também não pode falar” (HEIDEGGER, 2003c, p. 203). A morte é entrevista no horizonte das quatro regiões do quadripartido, figuração do jogo da medida entre o mesmo e o outro, o movimento do pertencimento da proximidade na distância do “um contra e sobre o outro” (HEIDEGGER, 2003c, p. 203).

A partir disso, entrevemos que a morte¹⁷ é apreendida aqui não só como um fenômeno que interrompe o funcionamento do corpo compreendido como um organismo físico. A morte não é apenas desdobrada como aquele evento final no qual aquele que é, não é mais. Ao mesmo tempo, não estamos dizendo que a morte não se faz sentir por meio de tais desdobramentos compreensivos. Quando pensamos em morte, pensamos nesse evento final que dá cabo de nossa existência no mundo e com os outros. No entanto, a partir do discurso do salto entre os inícios do pensamento, estamos interessados na dinamicidade do evento

¹⁷ “A presença do não-presente, que é a morte, faz com que o ser humano se sinta constantemente obrigado como que a inventar razões fortes para viver, razões que façam face à precariedade da existência, sempre ameaçada e, finalmente, dominada pela caducidade do seu mesmo existir. Evidentemente, isto não quer dizer que o ser humano tenha em suas mãos as chaves do mistério da morte, o que a acontecer significaria também uma resposta para o mistério da vida. Próprio do ser humano, no entanto, é responder a tudo aquilo que, passando pela sua mesma existência, desafia a vida sob forma de interrogação, enriquecendo o seu querer-viver original, que é instintivo, com toda uma série de reações e de motivações, as quais não pertencem à ordem da natureza, mas sim à esfera da cultura. Mas isto não faz com que para o ser humano nem a vida nem a morte sejam propriamente “naturais”. A morte, com efeito, nunca se manifestou no mundo do humano como sendo um puro dado, um facto bruto, um fenómeno puramente biológico. Pelo contrário, a morte é, por si mesma, uma noção construída, elaborada, um dado da cultura, um sinal da existência moral e religiosa do ser humano, uma manifestação da natureza transfigurada pelo poder criador do espírito humano. Aliás, só isso explica a enorme proliferação e riqueza das manifestações culturais associadas, desde tempos imemoriais, ao conceito de *morte*” (VILA-CHÃ, 2008, p. 280). “Em consequência de *Sein und Zeit*, Heidegger sublinha também nesse contexto a relação íntima que se estabelece entre morte e temporalidade. Mas a temporalidade não é aqui considerada somente como em *Sein und Zeit*, como «sentido do ser do *Dasein*», ou «sentido ontológico da cura», mas ela está ligada à verdade do Ser” (CIOCAN, 2010, p. 318).

morte, daquilo que nos dispomos a partir da morte, ou seja, do próprio questionar da unicidade da unidade.

A *morte* vem aqui no domínio da meditação colocada fundamentalmente, não para ensinar uma »filosofia da morte« com a conotação »ideológica«, mas para levar primeiramente a *questão do ser* para seu fundamento e para abrir o *Da-sein* enquanto o fundamento abissal, para deslocar para dentro do projeto, ou seja, *compreender* no sentido de »*Ser e Tempo*« (não para tornar »compreensível« a morte para jornalistas e burgueses) (HEIDEGGER, 2003a, p. 286).

A partir disso, podemos dizer que meditar sobre a morte é já se colocar no domínio da questão do ser desdobrado a partir do salto entre os inícios do pensamento. Não partimos de um discurso que é restringido à perspectiva do primeiro início e sua fundamentação relacional e adequacional de causa e efeito. O que é desvelado pelo meditar da morte é a própria fundamentação abissal no *Da* do *Dasein* que ressoa através da medida do mesmo e do outro. Assim, intencionamos entrever como podemos desdobrar a morte, a partir da sua apreensão como fim da existência, como um “não mais” em direção ao salto que oscila entre os inícios do pensamento que nos permite entrever o aberto a partir de cada discurso desdobrado. Desse modo, por meio do que cotidianamente entrevemos como morte, é elevado um discurso que ressoa a morte, não apenas como tema, mas também como medida da fundamentação abissal.

Esse discurso sobre a morte traz consigo já um tresdobramento da questão do ser, seja ele filosófico-metafísico ou não. O desamparo diante de um evento que rompe com o nosso ciclo vital nos coloca a questioná-lo e nos coloca a trabalhar produtivamente sua verdade. Apreender a morte a partir do jogo do salto entre os inícios do pensamento é abrir a possibilidade para refigurar a própria noção de morte, entrever como sua verdade coaduna com aquela do Ser. A verdade do Ser, do seu acontecimento essencial questionado é um meio para tentar dar conta da nossa própria mortalidade. Falamos da morte a partir de uma experiência do dar-se do Ser, da unicidade da unidade questionada no horizonte do tempo. Discursar sobre o Ser, em um questionamento resolutivo, é abrir espaço para a assunção de nosso próprio ser mortal. Com efeito, quando discursamos a partir do fundamento abissal figurado pela oscilação do quadripartido, já estamos dispondo nosso questionar a partir da assunção da nossa mortalidade. Falamos porque morremos. E se disséssemos, agora, que não mais falaremos da morte, mas através dela? O que isso acarretaria ao nosso discurso? Permitiria que vislumbrássemos a morte como medida mais extrema da moradia poética do homem?

Para entrever a morte como medida mais extrema a partir da qual o homem se dispõe, ressoado-a enquanto sua moradia insistente e constante na *Dichtung*, devemos nos voltar para

a noção erigida por Heidegger como “ser para a morte” (*Sein zum Tode*¹⁸). Através dela, podemos não só entrever como a morte entreluz como medida mais extrema da morada poética do homem mas, também, refigurar a própria noção de morte. No horizonte de *Sein und Zeit*, desdobramos o ser para a morte a partir da unicidade da unidade do próprio *Dasein* por meio da questão do ser. É o “poder ser todo” (*Ganzseinkönnen*) (HEIDEGGER, 1967, p. 234) do *Dasein* que marca a constituição do ser questionado. Cada compreensão do ser, em um sentido resoluto, porta através do *Dasein* a medida do seu poder ser todo, ou seja, do seu poder ser uma unidade temporal das três *ekstases* do tempo. Desse modo, o ser para a morte está voltado para o acontecimento da passagem entre o *Dasein* e o homem, cuja ponte é a compreensão do ser.

A partir do salto entre os inícios do pensamento, sua virada e passagem, nosso pensar busca uma dimensão que faça oscilar entre a perspectiva lida em *Sein und Zeit* e aquela pós- virada do pensamento de Heidegger. Através dessa oscilação, por meio do jogo entre o sentido do ser e Sua verdade, o *Dasein* se desvela como o meio a partir do qual o acontecimento essencial do Ser é desvelado como um sentido transferido por meio da abertura do entre do *Da* do *Dasein*. Ou seja: na fundamentação abissal, o sentido do ser é uma possibilidade do seu dar-se, coadunando assim com o dar-se do próprio tempo. O *Dasein* não é entrevisto à luz apenas da unidade da temporalidade *ekstática*, como uma unidade temporal para aquém do tempo do presente linear, mas como meio para o desvelar de um tempo outro. A verdade do Ser entreluz o *Dasein* como a abertura espacial para o dar-se do tempo. Nesse sentido, o ser para morte é entrevisto enquanto *Seyn zum Tode*.

162. O Ser para a morte

para apreender como determinação do Da-sein e *apenas* isso. A medida mais extrema da *temporalidade* se realiza aqui e, com isso, o referir-se ao espaço da verdade do Ser, *a comunicação do tempo-espaço*. Não para negar o »Ser«, mas para criar o fundamento de sua afirmação completamente essencial (HEIDEGGER, 2003a, p. 284).

Através da noção de Ser para a morte, podemos entrever aquela outra, trabalhada em *Sein und Zeit* e agora relida à luz do salto entre os inícios do pensamento.

¹⁸ (HEIDEGGER, 1967, p. 234) “Nós vemos, então, que as conclusões obtidas em *Sein und Zeit*, através da fenomenologia da morte desdobrada então (a idéia do *Vorlaufen*, por exemplo), são retomadas a um nível de interrogação ainda mais fundamental. Isso que, em *Sein und Zeit*, relevaria somente da constituição do ser do *Dasein* e de seu horizonte temporal, encontra aqui uma abertura ainda maior e mais profunda, sendo colocada em relação com a dimensão originária do ser enquanto acontecimento-apropriação (*Sein als Ereignis*)” (CIOCAN, 2010, p. 323). “O ser para morte permanece inacessível se visto como »Weltanschaulich« e se assim é mal compreendido, o que se ensina é o sentido do ser e também sua negatividade no sentido habitual do termo, então, tudo é extraído da conexão essencial” (HEIDEGGER, 2003a, p. 285).

161. O ser para a morte (*Sein zum Tode*)

A unidade da morte no Da-sein do homem pertence à determinação mais originária do Da-sein, isto é, para ser er-eignet pelo Ser mesmo, para fundamentar sua verdade (abertura do ocultar-se). No não habitual, incomum e na unidade da morte, o mais não habitual, o mais incomum se abre em todo ente, o Ser mesmo que ocorre essencialmente enquanto estranho. No entanto, para poder suspeitar alguma coisa dessa conexão mais originária a partir do ponto de vista habitual e utilizável do querer dizer e do calcular, antes de tudo, a referência do Da-sein à morte mesma deve ser feita visível em todo cume e unidade, a conexão entre resolução (abertura) e morte, o percurso. No entanto, esse percurso para a morte não é ainda alcançado com o mero »nada« mas, ao contrário, a abertura para o Ser se abre totalmente e a partir do extremo (HEIDEGGER, 2003a, p. 283).

A noção de “Ser para a morte” em conjugação com o “ser para a morte” nos conduz até a extremidade da medida oscilante entre o mesmo e o outro na morada poética do homem, ao abrir-nos a possibilidade de entrever o Ser a partir da mortalidade do homem. Ele, enquanto ressoa uma unicidade resoluta da luta, do combate e da réplica figurada pelas regiões do quadripartido, está fundado no *Da* do *Dasein*, no abismo que permite entrever o movimento oscilante entre sentido e verdade do Ser. Cada articulação resolutamente procurada, mantida e vigiada pelo homem é um índice possível de como ele assume o seu ser para morte; ou seja: como ele assume que cada compreensão do ser é já um outro dele mesmo enquanto aquele que questiona o ser; é já um outro do próprio Ser, no seu acontecimento essencial.

Assumir a morte, essa decisão antes mesmo do evento final, é assumir o outro de si mesmo. A morte, a extremidade da medida oscilante, é a figuração da nossa maior *outridade*: nela, não falamos, pois não somos e, ao mesmo tempo, somente falamos enquanto mortais, através da nossa mortalidade, da sua assunção. Ainda que a efetividade da morte não permita que comuniquemos o tempo que somos, porque não somos mais, ela marca o “como” da nossa comunicação, da moradia do construir. O tempo da insistência e da constância advém do contraste da *outridade*: a despeito de que, em cada dizer do fazer criativo de uma experiência ressoe um outro do mesmo feito, uma abertura que reflete a precariedade daquilo que foi feito, o aberto do criar, mais uma vez nos colocamos a fazer. Questionando a unicidade da unidade no horizonte do tempo, o homem tresdobra, mais uma vez, esse limite mortal da sua morada. Cada fazer é um construir de uma moradia e porta consigo a possibilidade de entrever não a morte, mas o morrer. Colocar em obra a verdade do Ser é, mais uma vez, morrer, abrir para o outro de si mesmo. O criar do fundamento abissal está constantemente e insistentemente referenciado a esse Nada da *outridade*, pois somos mortais. Somente assumindo essa mortalidade, e a morte no sentido da *outridade* mais extrema, a

última fronteira do nosso dizer, podemos saltar entre os inícios do pensamento; saltar no abismo do fundamento refeito e redito através do moradia criativa, insistente e constante do homem. Se o homem não fosse mortal, a extremidade da medida oscilante, aquilo que dá o tom para cada referência comunicada pelo discurso, nós não experienciaríamos aquilo que experienciamos no modo como o fazemos.

Que a morte seja, na sua essência ontológico fundamental, projetada na conexão essencial do *Zukünftigkeit* originária do *Dasein* significa, antes de tudo, na moldura da tarefa de »Sein und Zeit«: ela está na conexão com o »tempo« que colocou a verdade do Ser mesmo enquanto domínio de projeto. Isso é já uma pista suficientemente clara para o coperguntar aqui acerca da pergunta segundo a morte na referência essencial colocada pela *verdade do Ser e apenas* nessa referência; por isso que aqui não é e jamais será tomada a morte enquanto a negação do Ser ou, ainda, a morte enquanto »Nada« para o ocorrer essencialmente do Ser, mas exatamente ao contrário: a morte, a mais elevada e mais extrema testemunha do Ser. No entanto, isso só pode ser sabido por aquele que é capaz de experienciar o Da-sein e é capaz de confundar na propriedade do ser mesmo que não tem uma denotação moral-pessoal, mas sempre, continuamente e apenas em uma tonalidade »ontológica-fundamental« (HEIDEGGER, 2003a, p. 284).

A decisão em assumir antecipadamente¹⁹ a morte não se trata de uma atitude autodestrutiva mas, sim, de uma resolução baseada na cura (*Sorge*²⁰). Na busca pelo poder ser todo, ou seja, por uma unicidade, a noção de *Dasein* figura o seu poder ser enquanto cura. Cada decisão em antecipar a morte é entrevista a partir da resolução possível do dar-se do Ser. Isso quer dizer: toda antecipação já traz consigo a possibilidade da projeção do esboço do próprio dizer do Ser questionado na Sua verdade. Antecipando a morte, aquele que questiona, fundado no *Da* do *Dasein*, pode comunicar o fazer criativo de uma experiência com o questionado a partir da medida da sua mortalidade. Esta vem à tona através desse comunicar resoluto em que o homem constrói, morando. Cada comunicar da *Dichtung* antecipa a morte, mostrando-se como um outro possível de cada evento, seja do Ser, seja do homem que o questiona, seja da mortalidade que mede essa referência. Nessa decisão da antecipação, cada

¹⁹ (HEIDEGGER, 1967, p. 307-308). “Isso que essa passagem sublinha pode ser colocado, evidentemente, na lógica de *Sein und Zeit* na qual autenticidade é compreendida como uma assunção radical de sua própria finitude. Isso passa pela *realização concreta* da antecipação (*Vorlaufen*) em direção à possibilidade extrema da impossibilidade da existência, isso que, no trecho justamente citado, é indicado pela fato de «experimentar» (*erfahren*) seu próprio ser-aí. [...] Na lógica tradicional, esse movimento seria representado por uma descendente ao fundo de seu próprio ser, nisso que é mais interior que toda interioridade, mais fundamental que a alma que é o fundamento mesmo do ser do homem. A morte é assim, o núcleo da transformação total do *Dasein*” (CIOCAN, 2010, p. 320).

²⁰ “No entanto, a cura – repetidamente deve ser dito – não quer dizer melancolia e apreensão e preocupação por isso e aquilo. Tudo isso é apenas a não essência da *Sorge*, na medida em que ela é colocada ainda, além disso, em uma outra má compreensão na qual ela é tomada como uma »tonalidade« e »atitude«, entre outras. [...] Na frase: »ele se preocupará com a ordem« - cura – vem à luz algo da essência da cura: a decisão que antecipa. No entanto, ao mesmo tempo, a cura não é nenhuma mera atitude de vontade, ela não se deixa resumir principalmente a essa capacidade da alma” (HEIDEGGER, 2003a, p. 35).

resolução do Ser é um “poder ser em dívida” (*Schuldigseinkönnen*) (HEIDEGGER, 1967, p. 307) do próprio homem. Ele pode dizer, a cada instante, uma possibilidade de resolução do Ser. Aí repousa sua finitude. O homem não é finito porque morre. Ele é finito pois só lhe é possível ser uma possibilidade comunicada da resolução do Ser, a cada instante.

Ao mesmo tempo, esse “ser uno” a cada instante ressoa o homem enquanto espaço do acontecimento do lugar determinado pela instantaneidade. Entrever esses momentos enquanto um tempo presente linear é uma possibilidade de tresdobrar essa finitude do instante ressoada do antecipar da morte como índice da *outridade*. Cada dizer do fazer criativo de uma experiência com o questionado é um outro em virtude de tudo aquilo que é possível ser trazido à luz da *mesmidade*. Esse ser em dívida conjugado com o poder ser mais próprio desvela o ser do *Dasein* enquanto cura (HEIDEGGER, 1967, p. 307), no horizonte da morte. Ao mesmo tempo em que ser o outro de si mesmo é o que lhe é mais próprio, medido pela antecipação da morte, esse jogo oscilante entre o mesmo e o outro lhe abre uma dívida da unicidade: a cada instante, ele só pode ser uno.

Ser procurador, mantenedor, vigilante – isso quer dizer, a cura enquanto traço fundamental do *Dasein*. Em nome dela, se recolhe a determinação do homem, sob a condição de que ele, a partir do seu fundamento, isto é, a partir do Da-sein que é compreendido enquanto aquele Da-sein, que é *ereignet* à *Ereignis*, enquanto o acorrer essencialmente do Ser, pode ser insistente apenas em virtude dessa origem como fundação do tempo-espaço (»temporalidade«) para transformar a carência do abandono do ser na necessidade do criar enquanto o trazer de volta do ente (HEIDEGGER, 2003a, p. 17-18).

A cura, tomada aqui como a possibilidade de entrever a unicidade do *Dasein*, ou seja, sua totalidade, agrega, segregando, o poder ser todo ao poder ser em dívida. Isso quer dizer: abre a noção do *Dasein* para a dimensão da temporalidade *outrem*. Enquanto fundamentado no *Da* do *Dasein*, o homem está no rastro da cura, ou seja, dessa possibilidade de ser entrevisto como sentido temporal da resolução do questionado. Fazer jogar os inícios do pensamento a partir da fundamentação abissal é desvelar essa outra possibilidade para um desdobramento da temporalidade em virtude de um outro fundamento. O homem é entrevisto como meio e não como resultado do questionado. Ele procura, mantém e vigia a verdade do Ser, ou seja, seu acontecimento essencial enquanto tempo. Assumindo a morte, essa *outridade* extrema do homem, a medida oscilante entre o mesmo e o outro marca cada acontecimento humano como resolução do questionado. Ao mesmo tempo, marca a sua temporalidade instantânea a partir da insistência da cura.

Cura é, enquanto acervo do *Da-sein*, a decisão que antecipa a verdade do Ser e, ao mesmo tempo, a conduta consignada que entrega no *Da*; o fundamento

deste, ao mesmo tempo, é a reserva do *Dasein*. Essa afina apenas enquanto pertencimento que *ereignet* à verdade do ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 35).

A partir disso, reiteramos que a cura não é uma atitude do homem que decide. Sua decisão antecipada da morte já ressoa a cura, o pertencimento ao fundamento do *Da* do *Dasein* a partir de uma reserva. Esta “é o fundamento da cura. A reserva do *Da-sein* fundamenta primeiramente a cura enquanto essa fundamenta o *Da* insistente que suporta”. De que modo isso ocorre? “[...] a cura, não enquanto pequena preocupação por qualquer coisa e não enquanto negação do júbilo e do vigor, mas mais originário do que tudo isso, pois único »*umwillen* (por amor) *do Ser*«, não do Ser do homem, mas do Ser do ente em geral” (HEIDEGGER, 2003a, p. 16).

Através da busca pelo discurso do salto entre os inícios do pensamento, a reserva se faz sentir enquanto aquela tonalidade que afina o discurso, o abre para o outro daquele mesmo apropriado e transferido. Isso não é uma atitude do homem, mas a medida da sua moradia mortal, insistente e constante, naquilo que ele constrói. Assim, cada estadia do homem enquanto homem, mortal, é uma possibilidade de entrever a abertura da reserva para um outro discursivo. Desse modo, a cura não é uma mera preocupação com um ente tomado como objeto, mas o voltar-se único para o Ser, aquele questionado em sua unicidade que abre o ressoar do discurso para uma temporalidade *outrem* e, assim, um fundamento abissal. O ente não é entrevisto apenas como objeto e o Ser apenas como manipulação questionada daquele questionador. Aquele que coloca em obra a verdade do Ser pelo questionar está, com efeito, desdobrando sua medida mais extrema, a morte, a partir da unicidade da unidade.

Através do tresdobramento, cada discurso é já uma rapsódia da temporalidade *outrem*. O que reúne todas essas rapsódias em uma comunidade é a própria medida da morte.²¹ O enigma da compreensão, da copertença a uma comunidade e a convivência dessa copertença deitam suas raízes nessa medida extrema que desdobramos a cada dizer da linguagem da essência questionada. Nosso desdobramento deixa a morte se mostrar como o outro de nós mesmos e essa *outridade* é a base para o universal, quando comunicada por meio da *mesmidade* apropriativa e transferidora de um sentido do ser a partir da Sua verdade: tempo. Cada desdobramento presente linear do tempo é já uma possibilidade de articular esse instante insistente da moradia mortal do homem. Uma insistência e constância de, mais uma vez,

²¹ “A comunidade do povo diante do sofrimento da morte. [...] ... a morte representa aos olhos de Heidegger uma eminente possibilidade que dispõe a comunidade para sondar a unidade de seus membros. Pois a comunidade do povo não nasce de uma simples entrada em relação que se exprime em uma reciprocidade limitada de trocas e ações comuns; somente a sociedade anônima e tecnicamente determinada e robotizada conhece esse tipo de conexões fortuitas. A comunidade do povo consolida seus vínculos graças ao sofrimento individual e coletivo do sacrifício da morte, não entendida como a morte premeditada, provocada e sofrida masoquistamente, mas a morte livremente consentida como horizonte intransponível da finitude humana...” (AOUN, 1996, p. 346).

refazer aquela experiência criativa da fundação abissal do *Da* do *Dasein*. A temporalidade outrem é um desdobramento dessa experiência, mantendo, assim, a abertura para um refazer constante e insistente do homem que mora e constrói. Através da linguagem da essência escutada, o homem fala da sua própria mortalidade, na medida da unicidade da unidade questionada.

5 EREIGNIS E DEUS ÚLTIMO

5.1 INTRODUÇÃO

Em nosso percurso até o momento, voltamo-nos para entrever de que modo o discurso do salto entre os inícios do pensamento pode se dar, ou seja, quais as premissas que circundam sua realização. Nesse sentido, a questão do ser foi um guia que nos conduziu por esse caminho à procura do nosso tema. Na busca pelo dar-se da unicidade da unidade no horizonte do tempo, pudemos fazer trabalhar produtivamente uma outra fundamentação, aquela abissal figurada pela noção de *Da* do *Dasein*. A partir dela, tomando-a como premissa para nosso discurso, pudemos sedimentar a base da nossa narrativa acerca do salto entre os inícios do pensamento. Cada narrativa aberta por essa fundamentação abissal porta um discurso não só acerca do salto mas, também, entreluz como uma resolução da própria unicidade da unidade no horizonte do tempo.

Assim, as noções de *Dasein* e quadripartido não só nos possibilitaram deixar ressoar essa fundamentação outra mas, também, um tempo medido pela oscilação entre o mesmo e o outro. Dessa forma, cada discurso que chega à linguagem, portando a escuta da essência questionada, carrega consigo a possibilidade resoluta de um tempo, um espaço e uma história. Dito de outro modo: cada discurso é já a delimitação daquela abertura fundamental do abismo; é uma medida de como o homem mora naquilo que constrói a partir da fundação do *Da* do *Dasein*. Buscar entrever o salto entre os inícios do pensamento é colocar em obra a própria verdade do Ser, ou seja, a constituição do seu sentido enquanto um tempo. Esse tempo, em sua temporalização, ou seja, colocado em obra pela questão do Ser, é procurado, mantido e vigiado pela moradia insistente e constante do homem na sua mortalidade. Assim, o homem não é mais o fim desse evento da unicidade, mas o meio para seu acontecimento essencial.

Tentando dar conta dessa articulação do discurso que ressoa uma rapsódia do tempo, ou seja, um sentido do ser a partir da Sua verdade, trazemos para baile três figuras importantes: *Ereignis*, Deus último e Vindouros. Como parte da fuga do outro início, ou seja, figuras que permitem entrever uma articulação a partir da qual fundamento e tempo são dispostos para aquém da restrição da fundamentação relacional de adequação e do tempo presente linear, a tríade não somente porta o movimento da medida oscilante entre o mesmo e o outro mas, também, nos possibilita entrever essa medida em seu medir. A partir dela,

deixamos ressoar a própria medição do medir, o “como” da medida oscilante entre o mesmo e o outro.

Vimos, no capítulo anterior, que tal medida entre o mesmo e o outro entreluz enquanto proximidade e distância no ressoar da linguagem da essência escutada. O quadripartido figura a transferência e apropriação da medida a partir do ouvir daquele que fala. Cada coisa nomeada reluz uma experiência feita criativamente, portada ao dizer, e esse reluzir é já um salvaguardar dessa medida paradoxal entre o mesmo e o outro, sentida como proximidade e distância. Cada questão nos abre para o outro da resolução dela e, assim, na distância daquilo que é questionado, podemos nos aproximar deste através da nossa resolução. Por meio desse jogo, entrevemos o ressoar da medida a partir da moradia do homem. Na sua mortalidade, assumindo-a, o homem se coloca mais uma vez, insistentemente, como questionador da unicidade da unidade no horizonte do tempo. Cada questionar é um convite a um outro questionamento, uma constância que ressoa da própria medida extrema do homem: a morte.

A partir da sua mortalidade, assumindo-a, o homem se coloca no fundamento abissal: na abertura para a *outridade* de si, a partir da *mesmidade* da apropriação e da transferência. A morte se deixa evidenciar como a *outridade* mais extrema do homem, ao mesmo tempo em que marca seu modo, seu “como” daquele que procura, mantém e vigia a verdade do Ser. Nesse sentido, cada *outridade* misturada à *mesmidade* é um convite para, mais uma vez, dizer de um fazer criativo de uma experiência, uma insistência em fundar a partir de um fundamento abissal, do aberto. Essa insistência nos coloca em um refazer, uma busca por uma totalização nunca alcançada. Nossa finitude nos impede de entrever essa totalização, que somente através de um tempo presente linear e de um fundamento relacional de adequação pode fazer-se sentir. Essa finitude, a possibilidade de sermos unos em cada instante, marcando-o como a temporalização do aberto do próprio fundamento abissal, ressoa a nossa morada insistente e constante naquilo que construímos.

Por meio dessas premissas, nos voltamos neste quarto e último capítulo para o próprio acontecimento essencial do fundamento abissal, ou seja, o próprio medir da medida que permite nosso discurso ressoar o salto entre os inícios do pensamento. Se a morte é a medida mais extrema do homem, voltamos nossa meditação, agora, para uma interlocução entre *Ereignis*, Deus último, Vindouros, à luz da mortalidade do homem. Nesse horizonte, o salto entre os inícios não só se abrirá a partir de um fundamento abissal, de uma temporalidade *outrem*, mas nos permitirá entrever a dimensão religiosa aí embutida.

Nós partimos da assunção de um discurso que busca a própria medida do acontecimento humano através da dimensão religiosa. Não estamos aqui a dizer que nossa

busca se restringe a uma determinada manifestação religiosa ou a uma religião definida e estruturada, como, por exemplo, três das grandes vertentes da religiosidade humana: judaísmo, cristianismo e islamismo. Para nós, elas já são desdobramentos possíveis daquilo que intencionamos entrever, ou seja, o próprio dar-se humano a partir do religioso. Há uma extensa literatura acerca da busca pela essência daquilo que podemos chamar de religião. Essa busca se desdobra de diversas maneiras e essa pluralidade discursiva está intimamente ligada ao próprio “como” da busca. Ele torna essa experiência humana um fenômeno passível de diversos desdobramentos e apropriações discursivas. Dessa extensa literatura, três correntes nos ajudam a entrever não só a necessidade de buscar um método que guie nossa procura mas, também, aquilo que entrevemos por dimensão religiosa.

Da perspectiva da sociologia, na sua vertente antropológica, nos colocamos em diálogo com dois textos de Clifford Geertz, através dos quais podemos nos apropriar do seu alerta para o abrir-se e alargar-se de uma nova metodologia no tocante às pesquisas da antropologia da religião¹. Este autor, em diálogo com a hermenêutica, buscando dar conta da problemática da fundamentação das ciências humanas², volta-se à questão do método intrínseco a própria busca. Certamente, o que realizamos aqui não se restringe ao horizonte antropológico, mas o alerta para procurar um outro modo para discursar sobre a questão é extremamente relevante para nós. Estamos no intento da busca do salto entre os inícios do pensamento, ou seja, nessa perspectiva outra para dizer o fenômeno religioso enquanto uma dimensão constitutiva do próprio dar-se humano.

Da perspectiva da fenomenologia da religião, colhemos a indicação da manifestabilidade do sagrado através da dialética com o profano como aquela que permite entrever o fenômeno humano enquanto religioso e, com isso, a sua própria essência. A leitura dos textos de autores como Rudolf Otto³ e Mircea Eliade⁴ é o nosso guia. Mais uma vez, podemos dizer que nosso horizonte não se restringe ao da fenomenologia da religião, nem ao do estudo comparado das religiões. No entanto, seguimos a indicação de que o sagrado e sua dialética com o profano é um modo possível de deixar vir à luz, discursivamente, um fenômeno através da medida do religioso. Isso quer dizer: a partir do jogo entre os inícios do pensamento, a noção de sagrado será entrevista, e sua noção, desdobrada e reapropriada.

¹ GEERTZ, Clifford. Religion as a Cultural System. In: BARTON, Michael (Org.). **Anthropological Approaches to the Study of Religion**. London: Travistock, 1971, p. 1-46.

² GEERTZ, Clifford. Distinguished Lecture: Anti anti-relativism. **The American Anthropological Association**. Arlington: AAA publications. v. 86. p. 263-276, 1984.

³ OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

⁴ ELIADE, Mircea. **O mito do Eterno Retorno**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 1993a. Id. **Tratado de História das Religiões**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993b. Id. **Patterns in Comparative Religion**. 1. ed. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996.

Da terceira perspectiva, a psicológica, podemos trazer à cena o autor Sigmund Freud⁵. A partir do seu elenco de desdobramentos psicológicos que criam e mantêm uma determinada manifestação religiosa, cristã e professada pelos brancos, abrimos caminho através da leitura de seu texto para desdobrar o quão profunda uma dimensão religiosa pode ser entrevista como ressoante da constituição do homem.

A articulação dessas três perspectivas elencadas nos leva ao discurso de que a dimensão religiosa é uma unidade possível da tríade constitutiva do fazer humano, ou seja, o construir, morar e pensar. Enquanto é desvelada socialmente, a dimensão religiosa é entrevista no horizonte da medida mesma das relações intra-humanas, ou seja, não é só como o homem mora no mundo, mas como mora em relação com os outros homens. Na sua perspectiva fenomenológica, a dimensão religiosa enquanto fenômeno é entrevista não reduzida a uma criação do homem, mas que ressoa através do seu construir na manifestabilidade do sagrado. Por fim, na perspectiva psicológica, podemos entrever que a própria constituição do homem está marcada por essa dimensão religiosa, a partir do momento de cada discurso humano acerca de si ou do outro. Isso quer dizer: seu pensar se deixa entrever a partir da referência entre aquilo que o homem é e aquilo que ele pode abarcar através da medida do seu próprio acontecimento, no horizonte daquilo que lhe escapa. Como aquilo que lhe escapa é apropriado, não só marca o seu fazer a partir de uma dimensão religiosa, enquanto não restrita a uma projeção de si mesmo, mas também contribui na distinção entre os inícios do pensamento.

Sendo assim, discursar sobre seu jogo, desdobrando as diferenças e a medida do salto entre os inícios do pensamento é já trazer à cena a dimensão religiosa como possível diferenciadora. O modo como nosso discurso deixa ressoar sagrado, profano, constituição humana, diferenciação na referência entre homem e Deus é já um marco na diferenciação mesma entre os inícios do pensamento. As premissas disso foram vistas ao longo do nosso trabalho. Nosso passo último será, agora, entrever como um discurso do salto entre os inícios do pensamento pode refigurar noções como sagrado, mistério, fé, agradecimento. Para isso, discursaremos sobre as três figuras da articulação do salto entre os inícios do pensamento; *Ereignis*, Deus último e vindouros, entrevedo em nosso horizonte a dimensão da religião.

⁵ FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago. v. 21. 1977. Edição Standard Brasileira das Obras Psi. Completas de S. Freud.

5.2 EREIGNIS

Discursar acerca da figura da *Ereignis* é, talvez, colocar à prova, de modo mais extremo, todas as premissas que confessamos até aqui. Não só devemos nos utilizar delas para discursar acerca da *Ereignis* como, também, cada uma já foi desdobrada no horizonte da própria *Ereignis*. Nesse sentido, o “como” do discurso do salto entre os inícios do pensamento é já devedor de uma figura que só pode ser dita a partir desse próprio “como”. Ao longo do nosso trabalho, nos deparamos com essas expressões: “a *Kehre* na *Ereignis*”; “Ser enquanto a *Ereignis*”; “chamado da *Ereignis*”; “*Ereignis* deve se servir do *Dasein*”; “tempo da *Ereignis*”; “movimento da *Ereignis*”; “o Ser *sich ereignet*”; “a linguagem é a diferença que *sich ereignet*”, entre outros. Desse modo, podemos entrever que ela esteve sempre no nosso horizonte de tresdobramento acerca do salto entre os inícios do pensamento.

Como ressaltado no primeiro capítulo, *Ereignis* é uma noção apropriada das leituras das obras de Heidegger que não é traduzida por nós. Dessa forma, lançamos mão dela a partir do próprio alemão. Isso porque qualquer tradução que possamos fazer já delimitaria o movimento mesmo que intencionamos fazer vir à luz por meio da noção assim figurada. Traduzi-la simplesmente por “acontecimento” (IRMEN, 1982, p. 795) seria levá-la para a região do tempo linear presente, da fundamentação relacional da adequação, como se cada movimento seu fosse um apresentar puro e simples. Cada tradução que podemos fazer dela é já uma interpretação do que essa noção pode significar. Toda tradução é já uma interpretação e toda interpretação é já uma tradução.⁶ Buscar uma exatidão nas entranhas desse movimento é já se colocar no horizonte de um pensamento estritamente filosófico metafísico. A tradução não só se dá de uma língua para a outra mas, enquanto interpretação, ela ressoa do movimento do próprio tresdobramento. Cada tresdobrado é uma tentativa de traduzir uma experiência feita com aquilo que é questionado.

Como tradução, interpretação que de fato torna algo compreensível – no entanto, certamente, não no sentido que a compreensão comum concebe isto. Mantendo nossa imagem: o cume de uma obra de linguagem poética ou do pensamento não deve ser consumado através da tradução nem a montanha inteira enfileirada nivelada em vales de superficialidade. A inversão é o caso: tradução deve nos incitar o lugar de ascensão em direção ao cume. Tornar alguma coisa compreensível nunca deveria significar igualar uma obra poética ou de pensamento com apenas uma opinião qualquer ou com o horizonte de compreensão de tal opinião. Tornar alguma coisa

⁶ “A partir disso, nós podemos reconhecer que toda tradução deve ser uma interpretação. No entanto, ao mesmo tempo, o inverso é também verdade: toda interpretação e, tudo que está a seu serviço, é uma tradução. Nesse caso, tradução não pode apenas meramente se mover entre duas línguas diferentes, mas há uma tradução interna a aquela da mesma linguagem” (HEIDEGGER, 1996a, p. 62).

compreensível significa despertar nossa compreensão para o fato de que a obstinação cega da opinião habitual deve ser despedaçada e abandonada se a verdade de uma obra deve ser desvelada em si mesma. [...] Essa provisória observação sobre a essência da tradução quis recordar que a dificuldade de uma tradução nunca é meramente um assunto técnico, mas diz respeito à relação do ente humano à essência da palavra e à excelência da linguagem. Diga-me o que você pensa sobre tradução e eu te direi quem é você (HEIDEGGER, 1996a, p. 62-63).

Nesse sentido, a tradução é esse movimento da própria comunicação daquilo que é tresp dobrado. Cada tradução abre a possibilidade para tresp dobrar por si aquilo que lhe foi comunicado como tresp dobramento do outro. De fato, o mesmo e o outro ressoam dessa comunicação da tradução; ela guia a possibilidade do movimento ressoado da medida oscilante entre o mesmo e o outro. Nesse sentido, cada tradução porta uma resolução, uma tentativa de tresp dobrar aquilo que é experienciado. Ela pode guiar uma outra tentativa, uma outra busca enquanto uma medida niveladora, primeiro início do pensamento, ou como abertura para um outro discurso possível, o jogo do salto entre os inícios.

Isto posto, preferimos não traduzir a noção *Ereignis* na tentativa de salvaguardar o movimento da tradução no segundo sentido, aquele referente ao salto entre os inícios do pensamento. Seguramente, todo o nosso tresp dobramento discursivo é já uma tradução da nossa experiência de leitura com os textos de Heidegger. No entanto, ao não propor uma palavra em português como tradução para esta noção, entrevemos chamar mais a atenção do leitor para o nosso discurso sobre a *Ereignis* e a partir dela, ou seja, para a questão do tresp dobramento. Não intencionamos que ele se fixe em uma tradução específica através do nomear da *Ereignis* por um substantivo em português mas, sim, que ele se volte para o tresp dobrado discursivo da tradução enquanto guia para a sua própria dinâmica de leitura, para o seu tresp dobramento. Nossa expectativa é permitir que o leitor, no estranhamento que tal palavra grafada em alemão possa lhe causar, se abra para o discurso tresp dobrado aqui. Essa abertura a partir do estranhamento é aquele estranho que entreluz do próprio dar-se do Ser à luz da *Ereignis*, ressoando assim a medida oscilante entre o mesmo e o outro.

Nessa mesma linha, encontra-se a expressão “*Ereignis ereignet*”⁷ (HEIDEGGER, 2007, p. 29). Assim como não traduzimos a noção figurada pela *Ereignis*, também abriremos mão de traduzir o verbo *ereignen* por “suceder, acontecer, dar-se” (IRMEN, 1982, p. 795) ao longo do nosso trabalho. Dessa forma, intencionamos, através do discurso tresp dobrado, fazer

⁷ ““Que resta dizer?”, pergunta Heidegger no termo da sua conferência, “Nada a não ser isto: o evento advém (*Das Ereignis ereignet*)”. “Com esta repetição, Heidegger quer não apenas sublinhar a irredutibilidade e originalidade do conceito de *Ereignis*, mas também convidar o pensamento a prestar atenção, abandonando resolutamente a metafísica, a esse acontecimento que não é um produto do Homem, mas que, porém e paradoxalmente, está também sempre com “necessidade” do Homem para ser” (BOUTOT, 1991, p. 66).

ver o movimento da *Ereignis* ressoado enquanto *ereignet*. Para isso, nos voltaremos para o dar-se do Ser e o dar-se do tempo.⁸ Através da busca pela unicidade da unidade no horizonte do tempo, à luz do salto entre os inícios do pensamento, podemos tresdobrar um discurso que intenciona o ressoar da própria medida entre o mesmo e o outro. Na base do acontecimento essencial do Ser na Sua verdade, desdobramos esse jogo oscilante do medir que suporta a própria temporalidade *outrem*. O dar-se do Ser e do tempo são entrevistados a partir desse medir da medida que ressoa através da própria moradia mortal, insistente e constante do homem. Cada sentido do ser na Sua verdade ressoa um tempo e, assim, cada discurso desse sentido conserva o modo como o homem mortal desdobra temporalmente sua experiência feita com o questionar do Ser. Nesse horizonte do dar-se, a moradia e a construção de um pensar estritamente do primeiro início se questionariam pelo “quem” desse acontecimento, aquela figura última, originária do movimento, o sujeito ocultado por detrás desse “se”.

No entanto, a noção figurada pela *Ereignis* não pode ser entrevista apenas no horizonte do primeiro início do pensamento e, com isso, não está fundada em um discurso estritamente relacional de adequação. *Ereignis* não é um sujeito ocultado pelo “se” que origina e gera todos os demais movimentos referenciais. A partir do salto entre os inícios do pensamento, podemos dizer que *Ereignis* refere-se a toda expressão verbal “dar-se” e não somente a uma parte dela. Assim, cada movimento diz respeito ao todo do acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo. Nessa mesma linha, a expressão “ser enquanto *Ereignis*” não toma esse “enquanto” (HEIDEGGER, 2007, p. 26) como um conectivo de qualidade entre dois pares presentificados. O Ser não é uma qualidade da *Ereignis* e vice-versa. A referência entre os dois é mais regida pela copertença a partir do próprio dar-se do tempo. Nesse sentido, se pudéssemos dizer, o Ser seria um modo da *Ereignis*, ou seja, cada sentido temporal do ser é uma possibilidade do seu tempo e não o contrário (HEIDEGGER, 2007, p. 26).

A partir dessas premissas, podemos apenas partir da assunção de que “tempo e ser *ereignet im Ereignis*” (HEIDEGGER, 2007, p. 27). Entra em jogo aqui o próprio

⁸ Podemos citar uma outra possibilidade para entrever a referência entre o mesmo e o outro e o papel desvelado pelo *Es* nas expressões *Es gibt Sein*, *Es gibt Zeit* que não é aquele trabalhado por nós aqui: “Conseqüentemente é esse *Es* que será agora examinado com atenção. Mas, aquilo que é eminentemente paradoxal no pensamento heideggeriano, é que o *Es* doador do ser *é e não é* o mesmo *Es* doador de tempo. Não é o mesmo, pois, na expressão *Es gibt Sein*, o *Es* que doa ser é o tempo enquanto que na expressão *Es gibt Zeit*, o *Es*, já que doa tempo, é necessariamente outro. E todavia, *é o mesmo*, pois Aquele que dá tempo - e o dá como doador de ser - se revela também, junto, como Aquele que dá ser. Em cada uma das expressões *Es gibt Sein* e *Es gibt Zeit*, o *Es* resulta assim, em modo absolutamente não conceptível para a lógica tradicional, contemporaneamente um outro e o mesmo. É a razão pela qual não se pode interrogar o *Es* como doador do tempo sem atingi-lo também como doador do tempo e do ser, isto é, como isso no qual repousa a relação deles. É esse *Es* que Heidegger nos chama a pensar sob o nome de *Ereignis*. Se os dois gestos de doação que provêm disso não são reconduzíveis um ao outro e não se colocam no mesmo nível, são, apesar de tudo, a partir disso, pensados em suas copertenças: *um repousa no outro e ambos no mesmo* - que tem nome *Ereignis*” (ZARADER, 1997, p. 316).

acontecimento essencial, tanto do Ser quanto do tempo. Isso quer dizer: entrever o movimento da *Ereignis* é já se colocar naquele aberto do fundamento abissal no qual o dar-se do Ser não se reduz ao tempo presente linear, mas entreluz a partir da temporalização do tempo. É a busca pelo salto entre os inícios do pensamento se fazendo ver através de um discurso que abre para a possibilidade de uma outra fundamentação. O que é entrevisto é o movimento de apropriação (*Vereignung*) (HEIDEGGER, 2007, p. 28) da moradia mortal do homem naquilo que ele constrói, questionando o ser. Na escuta daquilo que é questionado, na correspondência à linguagem da essência, o homem se apropria e transfere sua experiência feita com o questionado. Assim, a *mesmidade* entreluz enquanto um índice do tresdobramento do homem enquanto fundado no *Da* do *Dasein*. Nessa fundação abissal, ele pertence ao movimento da *Ereignis*, a essa possibilidade de se desdobrar como o lugar do instante de cada sentido do ser entrevisto em Sua verdade. “A *Ereignis* ereignet.

Com isso, nós dizemos do mesmo, a partir do mesmo, para o mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 29). A tautologia que descreve o movimento da *Ereignis* não deve ser entendida como um círculo vicioso. Ela traz justamente para o nosso discurso a possibilidade de entrever uma fundamentação que não seja aquela restrita à relação de adequação. Assim, não é a *Ereignis*, sujeito da ação, que origina ou gera o movimento do dar-se do ser e do tempo. Fazemos referência, aqui, ao próprio desdobramento do Ser em um sentido a partir da pertença a esse movimento que é ressoado enquanto tal, ereignet, naquilo que é desdobrado. Só podemos entrever a *Ereignis* a partir do Ser, na referência a ele por meio sua propriedade (*Eigentum*⁹), ressoada enquanto homem, da pertença dele a esse movimento desdobrado através da *mesmidade*.

Mesmidade nasce enquanto acontecimento essencial do Da-sein a partir da origem do Da-sein. E a origem do mesmo é a *propriedade*. Essa palavra é aqui tomada como principado. O domínio da predisposição na *Ereignis*. A predisposição é por sua vez apropriação e transferência. Na medida em que o Da-sein, *se* é disposto enquanto pertença à *Ereignis*, ele vem para si mesmo, mas nunca como se o mesmo já fosse um estar à mão, como se fosse até agora apenas uma existência não alcançada. Especialmente para si mesmo, o Da-sein chega primeiramente tornando-se a apropriação na pertença, ao mesmo tempo, da transferência na *Ereignis*. *Da-sein* – acervo do *Da*. A propriedade enquanto domínio da predisposição é acontecimento da apropriação e transferência em si unidas (HEIDEGGER, 2003a, p. 319-320).

A partir desse trecho, tresdobramos que a expressão “*Ereignis* ereignet” nos permite entrever justamente essa fundação abissal figurada pela noção de *Dasein*. Por essa tautologia, nos dispomos à abertura para um dizer que funde e é fundado em uma fundação outra e,

⁹ “À *Ereignis* enquanto tal pertence o expropriável (*Enteignis*). Através dele, a *Ereignis* não se renuncia, mas preserva sua propriedade”. (HEIDEGGER, 2007, p. 28)

assim, ressoa uma temporalização do tempo para aquém daquele presente linear. A propriedade da *Ereignis*, ou seja, o movimento figurado por ela é já aquele da disposição da referência do pertencimento e não da relação de causa e efeito. A medida do movimento não se baseia em uma lógica causal em que os pares da relação são gerados um pelo outro, mas se trata de um copertencimento marcado por uma apropriação e transferência, ou seja, pela *mesmidade*.

Entreluz aqui, para nós, o medir do mesmo e do outro. O movimento da *Ereignis* não se fecha em si mesmo, tornando nossa tautologia um círculo vicioso, pois em cada *mesmidade* ressoada da copertença à *Ereignis* na fundação do *Da* do *Dasein* é entrevista uma expropriação. Isso quer dizer: cada movimento da *Ereignis*, que vem à luz por meio de um mesmo da moradia mortal do homem fundado no *Da* do *Dasein*, carrega consigo a abertura para a *outridade* da *mesmidade*. Decidindo antecipadamente projetar a morte como medida para o seu construir e pensar, o homem ressoa a apropriação e transferência do pertencimento à *Ereignis* como um outro de si, da sua possibilidade em fazer uma experiência com o questionado, a partir da propriedade da *mesmidade*; ao mesmo tempo, sua *mesmidade* é um outro do próprio movimento da *Ereignis* que, na *mesmidade* expropriada de si, ressoa a partir de cada mesmo como um outro, salvaguardando o aberto para uma constante e insistente experienciação feita pelo homem. Em outras palavras: a *Ereignis* não é aquilo que é expropriado dela como *mesmidade* da propriedade do homem fundado no *Da* do *Dasein*. Ao mesmo tempo, esse “não” não é uma simples negação, mas faz referência àquela recusa resistente do “um contra e sobre o outro” (*gegen-einander-über*).

O Da-sein está fundado abissalmente na *Ereignis* e, com isso, o homem, se consegue o salto no uno na fundação mais criativa, o funda. [...] Aqui *ereignet sich* recusa resistente e não vir, rompante e acaso, reserva e transfiguração, liberdade e constrição. Esses *ereignen sich*, ou seja, pertencem ao acontecimento essencial do movimento da *Ereignis* mesmo (HEIDEGGER, 2003a, p. 280).

Podemos entrever, então, que o movimento do “um contra e sobre o outro” da diferença que ressoa a partir da essência da linguagem é marcado não só pela recusa resistente, mas também por um rompante do acontecimento essencial do Ser à luz do fundamento abissal do *Dasein*. Dessa forma, o movimento da *Ereignis* entreluz a partir do lugar de instante do *Da* do *Dasein*, da figuração do fundamento abissal do aberto para o fazer de uma experiência tempo-espacial com o questionado. O “como” a *Ereignis* ressoa o movimento do seu “*ereignen*” é entrevisto a partir da própria escuta e correspondência do homem que fala, pois mortal, à essência da linguagem. Cada dizer criativo do fazer de uma experiência com o questionado carrega consigo a linguagem da essência, ou seja, o “como”

do movimento da *Ereignis*. Este entreluz como uma reunião¹⁰ do mesmo modo como a essência da linguagem, na figuração da *Sage*. A resolução da reunião da *Sage* do acontecimento essencial do Ser deixa entreluzir o movimento da *Ereignis*, a *mesmidade* a partir da *outridade*, o jogo entre apropriação, transferência e expropriação. A *Sage* não se origina e nasce da *Ereignis* como se fosse sua qualidade, um tipo de *Ereignis*. A *Sage* desdobra, na moradia mortal do homem, a *Ereignis* em seu movimento (*Ereignung*¹¹).

A *Ereignis* reúne o esboço da *Sage* e a desdobra no cruzamento do mostrar quadripartido. A *Ereignis* é a mais invisível entre os invisíveis, a mais simples entre os simples, a mais próxima entre os próximos e a mais distante entre os distantes na qual nós, mortais, nos detemos durante toda a nossa vida (HEIDEGGER, 2003c, p. 259).

O esboço da *Sage* entreluz como aquele do Ser projetado na decisão que antecipa a morte como a medida mais extrema do morar do homem. Cada decisão porta uma resolução da verdade do Ser, figurada em seu movimento oscilante através do quadripartido. Assim, a *Ereignis*, no seu *ereignet*, ressoa como a própria reunião entre o mesmo e o outro, entre a apropriação, a transferência e a expropriação daquilo que é questionado através daquele que procura, mantém e vigia tal questionar. O dizer da escuta da linguagem da essência é um corresponder a essa reunião do movimento da *Ereignis*. Esta ressoa não apenas o “como” do Ser, do seu dar-se no horizonte do tempo, mas a copertença originária e instantânea desse lugar do acontecimento essencial. Através da figura da *Ereignis*, abrimos para um fundamento abissal, para uma temporalidade *outram*, pois resguardada por um dizer do Ser que ressoa o jogo do mesmo e do outro.

Na recusa resistente, o fundamento abissal se abre para o aberto, para o outro a partir do mesmo. A figura que conduz isso não pode ser entrevista enquanto um ente supremo que tudo origina e gera. Ela deve ressoar, antes de mais nada, a possibilidade da abertura dessa recusa resistente, a partir do mesmo apropriado e transferido. A cada decisão de antecipar a medida extrema da morte, ou seja, de assumir sua mortalidade, a abertura para a *outridade*, o homem no fundamento do *Dasein* é servido pela *Ereignis*, por aquela figura através da qual

¹⁰ A reunião do movimento da *Ereignis* nos permite entrever o pertencimento da referência entre aquele que questiona e o questionado, ou seja, Ser, na sua verdade, através do homem fundado no *Da* do *Dasein*. Essa reunião não é necessariamente uma “conciliação”, pois se assim fosse, deveríamos pressupor pares separados da relação conciliados por meio de um meio termo dos opostos. O que está em jogo aqui, através da nomeação *Ereignis* é o “comum-pertencer” (*Zusammgehören*) que não se pauta por uma conciliação, mas pela decisão resoluto do dar-se do Ser (HEIDEGGER, 2006, p. 45).

¹¹ Seguindo esse mesmo pressuposto, o Ser não é nem a linguagem nem a *Ereignis*. “O ser não é evento assim como não é linguagem, pois nem o acontecimento nem a linguística podem ser atribuídas como determinações metafísicas, como propriedade que qualificam o ser. O ser se dá no evento assim como se dá na linguagem, mas não é nem um nem outro no sentido em que normalmente se conecta um predicado a um sujeito para obter uma definição” (GALIMBERTI, 1984, p. 238).

nos conduzimos ao salto entre os inícios do pensamento. Essa decisão nos aproxima e nos afasta dessa abertura do fundamento abissal a partir do desdobramento da medida oscilante entre o mesmo e o outro.

“A distância da não-decidibilidade não é de fato um »contrário«, mas o *próximo* do ainda não fundado *Da* do *Da-sein*, o insistente transformado no estar pronto para a recusa resistente enquanto acontecimento essencial do Ser” (HEIDEGGER, 2003a, p. 27). A cada decisão em que um esboço do ser ressoa a Sua verdade por meio da *Sage*, nos voltamos para uma possível resolução do próprio acontecimento essencial do Ser enquanto recusa resistente (HEIDEGGER, 2003a, p. 23). Isso quer dizer: não se trata de uma renúncia no sentido de um “mero não querer ter nada a ver e um deixar de lado” (HEIDEGGER, 2003a, p. 23), mas de um estar aberto, estar de prontidão (*Bereitschaft*¹²) ao acontecimento essencial do Ser. A insistência da moradia do homem ressoa a própria abertura para o outro a partir do mesmo, a abertura para um outro dizer a partir do já dito. Nesse sentido, cada acontecimento essencial do Ser à luz da *Ereignis* é uma recusa resistente. Através dela, o Ser, em sua verdade, é estranho a si mesmo em cada decisão resoluta do quadripartido, ou seja, da figuração oscilante da luta, do combate e da réplica do seu dar-se. O mesmo já se dá no horizonte da abertura para o outro e este é já o mesmo para um outro em aberto.

Esse movimento circular somente é entrevisto à luz do movimento da *Ereignis*, dessa figura através da qual nos deixamos conduzir para entrever o salto entre os inícios do pensamento. O movimento da *Ereignis* é aquele do próprio *Da* do *Dasein*, a abissalidade do fundamento, o entre que reúne a recusa resistente do próprio dar-se do Ser. Em cada decisão resoluta há uma diferenciação da diferença. Essa recusa resistente ressoa a partir da diferença figurada pela essência da linguagem entre poetar e pensar. Em cada dizer, que salvaguarda a diferença a partir de uma unicidade, o Ser ressoa em uma copertença àquele que o questiona, mas um copertencimento que traz no seu seio uma diferenciação. Assim, a recusa resistente do acontecimento essencial do Ser, desdobrado do movimento da *Ereignis*, da abissalidade do fundamento do *Da* do *Dasein*, perdura a diferença em uma possibilidade de entrever a *outridade*. Em cada diferente, o outro já se deu enquanto aquela abertura para um refazer de uma experiência. O diferente só é entrevisto na distância da *outridade*. A não-decidibilidade

¹² “A reserva é a mais forte e, ao mesmo tempo, a mais delicada e frágil prontidão do *Dasein* para o movimento da *Ereignis*, o estar lançado no próprio estar dentro na verdade da *virada na Ereignis*. O domínio do Deus último apenas se encontra com a reserva; a reserva o cria, o domínio, e a ele, o Deus último, o *mais elevado silêncio nutridor* [...]. Reserva afina o respectivo instante que é fundado de um regaste da verdade no *Dasein* vindouro do homem” (HEIDEGGER, 2003a, p. 34).

da distância é o salvaguardar da *outridade*, da abertura na qual o mesmo reluz um outro e o outro do mesmo é uma possibilidade.

“O movimento da *Ereignis* determina o homem à propriedade do Ser” (HEIDEGGER, 2003a, p. 263). Essa propriedade do Ser não torna a *Ereignis* um outro em relação ao Ser. O que está em jogo é o pertencimento ao movimento da *Ereignis* e o seu desdobramento no acontecimento essencial recusante e resistente do Ser. Nessa recusa resistente entreluz a possibilidade de entrever a “intimidade de uma consignação” (HEIDEGGER, 2003a, p. 240). Isso quer dizer: através da *Ereignis* e do seu movimento desdobrado pela decisão que antecipa a morte como medida extrema, a intimidade entreluz como o próprio torna-se meio, a espacialização da abertura do instante, o entre que ressoa a resolução da luta, do combate e da réplica do acontecimento essencial do Ser. Nessa articulação entre intimidade e diferença, a constância da moradia do homem e a instantaneidade da abertura desse morar “já pertencem ao movimento da *Ereignis* da diferença” (HEIDEGGER, 2009, p. 125). Esse diferenciar não torna o ser algo para além do ente e, ao mesmo tempo, não faz da *Ereignis* uma noção suprema que tudo abarca. A noção de diferença está intimamente ligada àquela da recusa resistente através do Nada que nos deixa entrever a própria temporalização do tempo a partir da medida *outrem*. No acontecimento essencial do Ser, o Nada é aquela noção que permite entrever o movimento da *outridade* do dar-se do Ser, o aberto que resguarda a possibilidade para um outro acontecimento essencial a partir do colocar em questão ressoado pela experiência do homem. O Nada, enquanto esse aberto, figura o espaço da própria recusa resistente no qual aquilo que é dado enquanto um sentido do ser é um estranho à própria verdade do Ser.

Assim, a diferença da intimidade ressoa dessa medida oscilante entre o mesmo e o outro, não como se a última lhes fosse uma causa, mas como um pertencimento que deixa ressoar a *outridade* da *mesmidade* como uma íntima diferença. A moradia constante e insistente do homem, no fundamento do *Da* do *Dasein*, desvela o temporalizar do tempo a partir da medida do mesmo e do outro. Isso pode ser entrevisto a partir do movimento da *Ereignis*, aquele que figura o acontecimento essencial da unicidade da unidade no horizonte do tempo; aquele que figura uma reunião, não de conciliação, mas de copertencimento. “A *Er-eignis* é o movimento da *Er-eignis*, é o dizer mais próprio” (HEIDEGGER, 2009, p. 181). Podemos entrever que através dessa figura nos dispomos a um discurso fundamentado pela abissalidade do *Da* do *Dasein*, por aquele lugar do instante desdobrado em tempo-espaço, a cada moradia insistente e constante do homem. Nessa abissalidade, o tempo vem à luz a partir

de uma abertura que permite a cada discurso dizê-lo de um modo possível. Ao mesmo tempo, o sentido do ser é resguardado de uma totalização discursiva.

O salto entre os inícios do pensamento é entrevisto também como uma virada, ou seja, através do movimento que deixa em aberto a possibilidade para um dizer, uma vez mais, a experiência com o inicializar do início. Essa virada se dá na *Ereignis*, a partir do momento em que, através dessa figura e do seu movimento, nos dispomos a pensar o dar-se do Ser, da Sua verdade. Assim, a medida oscilante entre o mesmo e o outro não entreluz como algo oriundo do movimento da *Ereignis*, mas desdobrado do seu movimento, de cada dispor-se ao *ereignet* da *Ereignis*. O pertencimento, não uma relação de causa e efeito, vislumbrado pela figuração da *Ereignis*, é conduzido pelo jogo entre recusa resistente do acontecimento essencial do Ser e insistência da moradia do homem, da diferença da intimidade do entre do *Da* do *Dasein* figurada pelo quadripartido, pela distância da proximidade reunida pela *Sage*.

A decisão que resguarda uma resolução da medida oscilante entre o mesmo e o outro, ao mesmo tempo em que ressoa uma possibilidade de pertencimento entre aquele que questiona e o questionado, a decisão, na qual a morada insistente do homem ressoa o lugar do instante do fundamento abissal, “deve ser pensada aqui de modo inicial a partir da *Ereignis*” (HEIDEGGER, 2009, p. 293). Nesse sentido, pensar essa decisão, não a partir de um sentido moral ou existencial (HEIDEGGER, 2009, p. 293) é já se dispor à morte como medida, ou seja, como trazer para cada construir, morar e pensar a abertura para um refazer dessa experiência. A morte não é o fim de algo, mas a possibilidade da abertura para um refazer da experiência com aquilo que é questionado. Na decisão, podemos abrir a nós mesmos para o outro de nós, ressoando uma diferença: não nos igualamos àquilo que questionamos, nem àquilo que ressoa como resposta; ao mesmo tempo, cada comunicação dessa experiência do questionar é um índice de nós mesmos, mas que não nos fecha nessa possibilidade como a única possível.

Assim, cada unidade comunicada por nós ressoa uma resolução do dar-se do Ser na decisão de deixar em aberto esse comunicado como um outro a partir do qual um refazer é possível. “A lei do não-desviar do Ser se realiza puramente na morte” (HEIDEGGER, 2009, p. 194). É decidindo antecipar a morte como medida, a partir do fundamento do *Da* do *Dasein*, no qual o homem é entrevisto como o mortal; é no desdobramento do movimento da *Ereignis* enquanto *ereignet*, ou seja, na figuração da reunião que conserva a abertura abissal para um outro a partir da *mesmidade* da apropriação e da transferência; é na morte enquanto “saída insistente do *Da-sein* na proximidade mais próxima da clareira do Ser”; ou seja, é a partir dessas premissas que entrevermos a *Ereignis* como aquela figura que salvaguarda o

salto entre os inícios do pensamento ao dispor aquele que questiona a uma outra possibilidade de fundamentação do seu pensar. A *Ereignis* salvaguarda, a partir do momento em que é buscada pelo homem, essa outra possibilidade. Do mesmo modo, ela entreluz como figura dessa copertença da medida entre o mesmo e o outro, quando cada estadia humana ressoa em seu dizer um fazer criativo de uma experiência dessa própria medida.

Cada tonalidade afetiva do outro início, o assustar, a reserva, a timidez e a suspeita que nos dispõem ao salto entre os inícios do pensamento, ou seja, o inicializar do início questionado “é o esguicho do estremecimento do Ser enquanto *Ereignis* no Da-sein. Esguicho: não enquanto mero desaparecer e desbotar mas, ao contrário: enquanto preservação da faísca no sentido da clareira do *Da* de acordo com o pleno fissuramento do Ser” (HEIDEGGER, 2003a, p. 21). Nesse sentido, a figura da *Ereignis* nos permite entrever um tipo de referência entre aquele que é questionado e o fundamento para questioná-lo. As tonalidades afetivas nos abrem para esse lugar abissal do fundamento outro e isso ressoa o tipo de pertencimento reluzido pela *Ereignis*. Pensar o Ser na Sua verdade a partir desta é já se dispor para esse lugar do “entre”¹³, do *Da* do *Dasein*, ou seja, a clareira através da qual brilha o Ser em um sentido na preservação da *outridade* do seu acontecimento essencial.

Preservar a diferença entre sentido e verdade do Ser, ente e ser, Ser e ser é já se colocar nessa abertura da clareira vislumbrada não como causa do movimento, mas como *Ereignis*, reunião do pertencimento a partir do movimento da medida do mesmo e do outro. A cada dar-se do Ser, o horizonte do tempo que mede esse dar-se em um sentido se manifesta como *ourem*. O dar-se do Ser no horizonte do tempo não se restringe a uma possibilidade temporal, mas cada acontecimento essencial abre para um outro tempo possível. É uma decisão pela assunção da *outridade*, na figura da morte que porta sempre uma não-decisão, ou seja, aquele não da recusa resistente para, mais uma vez, o homem morar na abertura questionada.

Cada oscilação da decisão e da não-decisão carrega um esboço projetado da verdade do Ser em um sentido. Aquilo que advém como um sentido é um modo de entrever a fissura do Ser, ou seja, como ele advém no “entre” oscilante da proximidade e da distância, o mesmo e o outro. Essa fissura deixa vir o Ser naquilo que lhe é próprio, o salvaguardar na medida oscilante entre o mesmo e o outro enquanto o estranho de si a partir do seu sentido em referência a Sua verdade. A clareira do Ser, o *Da* do *Dasein*, entreluz a si mesma como tal na

¹³ “Finalmente e antes de tudo a »*Ereignis*« pode apenas ser imaginada (forçada diante do pensar inicial) quando o Ser mesmo for apreendido enquanto o »entre« para a passagem do Deus último e para o Da-sein” (HEIDEGGER, 2003a, p. 26).

abertura ao sempre outro do dar-se do Ser, a partir do mesmo da apropriação e transferência daquele que questiona. Desse modo, o ser se mostra e se oculta, se volta e se retrai, salvaguardado por aquele que o questiona. Cada clareira do Ser revela Sua verdade na moradia do homem mortal: a não totalização em cada acontecimento essencial. Em cada ocultar, ou seja, em cada possibilidade resguardada para um outro dar-se articulante da medida do mesmo e do outro, a decisão de assumir a morte como medida desse acontecimento revela a não-decisão, a abertura para o Nada do Ser.

Então, aquilo que se oculta dessa clareira, a distância da não-decidibilidade, não é nenhum mero vazio que está à mão e indiferente, mas o acontecimento essencial mesmo da *Ereignis* enquanto essência da *Ereignis*, a não satisfação hesitante que já *sich er-ignet* o Da-sein enquanto pertencente, o observar do instante e do lugar da primeira decisão. [...] Na essência da verdade da *Ereignis* se decide e se funda, ao mesmo tempo, todo o real, torna-se ente aquele que é ente, desliza o não-ente na aparência do Ser. Essa distância é, sobretudo: a maior extensão e, primeiramente, nos vela proximidade ao Deus mas, também, nos vela a penúria do abandono do ser através da falta de penúria, que se atesta através da mudança de caminho diante da reflexão. No acontecimento essencial da verdade do Ser, na *Ereignis* e enquanto *Ereignis*, se oculta o Deus último (HEIDEGGER, 2003a, p. 23-24).

Através desse trecho, podemos entrever que a *Ereignis*, na sua verdade e em seu movimento, coaduna com o próprio fundar do fundamento abissal. Sendo assim, ela não é apenas uma instância conciliadora, mas a figuração mesma do movimento oscilante, paradoxal, de acontecimento e retração. Ela não reconcilia esse movimento, pois não se dá antes dele para, então, colocar um diante do outro e contra o outro. Seu movimento é o próprio paradoxo da medida, a fundamentação que não satisfaz plenamente e, assim, ressoa um discurso da não totalização. O tempo da *Ereignis* é aquele da própria temporalização à luz do lugar do instante, ou seja, aquele espaço da abertura do *Da* do *Dasein*, uma abertura figurada por essa noção medida pela oscilação entre o mesmo e o outro. Desse modo, o seu tempo não está sob o jugo daquele presente linear, mas aponta para a temporalização entreluzida no discurso do salto entre os inícios do pensamento. Cada discurso porta um tempo, um espaço e uma história, ou seja, é o próprio movimento da *Ereignis*, da fundamentação abissal reluzindo um dar-se discursivo. Nesse carregar através do discurso, o tempo do lugar do instante pode ser desdobrado de inúmeras maneiras. Essa relativização, promovedora, mais uma vez, do refazer a experiência com o questionado, abre o discurso para um sempre outro de si mesmo. Nessa abertura, o seu movimento ressoa oscilante através da própria oscilação figurada pela essência da linguagem, ou seja, “a *Ereignis* é o movimento da *Sage* em direção à linguagem” (HEIDEGGER, 2003c, p. 261). Cada nomear da coisa que suporta um mundo é já um modo de entrever a *Ereignis* e de dar voz ao ser questionado em

Sua verdade a partir de um sentido fundado na abissalidade. A oscilação da decisão e da não-decisão na resolução do dar-se do Ser é figurada não só pelo movimento da *Ereignis* mas, também, pela passagem silenciosa e nutridora do Deus último.

5.3 DEUS ÚLTIMO

A figura do Deus último¹⁴ é trazida para o discurso do salto entre os inícios do pensamento não só para deixar entrever a dimensão religiosa intrínseca a esse fazer de uma experiência. Não estamos dizendo que apenas por falar em “Deus” nosso discurso é já, por si só, ornado por uma dimensão religiosa. A figura do Deus último nos abre a possibilidade não só de falar da temporalização do tempo, mas de fazê-la à luz da morte. Enquanto fuga que possibilita a articulação do discurso do salto entre os inícios do pensamento, a figura do Deus último¹⁵ abre a possibilidade tempo, espaço e história de um fundamentar outro que desvela cada noção da tríade, não apenas por meio de um discurso totalitário do primeiro início do pensamento, mas conserva a abertura confessada através do fundamento abissal.

O homem no fundamento do *Da-sein*:

1. o Procurador do Ser (*Ereignis*)
2. o Mantenedor da Verdade do Ser
3. o Vigilante do silêncio nutridor da passagem do Deus último.

Silêncio nutridor e Origem das palavras.

No entanto, em primeiro lugar, a fundação do *Da-sein*, por um lado, daquilo que é procurado de modo ultrapassado, *Cura*, temporalidade; temporalidade da *Temporalität*: enquanto *verdade* do Ser. A partir da verdade enquanto abertura do ocultar-se, o *Da-sein* é referenciado, é designado através do *ser compreensível*. A abertura para o ser é *aquilo que é projetado*. *Da-sein* enquanto projeto da verdade do Ser (*»Da«*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 294-295).

Esta citação não só nos deixa entrever a dimensão temporal da fundamentação no *Da* do *Dasein*, mas também que ela é figurada pela passagem nutridora do Deus último. Em uma

¹⁴ “Ao último Deus não é apenas dedicada uma sessão dos *Beiträge*; quase todos os 281 parágrafos da obra fazem referência ao tal Deus, ou aos muitos ‘Deuses’ que estão sob a sua ‘lei’ ou senhoria. O último Deus não é, de fato, o ancoradouro de uma demonstração a partir da “ressonância” (que é a primeira das seis articulações), mas o pressuposto que dá sentido a cada página dos *Beiträge*: se não fosse o último Deus, o outro início seria apenas uma variante do primeiro início e não poderia por isto ser nem a ‘ressonância’ daquilo nisso nem o ‘jogo da passagem’ entre eles e nem mesmo o ‘salto’ de um ao outro; além disso, em vão seria afirmado que o ser-ai deve sentir-se chamado por uma obra de ‘fundação’ por parte de uma iniciativa que concede a sua possibilidade de projeto; nem teria necessidade dos ‘Vindouros’ como via capaz de dissuadir o homem do fechamento em si para o abri-se para uma radical alteridade” (REGINA, 1991, p. 32-33).

¹⁵ “*Crucial* verdadeiro lugar da inteira obra e, *fusa* [fuga] final de um livro que se nega ao seu próprio estatuto, ‘*der Letzte Gott*’ não é de fato um ‘outro deus’, não é uma nova *representação* que simplesmente se acrescenta a outras. [...] se dá, ao contrário, como ‘aquele totalmente diverso’, cuja alteridade e diferença são em tal medida radicais pelo dirigir-se ao interior da mesmidade” (FORCELLINO, 2009, p. 71).

referência através do movimento da *Ereignis* e da passagem do Deus último, a medida da fundamentação abissal entreluz a partir da oscilação entre o mesmo e o outro. A temporalidade de tal passagem, ressoando silenciosa e nutridoramente o movimento da *Ereignis*, é aquela entrevista como *ourem*. Não só uma outra em relação ao tempo presente linear apropriado filosófico-metafisicamente, mas um *ourem* em referência a cada dar-se do tempo como desdobramento tresdobrado do questionar do ser na sua verdade.

Outro aspecto que devemos entrever é a figura do homem e o papel que ele exerce no fundamento do *Dasein*. Por um lado, o salto entre os inícios do pensamento promove um discurso que não é em si, não fala do salto, mas deste através de noções tais como o homem. Por outro lado, esse discurso outro, ressoando uma fundamentação outra, na refiguração da noção de homem, nos leva a entrever a abertura de cada fazer de uma experiência com o questionado. A compreensão do Ser que tresdobramos quando o questionamos carrega não só um dizer sobre nós mesmos, mas essa *mesmidade* abre para uma *outridade* do refazer. Esse movimento oscilante, trazido ao discurso, ressoa a temporalidade *ourem* como uma possibilidade de experiência do dar-se do Ser na sua verdade, ou seja, no tempo. A sua diferença em relação ao tempo presente linear é que a temporalidade *ourem* carrega, na fundamentação abissal, a possibilidade para refigurar o próprio tempo na abertura do *Da* do *Dasein*. Morando nisso, de modo constante e insistente, nós experienciamos o questionado, experienciando o tempo que ressoa esse fazer criativo de uma experiência. A temporalidade *ourem* ressoa a constância e insistência da moradia mortal do homem, que na decisão de antecipar a morte como medida do seu fazer, deixa reluzir a oscilação entre o mesmo e o outro em cada colocar em jogo a verdade do questionado.

Para entrevermos a referência entre o movimento da *Ereignis*, por meio do “*sich ereignet*”, e a passagem silenciosa nutridora do Deus último no horizonte da morte, devemos nos voltar para a noção figurada em alemão como *der letzte Gott*. A princípio, a tradução mais recorrente para a noção seria “o último Deus” preservando o adjetivo “último” à frente do substantivo “Deus”. Desse modo, estaríamos seguindo a ordem com a qual tal construção foi erigida, preservando a norma da língua alemã que exige que o adjetivo esteja obrigatoriamente assim colocado. No entanto, preferimos traduzir a noção por “o Deus último”¹⁶. Essa preferência intenciona dar destaque à dimensão de “último” da noção¹⁷. O

¹⁶ Estamos aqui seguindo a indicação lida no texto de GIORGIO, Giovanni. **Il dio ultimo come origine della verità: saggio sul pensiero di Martin Heidegger**. Roma: Edizioni Dehoniane, 1998.

¹⁷ Em partes, seguimos a orientação lida da seguinte passagem: “Até quanto nos é dado a compreender, o deus é último no sentido de final, conclusivo (ultimativo), representando a última instância possível da verdade do ser e do homem e a comum origem deles. O último deus, neste sentido, quer ser a tentativa de destruição de cada

Deus não seria entrevistado como último¹⁸, mas como aquele através do qual a dimensão de “último” vem à luz.

Entrevemos, agora, a necessidade de discursar sobre esse “último” do Deus último. Em uma apreensão filosófico-metafísica, ou seja, do primeiro início do pensamento, a dimensão de “último” é entrevista na perspectiva do cálculo (HEIDEGGER, 2003a, p. 406-407). Isso quer dizer: a partir de uma fundamentação estritamente relacional de adequação, baseada na experiencição do tempo como um presente linear, o último é entrevistado como o fim de uma sequência. Nesse sentido, um Deus do último seria aquele que se encontraria no fim de uma fila de acontecimentos, não necessariamente hierárquica, mas possivelmente como o Deus portador da esperança última de salvação. O Deus último seria aquele que ainda não aconteceu e o futuro, no sentido da projeção do presente, seria sua marca temporal.

No entanto, a figura do Deus último é aquela em que é articulado o discurso do salto entre os inícios do pensamento. Sendo assim, esse “último” não deve ser entrevistado apenas em seu caráter filosófico-metafísico, mas enquanto abertura da fundamentação abissal do *Da* do *Dasein*. Ao mesmo tempo em que tresdobramos esse “último” de um outro modo possível, para aquém da apreensão do primeiro início do pensamento, já estamos entrevendo a medida mesma do discurso delimitado pelo salto entre os inícios, uma possível medida que reluz como outra em detrimento daquela professada pelo primeiro início. Assim, o “último” do Deus último carrega o sentido de mais extremo (HEIDEGGER, 2003a, p. 408). “Se nós apreendemos tão pouco a »morte« em seu mais extremo, como nós queremos então já estar à altura do raro aceno do Deus último?” (HEIDEGGER, 2003a, p. 405).

A partir disso, entrevemos que o “último” não é tanto uma medida do Deus que é desdobrada por meio do cálculo. Ela entreluz em meio a um conjunto articulado de noções, tais como passagem, aceno (*Wink*¹⁹) e morte. Através dessa tríade, o Deus último reluz

pretensa ultimativa do homem metafísico que quer fechar tudo na *Ende* repetitiva de um sistema totalizante que, ligando cada coisa na corrente causal, aprisiona tudo na fixidez substancial” (GIORGIO, 1998, p. 202). Para nós, o último refere-se à dimensão da morte e não como última possibilidade de dizer a verdade do Ser. Ao mesmo tempo, a figura do Deus último é um modo de nos abrir para um discurso que não seja estritamente metafísico.

¹⁸ “Verdadeiro é que o último Deus é um Deus do futuro e, por isso, também nesse sentido e, não somente pela sua *ultimidade*, um Deus escatológico, cuja passagem, cujo aceno é esperado, permanecendo assim aberto a uma perspectiva de indecisão, de possibilidade. O último Deus resguarda, então, os *vindouros* [...]” (VITIIS, 1995, p. 117-118).

¹⁹ “O aceno do último deus é um aceno que vem de longe e deve a sua não resolvível ambiguidade mas, também, o seu enorme poder de comoção da extrema distância na qual ele está envolto. [...] O aceno é um chamado, um apelo à decisão de corresponder ao evento que, no tempo da pobreza, nos alcança como um golpe do extremo abandono do ser; mas o aceno é também o extremo perigo, pois nele as mais dilacerantes fissuras do ser se abrem e a essência de cada ente é quase incinerada pelo imprevisto lampejar da verdade do ser. Mas mesmo aqui, no aceno do deus, o ser alcança sua virada suprema, [...] a sua abissal singularidade e unicidade, ou seja, a sua

enquanto uma figura articuladora do discurso do salto entre os inícios do pensamento. Isso se deve, pois, enquanto fuga, a figura do Deus último deixa entrever a própria temporalização que cada discurso carrega. Enquanto transporta um sentido do ser, o discurso propõe um horizonte tempo-espacial. Cada discurso narra a história de como o Ser se dá na Sua verdade a partir do sentido do tempo. Se esse discurso é fundamentado a partir da fundação do *Da* do *Dasein*, isso equivale a dizer que aquele que discursa procura, mantém e vigia cada tempo desdobrado em sentido do ser, através do discursar. A abertura dessa fundamentação é aquela do lugar do instante, ou seja, a cada dizer construído, o homem mora de modo insistente e constante nessa abertura do colocar em obra a própria verdade do Ser, através do questionar.

Assim, cada dizer criativo traz consigo a experiência feita com o questionado, uma experiência do lugar do instante medido pela oscilação entre o mesmo e o outro. Esse dizer diz não apenas desse questionado como outro daquele que questiona, mas enquanto outro a partir do mesmo daquele que questiona. Nessa oscilação entre o mesmo e o outro, o homem, decidindo a si mesmo enquanto mortal, no sentido de trazer essa medida como delimitação para cada dizer seu, desdobra a si mesmo, através da *mesmidade* apropriativa e transferidora, enquanto o procurador, o mantenedor e o vigilante da verdade do Ser, no movimento da *Ereignis* e a partir da passagem silenciosa nutridora do Deus último. Esse último do Deus não é entrevisto, então, como um adjetivo de caráter futurista que qualifica o Deus, mas como a medida que, se pudessemos dizer assim, qualificaria o homem em sua medida mais extrema: a morte. O Deus último não está sob o jugo da morte ou de um futuro que ainda não aconteceu, mas é aquele que, com a sua passagem, rememora ao homem a sua mortalidade.²⁰

A noção de Deus último também é composta pela noção de Deus. Desse modo, após associarmos o “último” à dimensão da morte e, assim, à passagem e ao aceno do Deus, devemos agora entrever que Deus é esse.

O Deus último tem sua unidade mais própria e se coloca fora de toda determinação calculante, ou seja, aquelas que atendem sob os títulos de »mono-teísmo«, »pan-teísmo« e »a-teísmo«. Desde a »apologética« judaico-cristã, »monoteísmo« e todos os tipos de »teísmos« têm, acima de tudo, a »metafísica« como pressuposto pensável. Com a morte desse Deus, caem todos os teísmos aí embutidos. A pluralidade do Deus não deve estar subordinada a nenhum número, mas deve estar subordinada à riqueza íntima do fundamento e do abismo no lugar de instante do resplandecer e do ocultar do aceno do Deus último (HEIDEGGER, 2003a, p. 411).

plena maturidade que, todavia, não pode ser minimamente equiparada a uma condição de “salvação”: o transitar do deus não *salva* o ser” (GORGONE, 2005, p. 194-195).

²⁰ “O último deus, transgredindo essa morte, é o indisponível à tomada do conceito e do ser, é aquele que se recusa à morte ekstática da metafísica, é o vivente, o móvel, o intransponível” (GIORGIO, 1998, p. 202).

Podemos entrever que o Deus último não é aquele professado pelas tradições religiosas no tocante a uma apropriação teológica de uma experiência com o Deus através do sagrado. No entanto, devemos estar atentos para a delimitação do tipo de teologia que classifica a experiência com Deus através das noções do “teísmo”. Não é qualquer teologia, mas aquela fundamentada na filosofia na sua vertente metafísica. Assim como não podemos nos restringir ao discurso do primeiro início para entrever a dimensão do “último”, do mesmo modo não podemos nos restringir a uma teologia de fundamentação filosófico-metafísica. Isso equivale a dizer: tal teologia parte do pressuposto de uma temporalidade restrita ao tempo presente linear e a fundamentação relacional de adequação.

Desse modo, qualquer discurso por ela proferido já parte dessas premissas. Até mesmo o eterno, tempo próprio do Deus, é entrevisto à luz do tempo presente linear. Esse eterno se torna “vazio e enorme” (HEIDEGGER, 2003a, p. 406) enquanto ressoa como uma presentificação para além de cada finitude e da diferenciação da morte. Um discurso acerca de Deus que oscile entre os inícios do pensamento não O colocaria em uma eternidade, como se a partir dela fosse possível entrever um convite ao homem para a superação de sua mortalidade. A constância da eternidade não é um predicado Seu, mas da moradia insistente do homem, um ressoar da temporalização do tempo a partir da mortalidade. O Deus que carrega consigo uma passagem silenciosa nutridora, cujo aceno é a lei da morte, não é um Deus que promete a vida eterna²¹, mas que “ensina” ao homem a sua medida mais extrema: a morte.²²

Devemos observar ainda um outro aspecto. Ainda que o Deus último não seja aquele desdobrado pelas teologias, preferimos, mesmo assim, escrever Deus com letra maiúscula²³. Nossa intenção é deixar clara a copertença do discurso sobre esse Deus àqueles tresdobrados

²¹ O aceno do Deus último não salva o homem nem o questionar do ser da resoluta hesitação e da estranheza a cada sentido esboçado, mas aponta para a moradia mortal daquele que questiona. “O último Deus não *vence* o mundo, como faz aquele cristão, não triunfa sobre o ser inaugurando a época da perfeita realização e da infinitude [...]” (GORGONE, 2005, p. 195).

²² Nesse sentido, o Deus último seria a “blasfêmia por excelência”. (HEIDEGGER, 2003a, p. 406). O que se busca, no entanto, com a dimensão do último enquanto extrema é uma unicidade desse Deus entrevista pela sua passagem e não pela sua fixidez em uma eternidade do tempo presente linear.

²³ O exemplo abaixo nos mostra a possibilidade de grafar “Deus” do “Deus último” com letra minúscula mantendo ainda o horizonte do cristianismo. Essa é uma possibilidade que não exclui a adotada aqui. Aquilo que intencionamos colocar em destaque, no entanto, grafando o “Deus” de “Deus último” com letra maiúscula é diverso do horizonte que podemos entrever da leitura do autor que citamos agora: “O deus último como deus proto-cristão”: “O nosso caminho chegou agora ao seu término e, todavia, nos parece a esse ponto necessário um último passo para reencontrar a inspiração do pensamento heideggeriano que penetra na difícil relação entre o deus último, ser e homem. Não conseguimos não pensar sobre os escritos do apóstolo Paulo, comentados por Heidegger na sua juventude: a partir daqui nos parece que Heidegger tratou os motivos do seu pensar e aqui é possível reencontrar, seja também *in nuce*, aquela dialética não-exausta entre deus último, ser e homem. Examinamos brevemente alguns textos decisivos como fim do nosso aviso” (GIORGIO, Giovanni, 1998, p. 202-205).

pelas teologias de fundamentação filosófico-metafísicas. O Deus último é ainda Aquele entrevisto no sentido do totalmente outro. Ele é a figura dessa radical *outridade* em cada dizer experienciado do homem. Desse modo, Ele não é um objeto e não deve ser grafado como os demais objetos, com letra minúscula. Não se manipula Deus; experiencia-se. O modo de narrá-la pode ou não se restringir apenas ao primeiro início do pensamento, mas isso não exclui a experiência de fundo embutida aí. Escrever Deus com letra maiúscula é ainda chamar a atenção para a não radical separação entre primeiro início do pensamento e o outro início.

Não estamos dizendo que as experiências com o Deus do primeiro início não são válidas, mas que com o salto entre os inícios, uma outra fundamentação dessa experiência se torna possível. Desse modo, dizer que o Deus último abre, a partir da apreensão da sua ultimidade enquanto a medida mais extrema da morte, para entrevê-lo como figuração do totalmente outro é já rededobrar até mesmo essa concepção professada pelo primeiro início do pensamento. A palavra “Deus” grafada com letra maiúscula coloca em destaque que não estamos falando de uma dimensão que se restrinja à humanidade daquele que fala. Assim como o Ser de *Seyn* é grafado com letra maiúscula, o Deus último porta, na sua forma gráfica, já todo o caráter misterioso da sua passagem. Se cada *mesmidade* da apropriação e da transferência daquele que questiona a verdade do Ser torna esse Ser aquele ser no horizonte do sentido do tempo, cada dizer do Deus último deixa entrever os divinos na referência aos mortais do quadripartido. Voltaremos a isso mais a frente. A questão, agora, é entrever que manter a grafia maiúscula não é um mero acaso, mas uma escolha para que o leitor traga consigo todo o seu horizonte de compreensibilidade acerca de Deus e o trespasse à luz da fundamentação abissal.

A partir das premissas de que o último do Deus é o extremo da mortalidade e de que o Deus é entrevisto no horizonte de uma tradição religiosa judaico cristã em jogo com a abertura de uma outra possibilidade, podemos agora trespasse a tríade elencada acima: passagem, aceno e morte, no horizonte do movimento da *Ereignis*, como um caminho para entrever o Deus último.

Para entrever a passagem do Deus último, devemos rememorar sempre que vislumbramos esse passar, inclusive, como a passagem entre os inícios do pensamento. Desse modo, o salto é uma passagem que vai e vem através do movimento da virada. Isso quer dizer: através do salto entre os inícios do pensamento, aquilo que intencionamos entrever é o próprio inicializar, o movimento de colocar em questão o próprio Ser em sua verdade. Com isso, cada passagem do Deus último é uma figuração que nos permite articular o discurso a partir da fundação abissal do *Da* do *Dasein*, ou seja, a partir da abertura tempo-espacial do questionar

as próprias bases do morar e construir. No horizonte da *Ereignis* e do movimento de apropriação, transferência e expropriação, ou seja, a *mesmidade* e a *outridade* ressoada através do acontecimento essencial do Ser enquanto recusa resistente, a passagem do Deus último entreluz de modo silencioso nutridor. Isso coaduna com a própria medida do dar-se do Ser à luz da recusa resistente. A cada esboço resoluto do Ser questionado em seu sentido, ou seja, no horizonte do tempo, a recusa resistente não só perdura esse esboço a partir da medida oscilante entre o mesmo e o outro. Cada recusa resistente e o desdobramento na medida oscilante portam consigo a possibilidade da fundação abissal.

A abertura desse fundar, sua abissalidade do aberto, é fomentada pela não satisfação que cada esboço do ser, fundando um sentido tempo-espacial, ressoa. A não totalização advém do jogo entre silêncio nutridor e não satisfação. Cada fundação abissal reverbera o acontecimento do Ser nessa oscilação: um fundar que não se encerra em si mesmo, um nutrir do esboço resoluto do tempo e do espaço a partir do qual o homem mora, constrói e pensa, ressoando o “como” esse esboço ressoa; no entanto, esse esboço não é tudo aquilo que se pode dizer resolutamente daquilo que se questiona; ele não completa aquele que questiona, fechando a abertura do colocar em questão. Ao mesmo tempo em que nutre, esse fundamento abissal entreluz o silêncio do aberto, a possibilidade para a *outridade* em relação à *mesmidade* da apropriação e transferência.

A recusa resistente é a mais elevada nobreza da doação e o traço fundamental do ocultar-se, *cuja* manifestabilidade apaga a essência originária da verdade do Ser. No entanto, o Ser se torna o estranho para si mesmo, o silêncio nutridor da passagem do Deus último.[...] No entanto, o Da-sein é *ereignet* no Ser como a fundação da vigilância desse silêncio nutridor (HEIDEGGER, 2003a, p. 406).

Podemos entrever que com a passagem do Deus último, o que está em jogo é o próprio passar. Seu advento não é marcado por uma presença constante do tempo presente linear. De fato, a passagem do Deus último no horizonte da recusa resistente e da não satisfação da verdade do Ser é a marca indistinta do ocultamento (*Verborgenheit*) e do não ocultamento (*Unverborgenheit*), daquilo que é presente (*Anwesenden*) e daquilo que é ausente (*Abwesenden*), do estar voltado para (*Zuwendung*) e estar desviado de (*Abwendung*), no tocante ao acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo. A passagem do Deus último é figurada pelo movimento de fuga e de chegada dos deuses, ou seja, pelo próprio passar.

Nós nos deslocamos no tempo-espço da decisão sobre a fuga e chegada dos deuses. No entanto, como é isso? Um ou o outro se tornarão acontecimento vindouro, deve o um ou o outro determinar a espera que constrói? Ou a decisão é a abertura de um totalmente outro tempo-espço em detrimento

daquele, eu diria, a primeira fundante verdade do Ser, a *Ereignis*? [...] Como, se cada âmbito da decisão na totalidade, fuga ou chegada dos deuses, fosse exatamente o fim? Como, se o Ser, pela primeira vez, para fora e acima disso, devesse ser compreendido na sua verdade como o movimento da *Ereignis* enquanto a verdade *sich ereignet* Ser, o que nós nomeamos por recusa resistente? [...] Não é nem fuga nem chegada assim como também não é tanto fuga quanto chegada, mas um original, a riqueza da concessão do Ser na recusa resistente (HEIDEGGER, 2003a, p. 405).

Dessa forma, aquele que questiona fundado no *Da* do *Dasein* está à mercê da passagem do Deus último, cuja figuração é entrevista de modo mais originário do que a secção entre a fuga e a chegada dos deuses. Cada decisão acerca da passagem do Deus último articula temporal e espacialmente a abertura estendida pelo questionar. Essa articulação tempo-espacial reverbera já enquanto uma decisão não sobre a fuga e a chegada dos deuses. O que está em jogo é o “chegar” (*Kommen*) (HEIDEGGER, 1998, p. 105), o movimento do passar do Deus último, seu rastro a partir do qual, fundado no *Da* do *Dasein*, o jogo da relativização é entrevistado por meio do silêncio nutridor. Por isso, não é nem fuga nem chegada, nem ambas, mas o colocar-se como vigilante dessa passagem silenciosa nutridora, esse chegar cujo rastro é vigiado pelo homem.

A partir do discurso do salto entre os inícios do pensamento, evidenciando o primeiro início como tal, é aberta a possibilidade para uma refiguração do papel de Deus na construção do pensar humano. A experiência que se faz com Deus é narrada a partir de outras premissas que não O aprisionam em uma eternidade vazia, assim como não presentificam o Ser. É dessa fronteira que podemos entrever uma outra possibilidade. O declínio (*Untergang*) de nossa época é a abertura para a *outridade*, pois nos dispõe a reserva para não totalizar a construção na qual moramos. Essa não totalização nos leva a não decisão, ou seja, à decisão em nos manter na oscilação da passagem do Deus último sem ter que aprisioná-lo em uma fixidez: ou fuga ou chegada. A passagem pelo declínio (HEIDEGGER, 2003a, p. 32) não quer dizer que este é plenamente superado, mas que uma outra possibilidade se abre a partir do fundamento do *Da* do *Dasein*. Assim como o abandono do ser não é uma renúncia permanente, assim como o salto entre os inícios não é o negar do primeiro início em relação ao outro início, a passagem pelo declínio coaduna com aquela do Deus último: é a possibilidade para entrever a *outridade*.

Vigiando a passagem do Deus último, o movimento de pertencimento que oscila entre o mesmo e o outro entreluz. Sendo assim, quando dizemos que aquele que questiona “está à mercê” da passagem do Deus último, falamos no sentido de que reluz daí um convite à aclamação (*Zuruf*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 96) da *Ereignis*, àquilo que foi questionado, ou

seja, ao movimento do dar-se do Ser torcido em tempo. Essa aclamação se faz sentir na articulação do pertencimento à passagem do Deus último. Cada movimento nos leva àquela fundamentação abissal na qual a referência é pautada por aquele que pertence e aquele pertencido. Não há uma relação de causa e efeito, mas a referência é medida pelo pertencimento.

Dessa forma, em um copertencimento no qual o lugar do tempo-espaco reluz enquanto instante, a decisão implícita na passagem do Deus último não se move nos extremos: ou fuga ou chegada; ou, ainda, na indecisão da fuga como chegada e vice-versa. Através do movimento do acontecimento essencial do Ser em um sentido tempo-espacial, aquilo que é decidido é pautado pela recusa resistente e pela não satisfação, ou seja, pela reunião de ambas na passagem silenciosa nutridora do Deus último. Cada dizer criativo do homem, a partir da escuta da aclamação da *Ereignis* no colocar em questão o ser, ressoa uma decisão resoluta do chegar da passagem do Deus último. Essa decisão resoluta não exclui, não nega ou suprassume a diferenciação da diferença sentida através da figuração do quadripartido em cada nomeação que porta à linguagem a própria linguagem da essência: *Sage*. Ela mantém a oscilação, o movimento da diferenciação, o jogo entre o mesmo e o outro, a relativização entre recusa resistente e não satisfação.

Assim, a decisão pela fuga ou pela chegada dos deuses articula uma medida tempo-espacial daquele que se dispõe a questionar a própria unicidade da unidade. Uma linearidade ressoa daí, uma necessidade de cadeia relacional. No colocar-se a vigiar a passagem do Deus último, cada vigília ressoa a própria medida oscilante em sua oscilação, uma outra temporalização do tempo espacializado na moradia insistente e constante daquele que questiona. Cada movimento da *Ereignis* nos permite entrever um tipo de referência que não só abre a possibilidade de vislumbrar uma temporalidade *outrem*, oscilante da medida entre o mesmo e o outro mas, também, o perdurar dessa referência, salvaguardando a abertura do fundamento abissal na sua instantaneidade, através do pertencimento. “E na virada: a *Ereignis* deve se servir do *Dasein*, daquilo que ele tem necessidade, ela deve colocá-lo na aclamação e, assim, ela deve levá-lo diante da passagem do Deus último” (HEIDEGGER, 2003a, p. 407).

O pertencimento é desdobrado em um “servir-se de” e um “ter necessidade”. Essas noções nos transportam para a região aberta pelo questionar cujo quadripartido é a figuração da manutenção da oscilação, assim como da diferenciação e da possibilidade de entrever uma temporalidade *outrem*. Ao invés de dizer: a *Ereignis* origina o *Dasein*, dizemos que ela se serve do *Dasein*. Desse modo, o copertencimento entre eles não é pautado por uma relação de adequação do tipo causa e efeito. Ao se servir do *Dasein*, estamos dizendo que cada

movimento da *Ereignis*, para ser entrevisto enquanto tal, precisa da resposta da decisão resolvida do homem que torna história a *Ereignis*, narra uma história do acontecimento essencial do Ser, no movimento da *Ereignis* a partir da passagem do Deus último.

A decisão já há tempos aberta no ocultar e ajustar é aquela para a história ou para a perda de história. No entanto, *história* compreendida enquanto contestação da luta de terra e mundo, recebida e realizada a partir do pertencimento à aclamação da *Ereignis* enquanto o acontecimento essencial da verdade do Ser na figura do Deus último. [...] A decisão é tomada através disso que é experienciado, a necessidade da *tarefa* mais extrema a partir da penúria mais íntima do abandono do Ser...[...] No entanto, a tarefa à luz e na via da decisão é: o resgate da verdade da *Ereignis* a partir da reserva do *Dasein* no grande silêncio nutridor do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 96).

Entrevemos que cada dizer criativo do homem da experiência feita porta consigo uma resolução decidida do Ser, ou seja, um esboço do seu acontecimento essencial. Cada esboço é a própria tarefa sendo colocada em questão e em obra: deixar o Ser, a partir da *Ereignis*, ressoar um tempo. Cada esboço desse dar-se temporal e espacial do Ser é um modo de narrar o pertencimento do homem que diz esse esboço. Cada pertencimento desvela a decisão resolvida da medida oscilante que reverbera através do próprio ser questionado. A medida em seu medir é resolvida na decisão do pertencimento à passagem do Deus último, um pertencimento que desvela a relativização da fundamentação abissal através do silêncio nutridor dessa passagem. Não só o passar figura um movimento, mas o seu perdurar a cada pertencimento do homem, que é servido pela *Ereignis*, na narrativa da própria verdade do Ser.

No copertencimento de se deixar servir à tarefa de dizer o Ser colocado em questão, a *Ereignis* figura esse movimento do fundamento abissal, através do pertencimento a um silêncio que não propaga o vazio, mas o aberto do convite a um constante refazer. Assim como o Deus último e sua extremidade não podem ser medidos no domínio do cálculo, essa história do fundamento abissal, que é narrada pelo homem a partir da experiência do dizer criativo da verdade do Ser à luz da *Ereignis*, não está sob o jugo do calcular (HEIDEGGER, 2003a, p. 410). Isso que dizer: ela não é marcada pelo tempo presente linear. Cada história porta, através do dizer do homem que se deixa servir a esse propósito do narrar, um tempo e um espaço do acontecimento essencial do Ser à luz do pertencimento, não causal, não relacional, do homem a isso que ele questiona.

A preparação do aparecer do Deus último é a mais extrema e arriscada tarefa da verdade do Ser; em virtude disso, somente dá certo a partir da recondução do ente ao homem. [...] A maior proximidade do Deus último *ereignet sich* então quando a *Ereignis*, como o não satisfazer hesitante, se intensifica na recusa. Esta é algo essencialmente outra do que a mera ausência. Recusa, enquanto pertence à *Ereignis*, se deixa apenas experienciar a partir da

essência mais originária do Ser enquanto este manda luz imprevista no pensar do outro início (HEIDEGGER, 2003a, p. 411).

O Deus último é aquela figura que nos transporta para uma outra possibilidade discursiva. Isso se dá, pois, em sua passagem silenciosa nutridora; aquilo que entreluz é a própria medida da morada humana, sua mortalidade. Para que o Ser seja entrevisto na Sua verdade, à luz da fundamentação abissal; para que um outro tempo, espaço e história ressoem como possibilidades outras em relação àquelas apropriações do primeiro início do pensamento; para que o discurso trabalhe produtivamente esse salto entre os inícios do pensamento, desdobrando a aporia da linguagem; para que tudo isso se realize, aquele que se dispõe a essas tarefas, que podemos dizer que se trata de uma só, a da verdade do Ser, ou seja, aquele que questiona o ser no horizonte do tempo deve estar fundado na abertura do *Da* do *Dasein*. Isso quer dizer: o ente do homem, essa recondução, é uma reapropriação de sua própria constituição. Sendo assim, não reduzido ao sujeito, não apenas como uma mente que controla a coisa ao nível de sua objetivação, o homem reconduzido ao ente é aquele que mora no que constrói a partir da sua mortalidade. Antecipando sua medida mortal pela decisão, o homem não decide morrer, mas abrir espaço para um dizer outro de si mesmo enquanto resposta daquilo que é questionado. Assim, não só o Ser é entrevisto na Sua verdade mas, também, o homem. A verdade do homem fundado no *Da* do *Dasein* é aquela de procurar, manter e vigiar a verdade do Ser no horizonte da *Ereignis*, através da passagem do Deus último. A tarefa de vislumbrar o Ser na referência à *Ereignis* é arriscada, pois coloca em jogo até mesmo aquele que questiona. Não há um ponto fixo de onde tudo parte. Através da passagem silenciosa nutridora do Deus último, o homem entrevê a extremidade da sua existência, a *outridade* ressoada em cada fazer criativo seu. A morte é o índice mais extremo dessa *outridade*, cuja pertença é entrevista na vigília da passagem do Deus último. Isso quer dizer: aquela decisão de antecipar a morte não é algo fixo no sentido de que uma vez tomada essa decisão, nunca mais teremos que revê-la. A vigília da passagem do Deus último nos figura a constância e insistência dessa decisão. Na moradia do homem, a vigília é posta. Cada dizer porta um morar, um construir e um pensar; cada dizer é um modo de vigiar essa passagem, de pertencer a ela, de ressoar a medida velada: o jogo oscilante entre o mesmo e outro.

Nós devemos preparar a fundação da verdade e isso faz parecer como se ela já predeterminasse a apreciação e a preservação do Deus último. Nós devemos, ao mesmo tempo, saber e nos deter aí, lugar que é exigido para o resgate da verdade no ente e, com isso, para a história da preservação do Deus, antes de mais nada, através dele mesmo e através do modo como ele se serve de nós enquanto aqueles que fundam o *Da-sein*; não é exigida

apenas uma tábua de mandamento mas, mais original e essencialmente, sua passagem exige uma constância do ente e, com isso, do homem; uma constância que apenas o ente resiste na simplicidade da sua essência recuperada (enquanto obra, instrumento, coisa, ato, olhar e palavra) pela passagem; o ente não repousa quieto nela, mas se deixa reger através da sua cadência. [...] Aqui, não acontece nenhuma redenção, ou seja, no fundo nenhuma subjugação do homem, mas colocar em obra da essência mais originária (fundação do Da-sein) no Ser mesmo: o reconhecimento do pertencimento do homem ao Ser, a admissão do Deus que não se compromete, nem compromete a sua grandeza ao ter necessidade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 413).

O movimento da *Ereignis* e a passagem do Deus último figuram para nós a medida da fundação da verdade do Ser, aquela que coaduna com o salto entre os inícios do pensamento. “A *Ereignis* »é« o domínio mais sublime enquanto a contra-volta para além da volta e da fuga dos deuses que foram. O Deus extremo tem necessidade do Ser” (HEIDEGGER, 2003a, p. 408)²⁴. Partir da figuração da *Ereignis* é já se colocar na virada enquanto uma contra-virada, ou seja, perdurar o movimento oscilatório do mesmo e do outro, daquela hesitação não satisfatória e resistente vislumbrada pelas quatro regiões do quadripartido. Não se trata de um “sim” da chegada ou um “não” da fuga, mas de um modo que nos permite desdobrar outras possibilidades, de uma oscilação entre aquilo que chega e o colocar o chegado em jogo. Cada dizer é já a abertura para um outro insistente e constantemente através da moradia do homem.

Ao mesmo tempo, o pertencimento daquele que questiona ao questionado é aquilo que dá o tom do discurso do salto entre os inícios. Esse pertencimento é desvelado por uma necessidade, seja de abandonar o discurso filosófico-metafísico do ser como o único possível, seja uma necessidade do comum-pertencer, abrindo a possibilidade para uma referência para aquém da relação causal. Dizer que o Deus último tem necessidade do Ser é o mesmo que apontar para a necessidade da unicidade da unidade no horizonte do tempo. A Sua passagem permite uma vigília do homem que nada mais é do que uma vigília do tempo. No fundamento do *Da* do *Dasein*, esse homem é entrevisto como aquele que vigia a verdade do Ser na passagem silenciosa nutridora do Deus último. Ou seja: o homem mantém a verdade do Ser (*Ereignis*) quando vigia seu acontecimento essencial enquanto tempo.

No entanto, essa fundação da verdade do Ser enquanto temporalização do tempo não é algo além do homem, mas a partir do pertencimento humano. O “como” a verdade entreluz

²⁴ “Nas *Beiträge*, Heidegger insiste que o deus último precisa do ser enquanto *Ereignis*, mas de modo a não comprometer a si mesmo e a própria grandeza. Nesse sentido, por um lado, é reconhecido um primado da dignidade ao deus último no que diz respeito ao ser e, portanto, uma estranheza entre os dois, por outro lado, uma ligação intrínseca expressa pelos verbos alemães *bedürfen* e *brauchen*. Esse duplo aspecto da relação entre deus último e ser emerge com uma clareza suficiente se refletimos a dinâmica do dar-se da *Ereignis-Geviert*” (GIORGIO, 1998, p. 198). “Deus não é o Ser, mas ‘se serve do Ser’ e, em tal sentido, ‘tem necessidade’ do Ser mas, em vista da relação entre homem e Ser; isso é feito de um modo em que a necessidade do Ser que há no homem não termine na ‘maquinação’” (REGINA, 1991, p. 46).

um sentido do ser é devedor dessa pertença. O homem entreluz, então, como uma possibilidade do “entre” do aberto do abissal, uma resolução decidida da figuração do quadripartido. Esse “entre” que ressoa a humanidade do homem na *mesmidade* da sua *outridade* é o próprio índice do seu pertencimento, da sua referência àquilo que é questionado. A mortalidade do homem é sentida como medida ressoada da vigília da passagem do Deus último através do modo como esta é feita. Ela se dá através da constante e insistente moradia do homem na região aberta pelo questionar, cuja figuração da oscilação da medida entre o mesmo e o outro é entrevista pelo quadripartido.

Assim, em cada estadia nessa região, o homem diz, faz, cria e essas ações entreluzem seu pertencimento ao outro de si. Cada ação é o índice desse pertencimento que não é causal e nem de adequação, mas marcado pela recusa resistente da não satisfação, pela relativização do silêncio que cada dizer ressoa a partir da nutrição do dito. O modo como ressoa o movimento da *Ereignis* e a passagem do Deus último depende do “como” do pertencimento do homem ao Ser, ou seja, da moradia insistente e constante do homem no colocar em questão a própria unicidade da unidade de sua constituição. Em cada estadia persistente, a abertura do fundamento do *Da* do *Dasein* deixa ressoar cada pertencimento como um possível, abrindo espaço para o outro a partir do mesmo.

A medida apropriada pelo jogo do salto entre os inícios do pensamento, na figura do Deus último e da *Ereignis* nada mais é do que trazer à luz uma luta ancestral do homem, a luta contra a morte. Quando dizemos que o Ser entreluz a partir de uma réplica, uma luta e um combate, ou seja, uma resolução que não nega os opostos, mas sim os faz oscilar em um “um contra e sobre o outro”, estamos nos referindo a essa luta ancestral do homem. A cada morrer, uma unicidade entreluz na sua constituição. No entanto, ela não perdura a não ser que a morte seja superada. Na superação da morte, o tempo é apropriado como um presente linear e torna-se possível falar daquilo que vem após o morrer. Em um discurso do salto entre os inícios do pensamento, a morte não é algo superado mas, através da passagem do Deus último, a extremidade que mede cada dar-se do homem. Cada morrer é já superar o findar, pois abre para uma outra possibilidade. Porque morremos a cada dizer, podemos contar a história desses atos de morte, seja de um modo linear, através do tempo presente, seja através de uma rede de intrigas comunicáveis.

Ao mesmo tempo, devemos nos preparar sempre para que um dia sejamos aqueles narrados pelo outro e não somente por nós mesmos. Isso quer dizer: aquilo que comunicamos, na sua apropriação, torna aquele que apropria um outro em relação a mim. No findar, como fim do corpo apreendido como físico, até mesmo aí, a morte é perdurada enquanto a medida

entre o mesmo e o outro. Abre-se, então, a possibilidade para que um outro se aproprie do jogo entre o mesmo e o outro daquele que finda. Essa cadeia de pertencimento, desvelada através da *mesmidade* da apropriação e transferência e a *outridade* da expropriação é marcada pela morte e ressoada pela moradia insistente e constante do homem nessa medida. Insistir e estar constante a esse pertencimento em uma oscilação, em uma diferenciação é já se dispor ao discurso do salto entre os inícios, a partir da articulação das figuras da *Ereignis* e do Deus último. De modo mais radical: é já se abrir para um redizer constante e insistente de si. Assim, a pluralidade de apropriações ressoa em sua riqueza. A morte é o contorno extremo dessa riqueza que, em cada sentido do ser, em Sua verdade, é uma possibilidade que abre para uma outra.

256. O Deus último

Ele tem seu acontecimento essencial no aceno, no irromper e no não-vir tanto da chegada quanto da fuga dos deuses que foram e a transformação daquilo que é ocultado neles. O Deus último não é a *Ereignis*, ainda que ele tenha necessidade dela para pertencer ao *Da-fundador* (HEIDEGGER, 2003a, p. 409).

Entra em jogo a dimensão do “acenar” da passagem silenciosa nutridora do Deus último. Esse acenar não só é entrevisto à luz do Deus que passa, mas do movimento da *Ereignis*, essa aclamação reverberada do colocar em questão o ser. A cada sentido do ser colocado em xeque, o movimento da *Ereignis* se mostra em seu *sich ereignet*, ou seja, como a abertura para o ressoar de um outro tipo de medida fundadora do discurso do questionado. A resposta da escuta dessa aclamação é o dar ouvidos a própria possibilidade enquanto possibilitar. Questionar o sentido já dado do ser é abrir espaço para um outro dar-se do tempo e, assim, fomentar uma outra fundamentação, aquela abissal. No *sich ereignet* da *Ereignis*, o Deus último, na sua passagem silenciosa nutridora, tem necessidade dela, pois apenas na abertura a medida oscilante do mesmo e do outro, ressoada do silêncio nutridor, pode reverberar. A ultimidade do Deus, ou seja, a *outridade* extrema figurada pela sua passagem só é possível na relativização do silêncio. É uma passagem que acena para o outro, mas permite que o outro seja entrevisto no extremo, a partir da morte, através da nutrição do pertencimento da apropriação e transferência da *mesmidade*. A partir desta, o outro se desvela em sua extremidade e é mantido em uma oscilação a cada pertencimento.

Nesse sentido, a passagem é um acenar e não um mostrar. No aceno está preservada a possibilidade do “sim” e do “não”, do irromper e do não-vir, da chegada e da fuga dos deuses. Cada um desses pares não reduz o aceno, mas o ressoa. Esse aceno entreluz através “do estar diante da passagem”, ou seja, da distância da *outridade* para a escuta do pertencimento da

mesmidade na apropriação e na transferência. Esse “estar diante” pode ser apropriado através da objetivação na relação ao sujeito.

No entanto, nosso desdobramento aqui pressupõe o homem no fundamento do *Da* do *Dasein*. Isso quer dizer: enquanto aquele que questiona e o faz morando no fundamento abissal, o homem está diante da passagem do Deus último e se apropria desse “estar diante de” como a distância da *outridade*. Cada coisa apreendida enquanto objeto é já um outro em detrimento daquele sujeito que diz do objeto. Na base da objetivação podemos deixar ressoar o movimento da medida oscilante entre o mesmo e o outro. Desse modo, na distância do “estar diante de”, a decisão resoluta daquilo que é colocado em questão ressoa como um desdobrar da passagem do Deus último colhido enquanto aceno. Ou seja: a medida da passagem é desdobrada como delimitação da resposta do questionado.

Na virada, jogam os acenos do Deus último enquanto irromper e não-*vir* da chegada e fuga dos Deuses e de seu lugar de domínio. [...] Nesse acenar é acenada a lei do Deus último, a lei da grande singularização no *Da-sein*, da solidão do sacrifício, a unicidade da escolha do caminho mais breve e mais íngreme. [...] Na essência do acenar repousa o mistério da unidade, da proximidade mais íntima na distância mais extrema, a medida do tempo-jogo-espaço mais extenso do Ser. Esse mais extremo do acontecimento essencial do Ser exige o mais íntimo da necessidade do abandono do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 408).

A busca por um discurso que dê conta do salto entre os inícios do pensamento se volta para a própria constituição da unicidade da unidade. Isso quer dizer: para a singularização de cada dar-se do Ser na Sua verdade, um suportar que é solitário, não porque nos isola dos outros. A solidão é aquela atrelada à finitude dessa singularização: a cada instante é *una*. A distância da proximidade da *mesmidade*, ou seja, a singularização nos distancia e nisso entrevemos o outro enquanto tal. Cada disposição da solidão nos remete à *mesmidade* da nossa apropriação e da nossa transferência, ao mesmo tempo em que nos remete ao outro desse evento. Estar só é já estar na distância da *outridade*. Nessa constituição, tempo, espaço e história ressoam a partir do acontecimento essencial do Ser na recusa resistente da hesitação. Cada esboço do ser é um índice dessa solidão, desse jogo de proximidade e distância do mesmo e do outro. A temporalidade *outrem* é um modo de tresdobrar essa solidão constitutiva da assunção da mortalidade. O tempo da solidão é o tempo *outrem*.

O dar-se Ser no horizonte do dar-se tempo é aberto e colocado em questão a partir de um pensamento que se volta para o próprio inicializar do início, ou seja, para o seu próprio constituir-se. O discurso do salto entre os inícios não apenas narra um esboço do ser a partir de um “como” específico, mas esse “como” é uma remodelação do próprio pensar. Cada premissa aqui confessada não só rearticula esse pensar, mas também aponta uma decisão

resoluta para a questão colocada. Quando dizemos que a unicidade do Ser está sob o jugo da medida oscilante entre o mesmo e o outro, a proximidade e a distância, estamos confessando essa medida como delimitação do nosso pensar. Trazemos o Ser para dentro do nosso discurso, o fazemos ressoar através das figurações que permitem entrever a Sua verdade: a temporalização do tempo. O misterioso disso é que não há de um lado Ser e de outro tempo. Ser é já tempo, se é que podemos ligar essa referência através do verbo “ser”.

Por isso, quando dizemos “ser no horizonte do tempo” estamos intencionando deixar clara a copertença entre ambos. Ao mesmo tempo, visamos entrever essa copertença não como objeto de nosso estudo, mas de que forma buscá-la é já redefinir os paradigmas do nosso pensar. Com isso, a figura do Deus último é importante. Sua passagem e seus acenos colhidos por aquele que questiona é um modo de trazer para o discurso essa relativização da medida do próprio pensar. O que é buscado é a não totalização de uma unicidade, ainda que ela continue a ser entrevista. A unidade é aqui uma possibilidade de reunião tempo, espaço e história, comunicada por aquele que a questiona. Esse comunicar, fundado no discurso do salto entre os inícios, abre espaço para um outro e, assim, na relativização da comunicação, a pluralidade é salvaguardada.

A passagem do Deus último nos figura a própria temporalidade *outrem*, aquela que não se reduz ao tempo presente linear, mas que é delimitada pela morte. A sua passagem nos coloca diante dessa decisão do assumir a morte, não como um futuro presentificado, mas como a abertura para o mistério. Estamos diante da morte, assim como estamos diante da passagem do Deus último. A objetivação desse Deus e da morte é uma possibilidade de apropriação da experiência do colocar em questão a unicidade da unidade. No entanto, não é a única possibilidade a ser realizada. Estar diante da morte é já a apropriação dela na decisão que a antecipa: como o outro daquele que é. Pela figuração do Deus último nos é aberta a possibilidade de assumir a morte enquanto o ressoar do tempo na *outridade*. A morte é o extremo de nós mesmos enquanto um outro radical daquilo que somos.

O Deus último, na figuração da sua passagem, nos permite colher o aceno dessa *outridade* que coloca em questão até mesmo as premissas do “como” colocamos em obra a verdade o Ser. Cada tempo presente linear, cada mensurar do espaço, cada calcular da história é colocado em xeque a partir do salto entre os inícios do pensamento. Esse abandonar não abre mão dessas premissas, mas as relativiza em seu poder totalizante. O acontecimento essencial do Ser é respeitado em sua instantaneidade: cada dar-se é já uma completude, uma maturidade daquilo que se pode dizer. Não sobra nada para além desse dizer, não falta nada. Cada unidade é por si só uma possibilidade. A questão aqui é: seu perdurar, como é

comunicada ao outro, ressoada temporal e espacialmente nessa comunicação, não necessariamente deve ser àquele marcado pelo tempo linear presente. Através da temporalidade *outrem*, cada unidade ressoa como uma possibilidade e não perdura como um presente fixado. Cada unidade abre para uma outra e não coloca essa outra sob o jugo de relação de adequação do tempo presente linear.

Em tal acontecimento essencial do aceno chega o Ser mesmo à sua maturidade. Maturidade é a prontidão, um tonar-se fruta e um dar de presente. Nisso ocorre essencialmente o último, o essencial a partir do início fomentado, não a partir daquele fim carregado. Aqui se revela a finitude mais profunda do Ser: no aceno do Deus último (HEIDEGGER, 2003a, p. 410).

A finitude do Ser é aquela da constituição da sua unicidade, ou seja, enquanto flui do lugar de instante da abertura do *Da* do *Dasein*. Cada unidade é uma em sua constituição e marca a instantaneidade desse evento. Do mesmo modo, esse uno instantâneo abre para um outro desse evento. A relativização desse dar-se pela temporalidade *outrem*, colhido da figuração do aceno da passagem do Deus último²⁵, revela que cada unidade é uma autoridade da verdade do Ser. Essa autoridade, essa maturidade, esse círculo delimitado não é total. Ressoada através da medida do mesmo e do outro, essa unidade é finita enquanto uma possível dentre outras. Ela é, a cada instante, uma decisão resoluta salvaguardada pelo homem, por aquele que questiona o ser. Em cada moradia insistente, essa unidade é requestionada e cada resposta, cada esboço do dar-se do Ser marca essa insistência. Ao mesmo tempo, essa insistência é uma constância, ou seja, esse movimento do mesmo e do outro é refeito a cada questionar. Não somente é insistente o morar do homem, mas uma constância insistente.

Dessa forma, e não apenas a partir do tempo presente linear, podemos entrever uma cadeia de referências entre as diversas unidades do dar-se do Ser no horizonte da temporalidade *outrem*. O outro, ou seja, o último figurado pelo o extremo da morte, não é algo que restou da unicidade da unidade. Cada unidade é aquilo que é em sua completude. O outro é um totalmente outro dessa unidade que ressoa também a *mesmidade* da apropriação e da transferência daquele que a colocou em questão. O inicializar do início é colocado em questão em toda a sua radicalidade, pois não sobra nada como ponto fixo que não seja

²⁵ “A dupla dobra do ‘não-ainda’ e do ‘não-mais’ [inaugurada pelo poema de Hölderlin e ressoada como o aceno da passagem] faz do último Deus a testemunha mais elevada da ‘*Nichtigkeit*’ do Ser e da sua finitude. Essencialmente ‘finito’ é o Ser, já que, como se é visto, enquanto ‘possível’ é, em um, reenviado ao seu próprio *negar-se*. Contra o círculo hegeliano, no qual o possível chega à determinação resolvendo-se no ato da sua definição, Heidegger experimenta pensar a volta, o movimento in-deciso, inacabado e conflituoso do Ser, possível e, por isso, radicalmente finito” (FORCELLINO, 2009, p. 76).

passível de uma refiguração. A partir do último, desse aceno do estar diante da morte, da possibilidade de decidir antecipadamente, alterando o tresdobramento da temporalidade, podemos, uma vez mais, recriar as premissas do nosso próprio pensar. Em cada unidade, um tempo outro ressoa e o modo como isso se dá depende da apropriação e da transferência daquele fundado no *Da* do *Dasein*, ou seja, do nomeado por Heidegger como o vindouros.

5.3.1 Vindouros

A figura dos vindouros²⁶ é apropriada aqui no horizonte das fugas articuladoras do discurso do salto entre os inícios do pensamento. Essa articulação discursiva se apóia em uma fundamentação abissal, figurada pela noção de *Dasein*, ao mesmo tempo em que abre caminho para um outro desdobramento acerca do tempo, do espaço e da história. Nosso foco principal aqui é deixar vislumbrar a dimensão temporal dessa articulação. A partir do *Da* do *Dasein*, a figuração dessa abertura é já uma reunião tempo-espacial, cuja comunicação do esboço do Ser narra uma história da decisão resoluta colocada pelo questionar.

Assim, ainda que privilegiemos a dimensão da temporalização, não deixamos de partir de um horizonte no qual espaço e história fazem parte da tríade tresdobrada do questionar do ser. Isso equivale a dizer que, ao trazer para o nosso discurso a fuga dos vindouros, estamos intencionando trazer a baile o redesdobramento da dimensão do “futuro”, a partir da temporalidade *outrem*. Poderíamos nos voltar para a fuga da ressonância através do evidenciar da aclamação da *Ereignis*. Poderíamos nos voltar para a fuga da fundação, por um tresdobramento mais profundo da noção de *Da* do *Dasein*. No entanto, nos voltar para os vindouros não só é um modo de trabalhar a temporalidade *outrem* mas, também de vislumbrar como o jogo do salto entre os inícios do pensamento abre a possibilidade de um desdobramento outro em virtude do outrora realizado no horizonte do tempo, ou seja, da verdade do Ser.

²⁶ Não partimos aqui da premissa de que o Deus último é aquele que ainda está por vir e os vindouros são um povo que ainda não existe cuja marca distintiva é assistir a sua passagem. Essa é uma possibilidade que se pode fazer a partir da própria dinâmica de leitura dos textos de Heidegger, mas não é aquela confessada aqui. Como exemplo desse desdobramento, temos: “É um povo que não existe ainda, mas que reúne desde agora a comunidade em torno de um sinal misterioso originário do último deus” (AOUN, 1996, p. 362). “Minha hipótese é que o retrato que Heidegger traça do povo do futuro deve ser compreendido como sua réplica à noção nietzschiana do sobre-homem. É pensando nessa geração do futuro que Heidegger pode determinar seu próprio trabalho do pensamento como a serviço de uma causa, a serviço de um povo que não existe ainda, que se pode qualificar somente metaforicamente como os ‘estrangeiros do próprio coração’, os pastores e os portas-bandeira da verdade do ser...isso que os reúne, não é nada outro que uma *Grundstimmung*, a *Verhaltenheit* [retenção] precisamente. Absolutamente nada tem necessidade de outro sinal de reconhecimento. Mas, no coração dessa *Stimmung* se faz ouvir...a voz silenciosa do último Deus” (GREISCH, 1989, p. 625).

A necessidade de falar da reinscrição do termo “futuro” advém da própria formação da fuga “vindouros”. Traduzida assim do substantivo em alemão *Zukünftigen*, ela contém a raiz da palavra para futuro, *Zukunft*. Seria o trabalho de uma outra tese trazer para cá todo o percurso que podemos ler nos textos de Heidegger, desde os seus primórdios, no texto *Phänomenologie des religiösen Lebens*²⁷ (1920/21) até *Zeit und Sein* acerca da reinscrição do futuro. No entanto, nosso guia aqui é a busca pelo salto entre os inícios do pensamento e tudo que podemos entrever para tresdobrar isso. Sendo assim, entrever a reinscrição do futuro é já trazer a baile a perspectiva de que o outro início não é uma possibilidade futura, mas a indicação da abertura das possibilidades. Ainda que a fuga dos vindouros conserve o sentido de futuro, eles não são entrevistados como uma casta que ainda não aconteceu²⁸. Três aspectos pautam essa nossa premissa. O primeiro deles é vislumbrado pela reinscrição do termo futuro.

Mais do que o primado do futuro: a reinscrição do termo »futuro«, emprestado da linguagem cotidiana, no idioma apropriado pela fenomenologia hermenêutica. Um advérbio, mais que um substantivo, serve aqui de guia, isto é, o *zu* de *Sein-zum-Ende* e de *Sein-zum-Tode*, que se pode aplicar sobre o *zu* da expressão corrente *Zu-kunft* (futuro). Ao mesmo tempo, o *Kommen* - «chegar» - ganha também um novo realce próximo ao poder do verbo retirado daquele advérbio no lugar do substantivo «futuro»; na cura, o ser-aí visa o acontecer em direção a si mesmo segundo suas possibilidades mais próprias. *Acontecer em direção a (Zukommen)* é a raiz do futuro [...](RICOEUR, 1985, p. 103).

A partir desse trecho, podemos entrever que a tentativa de aproximar o substantivo futuro do verbo que expressa seu movimento é aquela que visa transportar para alguém de uma apropriação estritamente filosófico-metafísica o próprio discurso sobre o futuro. A leitura dessa passagem, cunhada por Ricoeur, nos rememora o trabalho realizado por Heidegger no horizonte do “ser-para-a-morte”. A partir da morte e da sua antecipação, o futuro não é mais entrevistado como um agora projeto para um à frente. O futuro é um “se deixar acontecer a partir de si” (HEIDEGGER, 1967, p. 325), ou seja, a partir dessa medida que é a mais extrema do evento humano.

Nesse sentido, em cada decisão que se dá no fundamento do *Da* do *Dasein*, no qual o homem entrevê o seu questionar do ser no horizonte da morte, ou seja, o ser-para-a-morte, não é o futuro que é antecipado. Ele não é entrevistado como projetado para frente, ainda que

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995. Gesamtausgabe Band 60.

²⁸ “Os Vindouros não constituem, então, uma aristocracia separada do povo, mas são o símbolo vivo da tarefa aristocrática cujo homem enquanto tal é tomado se quer pertencer a um povo que tem história. Através da figura dos Vindouros é evidenciado um elemento antropológico que nenhuma ‘antropologia’ seria capaz de evidenciar, ou seja, a capacidade do homem de suportar uma problemática que o tira de cada condicionamento, de cada fechamento no passado, para poder ‘chegar a’ datação e, conseqüentemente, ao povo que pertence, na perspectiva transfigurada pelo futuro. Hölderlin é, nesse sentido, paradigmático [...]” (REGINA, 1991, p. 64).

nesse projetar seu caráter de inacessibilidade seja resguardado. Dizer que o futuro é inacessível é já projetar para frente uma apreensão a partir do presente. A dimensão misteriosa do futuro não advém da sua inacessibilidade, mas da sua abertura, de um deixar acontecer a partir daquele que se abre para o dar-se do Ser, para a ressonância da *Ereignis* e para a passagem do Deus último. Isso quer dizer: o futuro é a abertura para o outro. Antecipar a morte não é trazer para hoje o futuro morrer de amanhã, mas um deixar acontecer a *mesmidade* da moradia insistente e constante a partir dessa medida mortal na qual o homem se dá, ressoando a sua própria mortalidade como medida de si. O “mesmo” é medido pela morte, desvelando o outro de cada acontecimento. Essa oscilação entre o mesmo e o outro entreluz o futuro no sentido de uma abertura do deixar acontecer.

Aquela região aperta pelo questionar, a região da serenidade, já é um entreluzir possível desse futuro do “se deixar acontecer a partir de si”. Cada morar na região aberta pelo questionar é um deixar entrar nessa abertura. Ao mesmo tempo, na antecipação da morte, esse deixar entrar ressoa como um “se deixar acontecer a partir de si”. Quando dizemos que cada construir é já um morar, intencionamos dizer que entrar na região aberta pelo questionar é um já se deixar acontecer a partir dessa moradia. Toda situabilidade do tresdobramento já pressupõe a compreensão daquilo que é ressoado e a interpretação a partir dessa situação e compreensão. Assim, cada tresdobramento é um articular do tempo no qual o futuro é o se deixar acontecer a partir daquilo que nos é mais próprio: a morte.

O aberto, figurado pelo *Da* do *Dasein*, ressoa um acontecer comunicável a partir da medida oscilante do mesmo e do outro. Esse aberto ressoa em cada comunicação como tal por meio do jogo oscilante da medida. Nessa comunicação, uma história é narrada e, assim, uma ressonância advém como um ter-sido enquanto uma herança recebida. O presente é a insistência e constância a partir da abertura para, uma vez mais, o colocar em questão ressoar. Nesse jogo, o mesmo e o outro ressoam como a medida da temporalidade *outrem*, aquela da *Ereignis*, do pertencimento a partir da expropriação, da *mesmidade* da *outridade*. Esse tempo é marcado pela morte, pois a *Ereignis* se serve do homem, ou seja, é no jogo entre pertencente e pertencido que o mesmo e o outro se fazem sentir enquanto medida desdobrada da morte.

A morte é entrevista como um futuro não porque o morrer é algo para depois, mas porque assim como a morte, o futuro nos abre para o outro de nós mesmos. Cada esboço decididamente resoluto do Ser porta essa possibilidade da *outridade* do Ser através da *outridade* de nós mesmos. Assim, cada unicidade é um morrer, é a abertura para “se deixar acontecer” mais uma vez. A partir do movimento da *Ereignis*, da figuração da noção do *Da* do *Dasein*, somos capazes de trazer para esse discurso a possibilidade de entrever e tresdobrar

uma outra possibilidade temporal e, assim, um fundamento abissal para o pensar. Através disso, o salto entre os inícios se torna tangível. Ele ressoa a partir da nossa língua, a refigurando, trazendo consigo a possibilidade de entrever um outro “como” do evento de nós mesmos. Essa possibilidade, esse aberto para “se deixar acontecer a partir de si” é o futuro.

A partir dessas premissas, nem o Deus último é a figuração de um Deus que ainda não veio, pois o que está em jogo não é sua vinda ou fuga, mas sua passagem e seus acenos; nem os vindouros são uma casta futurística que ainda não aconteceu. Um segundo aspecto que nos leva a esse trespasseiro é exemplificação de um vindouro através da personificação do poeta alemão Hölderlin (HEIDEGGER, 2003a, p. 401). A herança que ressoa desse poeta, enquanto aquele “mais vindouro” (HEIDEGGER, 2003a, p. 401), é a possibilidade de entrever a própria temporalização do tempo, ou seja, o espaço sagrado do acontecimento essencial do Ser. O modo vindouro que ele ressoa, a possibilidade de entrever a temporalização do ser, o lugar desse acontecimento, nos abre a oportunidade de entrever o modo como ressoa a passagem e os acenos do Deus último. É na apropriação do modo vindouro que estar diante da passagem do Deus último é um acenar da morte. Hölderlin não só diz a medida do acontecimento essencial do Ser, como também transforma e comunica uma forma de pertencimento a ela. Enquanto figuração paradigmática do modo vindouro, ele assume o seu “se deixar acontecer a partir de si”, da sua mortalidade, essa medida extrema, e a ressoa como um esboço poético do ser. Ele fala do lugar no qual o Ser se dá em Sua verdade, a abertura para a possibilidade da *outridade* em cada *mesmidade* apropriativa e transferidora.

Dizer que Hölderlin é um vindouro não é adjetivar um estado de ser dele, mas deixar vir à luz um “como” esse autor ressoa o seu fazer uma experiência criativa com aquilo que ele coloca em questão. Surge, então, o terceiro aspecto que nos permite desdobrar o futuro como uma abertura: ele não é o sujeito que sofre uma ação, como se pudéssemos dizer: “o futuro é...”. Ele é um “como” adverbial de um acontecimento essencial. Os vindouros não são, mas os homens, no fundamento do *Dasein*, ressoam um pensar de modo vindouro. Desse modo, enquanto “como” de um acontecimento, o futuro é já entrevisto como a própria abertura da fundação do *Da* do *Dasein*. O “como” desse futuro advém da moradia insistente e constante do homem.

Assim, a partir da temporalidade *outrém*, o tempo da *Ereignis* urge como o pertencimento da fundação abissal, da oscilação entre a apropriação, a transferência e a expropriação, da passagem do Deus último marcando o “como” dessa pertença. Essas figurações nos abrem a possibilidade de entrever um outro tipo de morar naquilo que se

constrói pela questionar. Nesse sentido, a origem do estilo vindouro é a própria reserva (HEIDEGGER, 2003a, p. 405), a tonalidade afetiva do salto entre os inícios do pensamento, ou seja, a abertura para um refazer constante e insistente da experiência com aquilo que é colocado em questão.

“Os vindouros, aqueles que estão fundados no *Da-sein* de modo insistente no ânimo da reserva; acontece a partir deles mesmos o ser (salto) enquanto *Ereignis*, esta que os *ereignet* e lhes permite o salvar da verdade do ser” (HEIDEGGER, 2003a, p. 401). A partir disso, podemos entrevê-los como aqueles que figuram aquela possibilidade da fundamentação abissal aberta por um colocar em questão o ser em Sua verdade. Ou seja: a busca pelo salto entre os inícios do pensamento, o inicializar do início, desdobrando em sua experiencição de um outro tempo, espaço e história é realizado pelos vindouros em seu modo vindouro. Isso que dizer: apenas na abertura para uma outra fundamentação, aquele que questiona o ser pode entreluzir a si próprio como um procurador disso que é questionado, mantenedor desse questionar e vigilante do “como” aquilo que é colocado em questão é questionado. Cada modo vindouro de se deixar fundar no *Da* do *Dasein* é já a própria abertura do fundamento abissal. Cada dizer criativo feito de uma experiência porta um esboço do ser, um dizer sobre a experiência do colocar em questão.

Enquanto um dizer possível, aquilo que é fundado no *Da* do *Dasein* oscila a partir da medida entre o mesmo e o outro. Essa oscilação perdura na própria moradia insistente e constante daquilo que ali entrevê seu fundamento. Assim, cada modo vindouro não é só uma abertura ao fundamento abissal, mas a possibilidade de colocar em xeque até mesmo essa fundação. O movimento aqui é aquele que coaduna com a virada e a contra-virada. O modo vindouro é aquele estar fundado no *Da* do *Dasein* de modo radical, ou seja, abrindo a possibilidade para colocar em questão, uma vez mais, essa própria fundamentação.

No entanto, esse âmbito [pergunta pela finitude mais essencial do Ser] apenas se torna acessível em virtude da preparação de uma longa suspeita do Deus último. E os vindouros do Deus último estão preparados apenas e primeiramente enquanto aqueles que encontram, medem e constroem a via de retorno a partir do abandono do ser que foi experienciado. Sem o sacrifício dessas vias de retorno não se chega nem mesmo a um crepúsculo da possibilidade do aceno do Deus último. Essas vias de retorno são os verdadeiros precursores dos vindouros (HEIDEGGER, 2003a, p. 410-411).

Essas vias de retorno dizem respeito ao modo como aquele que questiona está fundado no *Da* do *Dasein*, ou seja, a partir do vindouro. Não é apenas um olhar para frente através da abertura das possibilidades. Cada dizer criativo de uma experiência perdura como a ressonância daquilo que já foi dito, como o outro para a abertura da reapropriação. Podemos

dizer que aquilo que nos chega é um passado, é uma herança a partir do momento em que o entrevemos como outro de nós mesmos. Nesse sentido, cada ekstáse do tempo é já um possível desdobramento dessa experiência da temporalidade *outrem*. Nomeamos por passado aquilo que se distancia de nós em uma *outridade*. A questão que estamos colocando em jogo aqui é: uma leitura que se pode fazer da filosofia de cunho metafísico é aquela da nivelção. O tempo, através das três ekstáses, se torna um presente projetado e, assim, a diferenciação da distanciação da *outridade* é dissimulada através da nivelção. Assim como o ser é nivelado ao ente, Sua verdade reduzida a uma única possibilidade de sentido, é esquecida também a diferenciação no seio do dar-se do tempo.

Desse modo, cada modo vindouro, enquanto fuga articuladora do discurso do salto entre os inícios do pensamento, traz consigo a possibilidade de entrever o tempo na sua diferenciação. O vindouro não apenas olha para frente, através do futuro compreendido como abertura, mas também traz consigo o percurso caminhado. É como se através dessa figura do vindouro, o lugar do instante pudesse ser figurado. Ele é exatamente o “entre” do acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo; o *Da* do *Dasein* que ressoa um sentido do ser enquanto temporalização; a espacialização da diferenciação no jogo de proximidade e distância. Enquanto ressoa o “entre”, ele deixa entreluzir a própria medida em sua oscilação entre o mesmo e o outro.

A decisão antecipadora da morte é exatamente a decisão de esboçar a questão do ser através do modo vindouro, aquele dar-se do tempo no qual o futuro é uma abertura, o passado é uma ressonância e o presente é o “entre” que nunca suprassume nem o passado e nem projeta o futuro, mas perdura a hesitação, o estranhamento da *outridade* a cada *mesmidade*. Assumir a morte é se abrir para o outro de nós mesmos, seja ele uma ressonância de um percurso de retorno, seja ele uma abertura para o outro de cada mesmo tresdobrado. O modo vindouro, na antecipação da morte, deixa a fundação do *Da* do *Dasein* fluir a partir da temporalidade *outrem*.

Mas, não é necessário a todos realizar esse Ser para a morte e, nessa propriedade, não é necessário a todos tomar para si o mesmo o Da-sein, no entanto, essa realização é apenas necessária no círculo circunscrito pela tarefa da fundação da pergunta pelo Ser, uma tarefa que sem dúvida não permanece limitada à filosofia. [...] A realização do ser para a morte é, para os pensadores do outro início, apenas um dever; mas cada homem, essencialmente entre aqueles que criam de modo vindouro, pode saber sobre isso (HEIDEGGER, 2003a, p. 285).

Desse modo, a propriedade enquanto uma moradia insistente e constante no fundamento do *Da* do *Dasein* através do qual a reserva “suporta o criar do abismo”

(HEIDEGGER, 2003a, p. 36) entreluz aqui como o modo vindouro. Um modo que não é para todos, não porque todos não sejam capazes disso, mas porque o modo vindouro advém de uma disposição, de uma decisão resoluta pelo perdurar da oscilação do dar-se do ser no horizonte do tempo. Isso quer dizer: pelo perdurar da hesitação em cada fundar no qual mora, constrói e pensa o homem. O modo vindouro abre a possibilidade para entrever um “como” outro do pensar do homem a partir do momento em que essa medida está aberta a sua própria refiguração. O dizer criativo do vindouro no fundamento do *Da do Dasein* não é um “sistema” ou uma “teoria” (HEIDEGGER, 2003a, p. 415-416), mas a possibilidade do abismo, ou seja, a abertura para a *outridade*. O modo vindouro perdura o fundamento do *Da do Dasein* como a possibilidade de entrever o Ser na sua verdade, no seu acontecimento essencial, a partir da oscilação do seu dar-se. Em cada esboço do ser, o dizer vindouro ressoa a vigília da passagem do Deus último, aquele silêncio nutridor por meio do qual a reserva afina o pertencimento do Ser ao homem.

Aquele que questiona na abertura do “uma vez mais” poder desdobrar o questionado pertence àquilo que é questionado no modo da reserva. Essa tonalidade afetiva se faz sentir na abertura ao outro do mesmo, a cada possibilidade aberta pela apropriação do que lhe chega como ressonância, da manutenção do discurso sobre o ser à luz da *Ereignis*. Cada pertencimento é o esboçar de um instante do pertencimento ao questionado; um pertencer que não se reduz a uma relação de causa e efeito, mas à apropriação, transferência e expropriação. Cada nutrir do dizer é já um silenciar do aberto para um outro dizer. Cada nomear do dizer, no modo vindouro, é já um índice do silêncio que nutre. A linguagem é nutrida não só pelas palavras, mas pelo silêncio que permite o soar daquilo que é dito. Na abertura do modo vindouro, a oscilação reluz e a totalização desaparece.

A intimidade que cada palavra carrega é exatamente essa figurada pela essência da linguagem: o entre do poetar e do pensar, a *Sage*. Essa diferenciação íntima, na qual a oscilação é figurada, desvela para nós o *Da do Dasein*, o “entre”, o lugar do instante no qual o ressoar do pertencimento é uma retração (*Entzug*) do silêncio nutridor (HEIDEGGER, 2003a, p. 20) para abrir espaço para a decisão. Cada uma delas porta consigo o esboço que reúne um sentido do ser a partir de um dar-se do tempo. Cada dizer do ser é já um modo de narrar o “entre” dessa oscilação, um modo de fazer vir à luz um tempo.

Assim, o tempo presente linear ressoa o ser na narrativa como presença. Um discurso ressoado da temporalidade outrem faz perdurar esse “entre”, esse espaço abissal da fundamentação e da sua não satisfação; o aberto do abismo do ocultamento e não ocultamento do ser; o espaço da fuga ou a chegada dos deuses. No fundo, todas essas figuras nos

remetem para a recusa resistente hesitante da medida entre o mesmo e o outro. Cada narrativa do dizer é um índice dessa *outridade* que abre para uma apreensão até mesmo linear do tempo desse discurso. Ressoar esse “entre”, essa abertura do lugar do instante como tempo-jogo-espaco é a tarefa dos “semideuses” (*Halbgötter*).

O semideus é uma outra figuração que deixa ressoar um modo de morar na região aberta pelo questionar, uma região quadripartida em céu, terra, divinos e mortais. No fundamento do *Da do Dasein*, aquele que questiona entreluz em seu morar, em seu construir e em seu pensar um modo que faz perdurar o quadripartido. Esse modo não só é desvelado pelo modo vindouro, essa abertura afinada pelo percurso até então caminhado, mas também por um ressoar do “entre” do acontecimento essencial do Ser. Disposto pela abertura da região no questionar, o Ser ressoa através do quadripartido, a partir da hesitação, da recusa resistente que não permite a suprassunção de uma região dos quatro por outra e, ao mesmo tempo, as mantém em uma oscilação. O modo dos semideuses não só coaduna com o dos vindouros no sentido da abertura para esse acontecimento essencial do Ser, da escuta da aclamação da *Ereignis* por um pertencimento pautado em uma referencialidade; o modo dos semideuses evidencia que essa abertura deixa entreluzir o próprio “entre” da escuta promotiva da fala. Assim, cada dizer, cada esboço do ser em um sentido tempo-espacial é a narração de uma história de como o homem, ainda que mortal, vislumbra os acenos dos divinos; como morando sobre a terra, vigia o céu.

Essa sua disposição a ressoar o “entre”, o “semi” dos semideuses não é um índice de equilíbrio, como se o ideal da existência humana fosse estar em um meio, fora dos extremos. Primeiramente, os extremos não se dão em si para ser possível vislumbrar uma separação entre eles. Em segundo lugar, o “entre” não ressoa como um denominador comum entre os extremos. Tanto as quatro regiões do quadripartido, quanto o “entre” dos semideuses não é passível de cálculo. Sua medida é aquela que oscila entre proximidade e distância, salvaguardada por uma luta entre terra e mundo. O mundo dos homens é nutrido da terra e da moradia desse mortal sobre ela. Cada luta de terra e mundo já traz consigo a decisão resoluta do esboço do ser, uma possibilidade de entrever a unicidade da unidade da moradia naquilo que se questiona. O mundo é um índice dessa moradia que ressoa a unidade resoluta, uma unicidade que salvaguarda a oscilação figurada pelo quadripartido quando o homem, na sua mortalidade, entreluz o modo dos “semideuses” na abertura dos vindouros.

Ressoar o “entre” do modo dos semideuses (HEIDEGGER, 1999, p. 169-170) é uma possibilidade de deixar reluzir a própria medida oscilante entre o mesmo e o outro. Isso porque a partir da moradia na terra, o mortal é capaz de vigiar o céu, ou seja, aquela outra

possibilidade em que ele não está. Dessa forma, a cada morar, se abrindo para o outro, ele não só ressoa onde está, ou seja, a terra, o percurso até então caminhado, mas também o outro desse morar, o céu. Assim como cada dar-se do Ser é já um estranhamento em detrimento do seu próprio evento, o céu é um estranho, um outro em relação à moradia terrena do mortal²⁹. O “entre” não é um denominador comum entre terra e céu. O “entre” é a unicidade aberta para a *outridade* da *mesmidade* da apropriação e transferência. O mundo é uma unicidade possível que ressoa o esboço do ser e o pertencer do homem nesse esboçar. Enquanto unidade possível, o mundo não é um “entre” o céu e a terra, mas um estranho em relação a ambos. O mundo não é o céu e nem a terra e nem ambos, mas ressoa os dois como outros da unidade que é o mundo. Nesse horizonte de tresdobramento, a abertura do modo vindouro que desvela a possibilidade para o outro perdura a cada moradia “entre” figurada pelos semideuses. A abertura ao outro não se dá a partir do nada, mas de uma moradia na fronteira da própria *outridade*. É isso que figura os semideuses. Cada esboço do ser procurado, mantido e vigiado pelo homem no fundamento do *Da* do *Dasein* é já um morar na fronteira da apropriação e da transferência do mesmo na abertura para o outro. Na mortalidade, decidindo antecipar a morte, o modo vindouro nos abre para esse evento mais extremo, pois outro, de nossa existência, o traz como medida de nosso morar. Na mortalidade, o morar do “entre” nos coloca na fronteira mais extrema da existência, ou seja, estar constante e insistentemente morrendo. Tudo o que criamos através da experiência que fazemos é o índice da nossa morte, do outro de nós mesmos. Colocamos em obra a verdade do Ser nos dispendo a ressoar o tempo do seu sentido. Somos aquele tempo insistente e constante da moradia mortal, da estadia na fronteira extrema da nossa existência. Somos nós mesmos a partir do momento em que esse mesmo é já um outro possível de nós. No entanto, esse mesmo nunca é um pessoal, pois não ressoa apenas nós, mas nosso pertencimento àquilo que questionamos, ou seja, a unicidade da unidade. Cada singularização do mesmo é um uno da diferenciação entre o mesmo e outro. A propriedade do homem fundado no *Da* do *Dasein* é exatamente a *mesmidade*, mas não enquanto um “eu” supremo, mas como a moradia no “entre” oscilante entre o mesmo e o outro.

O modo dos semideuses desvela a moradia no “entre” do homem, na assunção de sua mortalidade. Assumir antecipadamente a morte é já se dispor a esse “entre”, a morar na

²⁹ Enquanto tresdobramento do questionar do homem, o quadripartido, na coisificação da coisa através da nomeação, ressoa uma resolução do dar-se do Ser. Nesse sentido, cada evento é um estranho, um não habitual da própria verdade do Ser. Do mesmo modo, o morrer do homem é um estranho ao seu próprio dar-se, ou seja, marca sua *outridade*. “O morrer do homem “corresponde” à radical não-habitualidade do Ser já que indica [...] a premissa para tornar disponível à problematicidade do Ser na qual cada pressuposto é colocado em discussão a favor da verdade do Ser” (REGINA, 1991, p. 49).

fronteira da propriedade do mesmo na abertura para o outro. Cada esboço do ser é finito, pois uma unicidade una de seu dar-se na estadia do “entre” do homem. Cada unidade se encerra em si mesma, ou seja, não deixa nada para fora de si. Na verdade, essa distinção entre fora e dentro é já um possível tresdobramento a partir da unicidade dada. Em sua maturidade, completude, circularidade, a unidade do esboço do ser é aquela que é ressoada na estadia mortal do homem. A não totalização disso advém do modo dos semideuses. Essa unidade, em sua maturação e finitude, traz consigo a possibilidade de uma outra unicidade. Esse “trazer consigo” é devedor da própria moradia insistente e constante do homem, aquele “mais uma vez” poder dizer o ser em seu sentido, ressoando o pertencimento, ou seja, ressoando a experiência que é feita com o seu questionar. Entrever o Ser à luz da *Ereignis* no modo dos semideuses é deixar ressoar o pertencimento, não a relação, da abertura para um outro, a cada esboço entreluzido.

5.4 SAGRADO, MISTÉRIO, LEI E FÉ: UMA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

O discurso do salto entre os inícios do pensamento nos possibilitou elencar uma série de premissas para que agora pudéssemos nos voltar para um tresdobramento da dimensão religiosa. Essa apropriação ressoa de duas maneiras e ambas estão imbricadas uma na outra: a primeira é aquela relativa às premissas do discurso do salto entre os inícios do pensamento que nos levam a uma refiguração das noções de sagrado, mistério, fé e lei, aquelas que são elencadas por uma longa tradição de pesquisas do fenômeno religioso como sua marca distintiva.³⁰ Essa refiguração, no entanto, porta também uma reinscrição da noção de “dimensão religiosa”. A segunda maneira de ressoar nossa apropriação é entrever que é constitutiva do discurso do salto entre os inícios do pensamento essa dimensão chamada de religiosa. Refigurar essa dimensão é já mostrar de que modo ela copertence ao salto, à virada e à passagem do primeiro ao outro início do pensamento.

As premissas que confessamos ressoam um pensar que “trabalha a casa do ser enquanto aquela fuga que, a cada vez, dispõe de modo destinável a essência do homem no morar na verdade do ser” (HEIDEGGER, 1996b, p. 358). Fundado no *Da do Dasein*, o discurso que reluz essa verdade entreluz uma abissalidade, uma abertura na qual o Deus da

³⁰ OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992. ELIADE, Mircea. **O mito do Eterno Retorno**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 1993a. Id. **Tratado de História das Religiões**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993b. Id. **Patterns in Comparative Religion**. 1. ed. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996.

tradição onto-teo-lógica é entrevisto em sua divindade.³¹ Na abertura da região pelo questionar do ser ressoando a oscilação do quadripartido, o discurso que joga entre os inícios do pensamento nos abre a possibilidade de entrever os divinos em referência aos mortais. Isso quer dizer: a constituição tempo-espacial de cada um, no momento em que esse dar-se os distingue a partir da medida do mesmo e do outro. A abertura do acontecimento essencial do Ser, aquela do abismo, entreluzida pelo colocar em questão a unicidade da unidade entreluz para nós aqui como sagrado.

No horizonte do primeiro início do pensamento, em desdobramentos como o de Rudolf Otto ou Mircea Eliade, a experiência do sagrado é aquela dimensão que não só torna possível decretar que um fenômeno é religioso mas, também, reluz através de uma dialética, seja ela a partir do profano, seja ela por meio das hierofanias (manifestações do sagrado). Mas não é apenas a partir desse horizonte que partimos. Estamos morando em um pensar que oscila entre os inícios do pensamento e, assim, nosso tresdobramento acerca do sagrado não se restringirá a uma dialética oscilante entre o sim e o não e sua superação através de um transcendente. A partir do discurso do salto entre os inícios do pensamento, o sagrado é entrevisto não em relação ao profano e também não advém através de um objeto retirado da cotidianidade por meio justamente da possibilidade de ressoar esse sagrado. Nosso horizonte não descarta essas possibilidades tresdobradas, mas procura refigurá-las no horizonte do discurso do salto entre os inícios do pensar.

Através disso, podemos entrever que o acontecimento essencial do Ser no horizonte do tempo não só ressoa um sentido, mas que este é já delimitador de uma temporalização e espacialização. A história que narra tal evento é uma possibilidade de discursar sobre como o Ser se dá enquanto tempo e espaço. O homem suporta o evento enquanto assume a sua mortalidade no modo vindouro e do semideus. Assim, no fundamento do *Da do Dasein*, a temporalização do tempo e a espacialização do espaço ressoam como acontecimentos essenciais do Ser, ou seja, a verdade dele se dá. Sua verdade não é entrevista à luz estrita do horizonte da relação de adequação, baseada na certitude, mas como a abertura do próprio evento em seu ocorrer essencial. A verdade do Ser é a possibilidade do seu temporalizar, espacializar e tornar-se história a partir daquele que questiona, ou seja, coloca em obra essa verdade.

³¹ “A gênese da pergunta sobre Deus no pensamento de Heidegger depois da *Kehre* é buscada, portanto, na própria estrutura da *Überwindung* heideggeriana. Enquanto o *Grund* é também um *Abgrund*, o fundamento é também abismo do mistério, Heidegger, tendo superado a concepção de Deus como *Causa sui*, está ainda em busca do Deus divino, está a espera do seu aparecer na história entendida como história do ser” (VITIIS, 1975, p. 42).

O homem, enquanto estadia desse acontecimento essencial, ressoa um índice possível desse acontecimento. Estando fundado no *Da do Dasein*, esse entreluzir abre a possibilidade para ressoar, no dizer criativo, a experiência com a oscilação do acontecimento essencial do Ser. Reluzir essa oscilação é abrir possibilidade para um outro discurso, para a abertura de, a partir do já dito, dizer uma vez mais. Aquilo que torna possível colocar o ser em questão, a distanciação da *outridade*, ressoa por meio desse questionar no dizer como a própria medida do dar-se do Ser. Assim, ressoando o evento do Ser, essa abertura que não só reverbera o questionado mas, também, o seu “como”, é já sagrado.

Apenas a partir da verdade do ser se deixa pensar o ocorrer essencialmente do sagrado. Apenas a partir do ocorrer essencialmente do sagrado deve ser pensado o ocorrer essencialmente da divindade. Apenas à luz do ocorrer essencialmente da divindade pode ser pensado e dito o que a palavra »Deus« deve nomear (HEIDEGGER, 1996b, p. 351).

Isto posto, podemos tresdobrar que a própria abertura da verdade do Ser, o aberto do fundamento abissal no qual o homem constrói sua moradia, é sagrado, pois é o lugar do instante do evento, o consagrar de cada questionar do ser. O homem, enquanto coloca em obra a verdade do Ser, a suporta em cada dizer criativo, e por dizer englobamos aqui até mesmo a manufatura, é já um ressoar desse sagrado, desse aberto no qual o Ser se dá no questionar do homem. As mínimas coisas feitas pelo homem dizem dessa referência entre Ser e homem, essa pertença que à luz da *Ereignis* nos possibilita entrever outras medidas de referimento que não seja apenas aquela do primeiro início do pensar. Em cada obra dita e feita criativamente ressoa essa experiência do homem ao pertencimento do Ser. Cada obra é já um consagrar do Ser no pertencimento ao homem, ou seja, cada obra porta uma resolução do dar-se do Ser, decidida através da antecipação da mortalidade do homem. Esse esboço do Ser à luz da morte é o consagrar da abertura sagrada.

Quando uma obra é disposta em uma coleção ou é fixada para uma exposição se diz também que ela é elevada. Mas esse elevar é essencialmente diferente do elevar no sentido da construção de um edifício, no sentido do erguer de uma estátua, no sentido do representar da tragédia na festa do festival. Tal elevar é o levantar no sentido de consagrar e de glorificar. Consagrar significa santificar no sentido de que, na construção obrável, o sagrado enquanto sagrado é aberto e o Deus é conclamado na abertura de sua presentidade. O glorificar pertence ao consagrar como a apreciação da dignidade e como a apreciação do resplendor do Deus. Dignidade e resplendor não são qualidades, ao lado das quais e por detrás das quais o Deus está além disso, mas na dignidade, no resplendor o Deus apresenta-se. No reflexo desse resplendor brilha, isto é, aclara-se aquilo o que nós nomeamos o mundo. Levantar diz: abrir a lei no sentido da direção da medida guia, como aquilo que dá o essencial à diretriz. Mas por que o elevar da obra é um levantamento consagrante-glorificante? Porque a obra exige em seu ser-obra isso. Como a obra chega à exigência de um tal elevar?

Porque ela mesma está em seu ser-obra elevando. O que eleva a obra enquanto obra? A obra, erguendo-se-em, abre um *mundo* e mantém o mundo em moradia governante. [...] Ser-obra significa: elevar um mundo (HEIDEGGER, 2003b, p. 29-30).

Em cada abertura, afinada pelo sagrado, ou seja, pelo consagrar de um evento, uma possibilidade de ressoar a *outridade* a partir da *mesmidade* como medida do dar-se do Ser ressoa a possibilidade do resplendor de Deus, assim como da passagem e dos acenos do Deus último. Cada consagrar da abertura do sagrado, no qual o Ser se dá, ressoa esse evento a partir do quadripartido, resoluto na reunião da mundanização do mundo: o homem mora no mundo e suas raízes se nutrem da terra, vigiando o céu e no pertencimento ao outro, Deus, a partir da sua moradia insistente e constante da *mesmidade*. Nesse jogo, cada mundanizar do mundo é já uma possibilidade de sacralização da abertura afinada pelo sagrado, do vir à luz da *outridade* em cada *mesmidade* do dizer criativo do homem. Cada colocar em obra a verdade do Ser é já um ressoar de mundo que salvaguarda o quadripartido, ou seja, a própria figuração da resolução do dar-se do Ser, em sua hesitação e em seu estranhamento.

Portanto, quando dizemos que a abertura da verdade do Ser é afinada pelo sagrado, não estamos nos referindo apenas à dimensão da consagração mas, à luz dela, à perspectiva de que cada sacralização ressoa a medida oscilante entre o mesmo e o outro, a proximidade e a distância. O estranho do evento do Ser a cada sentido vislumbrado em referência a Sua verdade é já um modo de deixar entreluzir esse sagrado, esse evento, que a cada vez, porta uma unicidade una, sozinha, finita, aquele instante maduro em si mas, enquanto fundado na abissalidade, aberto ao outro de si mesmo. Cada mundo ressoado do dar-se do Ser, cada sentido do ser mundanizado é já um índice da moradia do homem, da sua estadia. A partir da abertura afinada pelo sagrado, o homem ressoa sua pátria.

No entanto, o sagrado, que é apenas o espaço do ocorrer essencialmente da divindade, aquela mesma que ainda apenas concede a dimensão para os deuses e para o Deus, vem então à luz se em uma longa e prévia preparação o ser mesmo se aclarou e foi experienciado na sua verdade. Apenas assim começa a partir do ser a superação do sem-pátria no qual não apenas o homem, mas o ocorrer essencialmente do homem se dissimula (HEIDEGGER, 1996b, p. 338-339).

Cada mundo tornado pátria não é apenas um sacrifício do homem, mas também de Deus. Em seu “deixar-se entrar” na região aberta pelo questionar, o homem se dispõe a ser procurador, mantenedor e vigilante de um sentido do questionado. Em cada refazer dessa disposição, o homem renuncia, em nome da *outridade*, a *mesmidade* da apropriação e transferência. Seguramente, esse renunciar não é um abrir mão definitivo, mas ele se joga no abismo para experienciar mais uma vez o colocar em questão.

Desse modo, um mundo se ergue a partir desse sacrifício do homem, mas também de Deus. A partir da verdade do Ser, a abertura afinada pelo sagrado nos revela a possibilidade de entrever o próprio ocorrer essencialmente de Deus. No entanto, os deuses e Deus que nomeamos já são marcados pela temporalidade, espacialidade e historicidade do homem. Ao mesmo tempo, dizer “Deus” é já apontar para uma dimensão que é totalmente outra em referência a nós. Com isso, através da abertura afinada pelo sagrado, na manutenção dessa oscilação da medida do mesmo e do outro a cada sacralizar, a manifestação de Deus é sempre, para nós, um mistério resguardado pela *outridade* que experienciamos ao nomeá-lo. Cada dar-se de Deus, através do nosso nomear, é um resplendor, um acenar, uma passagem vigiada e não uma presença constante e eterna.

Assim como cada consagração do dar-se do Ser resguarda uma instantaneidade, a presença de Deus, a partir da abertura abissal afinada pelo sagrado é sentida como um sacrifício. Sua manifestação nunca é uma presença se aquilo que experienciamos dele é a total *outridade*. Uma oscilação, um lampejo, um passar é tudo aquilo que podemos dizer dele. Através do discurso do salto entre os inícios do pensamento que fazem entreluzir a abertura do seu fundamento abissal, afinada pelo sagrado, é possível entrever a nomeação Deus por meio de tal entreluzir. Nesse sentido, a figura do Deus último, com a sua extremidade, nos permite estar diante, antecipando aquilo que nos é mais derradeiro, a morte. Esta, entrevista como a extrema possibilidade da *outridade*, só ressoa a partir de um pensar fundado na abertura abissal afinada pelo sagrado. Em cada consagrar, o Ser se dá em um sentido que perdura essa medida entre o mesmo e o outro. Cada mundo é já a abertura para um outro possível, uma moradia outra, na qual o Deus nomeado é a referência experienciada da nossa *outridade*.

A *Ereignis* transfere o Deus ao homem dedicando o homem ao Deus. Essa dedicação que transfere é *Ereignis* na qual está fundamentada a *verdade* do Ser enquanto *Da-sein* (o homem transforma, desloca na decisão do *Da-sein* e do *Weg-sein*) e a história a partir do Ser toma seu outro início. No entanto, a verdade do Ser enquanto abertura do ocultar-se é, ao mesmo tempo, o deslocamento na decisão sobre distância e proximidade do Deus e, com isso, o estar pronto para a passagem do Deus último (HEIDEGGER, 2003a, p. 26).

Através do movimento da figura da *Ereignis*, entrevemos um tipo de pertencimento entre Deus e homem que propaga a própria medida da passagem do Deus último. Esse pertencimento é uma transferência que dedica o homem a Deus. Isso quer dizer: a cada *mesmidade* do homem, ele está dedicado a Deus, pois a unidade que esse homem procura, mantém e vigia está fundada no abismo, ou seja, na abertura para a *outridade*. Cada

pertencimento da *Ereignis* na referência entre o homem e Deus é marcado pelo jogo oscilante entre o mesmo e o outro. A cada sentido do ser mundanizado, consagrado da abertura afinada pelo sagrado, o homem pertence a Deus nessa dedicação de que cada unidade dita traz consigo a *outridade* como possibilidade de, mais uma vez, refazer essa experiência una. A cada dar-se do Ser se decide a sua resolução à luz da mortalidade ressoando sua hesitação, a não satisfação dessa fundação por meio do perdurar do movimento da passagem do Deus último assim como o deslocamento da distância e proximidade do Deus. Cada passagem vigiada do Deus último ressoa no Seu resplandecer por meio da decisão da aproximação e distância do homem dedicado a esse Deus.

No entanto, através do fundamento do *Da* do *Dasein*, essa decisão não se dá a partir das opções tomadas em sua extremidade: proximidade ou distância. Entrevemos aqui o perdurar da oscilação entre proximidade e distância desse Deus nomeado e dedicado em cada nomeação ao homem. O modo do pertencimento é uma dedicação ao Deus, assim como àquele sentido do ser vislumbrado. Dedicando-se a deixar Deus ressoar sua divindade, o homem suporta o dar-se do Ser na sua sacralidade. O sagrado é a própria verdade do Ser no seu acontecer essencialmente; a divindade de Deus ressoa da fundação abissal do homem nessa verdade. Enquanto é mantido como o outro na dedicação do homem, não só o Ser é entrevisto à luz da abertura afinada pelo sagrado, mas Deus não é mais aquele da tradição onto-teo-lógica e, sim, o Deus divino. Cada dizer que salvaguarda o quadripartido figura essa medida oscilante entre o mesmo e o outro, no qual Deus e homem, no pertencimento da *mesmidade* e *outridade*, ressoam o uno da experiência do questionar do ser.

A partir da afinação do sagrado, a abertura do fundamento abissal ressoa o mistério. Não devemos, no entanto, dizer que o mistério “é”, pois ao fazer isso já caímos no horizonte estrito do pensar do primeiro início. Não vamos aqui decifrar o mistério, mas propor um discurso que mantém o seu enigma (*Räthsel*³²).

Compreender um enigma não significa, pois, decifrá-lo, mas ao contrário: o enigma deixa ir aquilo para o qual e contra o qual nós não sabemos mais o que fazer no sentido da disposição comum, calculante. Quanto mais originalmente nós compreendemos, mais longe e mais não-velado tornam-se o não-explicado e o não-explicável como tais (HEIDEGGER, 1999, p. 246-247).

³² “Mas um »enigma« é nascido do puro. Com isso, nós chegamos ao nascido do puro como mistério. No fundo, entretanto, o caráter de mistério do nascido do puro não é um adicional, mas o enigmático pertence à essência interior do nascido do puro. Por isso, nós não adivinharemos o contorno desse Ser desenhado há pouco (nascimento – raio de luz – penúria – cultivo) e nunca poderemos explicar, sobretudo se não quisermos explicar desde o começo exatamente quando nós compreenderemos esse Ser” (HEIDEGGER, 1999, p. 246).

O mistério que envolve o dar-se do Ser à luz do discurso do salto entre os inícios do pensamento coaduna com a própria tonalidade afetiva que o afina, a reserva. A partir dessa reserva, a medida oscilante entre o mesmo e o outro pode ressoar, pois o discurso do questionar do ser não é totalizado. Nesse sentido, não só abrimos espaço, através da reserva, para a oscilação da medida e a abertura para a pluralidade do acontecimento essencial do Ser, mas também para entrever o mistério em seu caráter enigmático. “O mistério não é um enigma qualquer, o mistério é a intimidade, mas esta é o Ser mesmo[...]. *Dichtung* é, enquanto doação do Ser, a abertura fundante da intimidade e isso não diz nada outro que não seja: *Dichtung* é essencialmente o não-dever-descobrir do mistério” (HEIDEGGER, 1999, p. 250-251). Em cada dizer criativo no qual é experienciada a essência da linguagem, a *Sage*, a oscilação entre poetar e pensar, o esboço do ser não só reluz uma sacralização mas, também, um mistério. A intimidade do “entre”, do pertencimento figurado pelo poetar e pensar, pela proximidade e distância que vêm à luz em cada dizer criativo carrega consigo o mistério.

A intimidade não tem a qualidade de um mistério, porque outros não a penetram, mas a intimidade ocorre essencialmente em si como mistério. Mistério está apenas onde intimidade rege. Entretanto, se esse mistério, nomeado enquanto tal, é dito, então com isso ele é manifestável, mas o descobrimento de sua manifestação é exatamente o não-querer-explicar, de preferência o compreender de seu descobrimento enquanto o ocultamento que se oculta. O trazer-para-o-compreender do mistério é um descobrir [...] na *Dichtung* (HEIDEGGER, 1999, p. 250).

A intimidade, aquele íntimo da figuração da reunião do “entre”, no jogo oscilante da medida entre o mesmo e o outro é desvelado enquanto mistério. O ocorrer essencialmente do Ser, essa resolução da intimidade, na réplica, luta e combate do quadripartido figurado pela essência da linguagem na oscilação de poetar e pensar não resolve o mistério, mas o propaga a cada intimidade dita pela experiência com a essência da linguagem. No dizer do homem da sua experiência, a medida entre o mesmo e o outro ressoa da unicidade da unidade, de cada maturação desta finitude do dar-se do Ser. Nesse evento do uno, o mistério é entrevisto enquanto a intimidade, mas esta não resolve o mistério, dizendo que é sempre essa oscilação. “O mistério, o meio do Ser, não é nada arbitrário e, por isso, também não é algo igualmente disponível para todo o mundo. No manter do não-ocultamento do ocultado como tal, »cada um tem sua medida« (V. 203)” (HEIDEGGER, 1999, p. 285).

O mistério não é em si mesmo, mas já ressoa a partir do pertencimento daquele que questiona ao questionado. Assim, na decisão que antecipa a morte, aquele homem que se dispõe ao fundamento do *Da* do *Dasein* já ressoa uma medida do mistério. A intimidade é a figuração do “entre”, da abertura que é medida pelo morar do homem. É nesse morar,

construindo um dizer criativo e pensando aí, que o homem ressoa o mistério, medindo-o. “O dizer da *Dichtung* se origina do Ser, mas apenas com isso esse dizer preserva em si o Ser e, então, »testemunha ambos« (V. 49), os Deuses e os homens que ocorrem essencialmente como daquele meio [...] o mistério, a intimidade” (HEIDEGGER, 1999, p. 256-257).

No modo vindouro e do semideus, o homem fundamentado no *Da* do *Dasein* deixa entreluzir a si mesmo como um suportar desse “entre” do acontecimento essencial do Ser, a abertura que, afinada pelo sagrado, consagra o dar-se do Ser no pertencimento ao homem e o dedicando a Deus. Nesse sentido, o pertencimento do “entre” é marcado pelo mistério da intimidade: o jogo oscilante da medida do mesmo e do outro. Não estamos dizendo que a medida é misteriosa, pois reúne em si mesma dois opostos e a manutenção disso em um uno seria um mistério. A medida é misteriosa, pois ressoa o evento do pertencimento a partir da abertura para um outro, um extremamente outro, a morte. A partir dessa medida, não podemos nos assegurar de nada, não podemos compreender nada no sentido de apreender, apenas podemos suspeitar. Suspeitamos tresdobrando um discurso acerca da doação do Ser no questionar do homem.

No entanto, nada nos dá a garantia da aclamação da resposta. Nada nos dá a certeza de que a partir da medida da morte, nossa moradia insistente e constante na região aberta pelo questionar, uma vez mais, poderemos experienciar o evento do pertencimento. O mistério se revela em cada esboço do ser. Ao mesmo tempo em que esse esboço é estranho ao próprio dar-se do Ser, esse estranhamento é já um modo de deixar ressoar o mistério embutido aí. A possibilidade para a *outridade* é misteriosa, ou seja, a possibilidade do pertencimento da intimidade do mesmo na abertura do outro, pois esse outro é marcado pela extremidade da morte, na qual tudo pode deixar de estar sub o jugo do questionar do ser. Estamos dizendo: o mistério é como a morte, que é uma medida que nos permite morar, construir e pensar; ao mesmo tempo, não nos garante o “uma vez mais” e nem o seu “como” dessa criação.

Não é porque a morte é aqui entrevista como outro que não levamos em conta a *outridade* do “não mais”. O mistério de tal *outridade* é aquele que nos deixa desamparados diante da não possibilidade de “uma vez mais” experienciar o mesmo a partir do outro e de que modo podemos experienciar. Cada dizer criativo porta consigo esse desamparo, não em um sentido psicológico, mas enquanto uma suspeita da instantaneidade da nossa existência. A *outridade* nos abre para a diferenciação e a pluralidade do possibilitar, mas também nos deixa desamparados diante da passagem do Deus último que nos coloca diante do extremo da nossa existência: a morte.

Através da suspeita, o mistério “se abre como tal” (HEIDEGGER, 1999, p. 257-258). O discurso do salto entre os inícios fomenta um pensamento que busca, suspeita e questiona, ao invés de conceituar, apreender e analisar. Nesse sentido, cada suspeitar ressoa a própria tonalidade afetiva da reserva que afina aquele que se dispõe a esse pensar que joga entre os inícios, esse pensar que se volta para o inicializar do início. Essa reserva da suspeita deixa ressoar o mistério através de um discurso que o preserva enquanto tal. “O suspeitar põe a insistência inicial no *Da-sein*. Ele é em si [...] enquanto tonalidade afetiva fundamental, o estremecimento do Ser no *Da-sein* enquanto *Da-sein*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 22).

Nesse sentido, um discurso que ressoe do suspeitar deixa entreluzir o “como” da moradia do homem no fundamento do *Da* do *Dasein*, ou seja, sua insistência. Nesse sentido, cada suspeitar traz a possibilidade de entrever o “entre”, o lugar do mistério, o seu revelar através do pertencimento da intimidade. Esse jogo de pertencimento e de sua medida é entrevisto como a própria aclamação da *Ereignis*. A cada colocar em questão o ser, o homem se volta para ouvir a linguagem da essência, ou seja, aquela resposta que porta consigo um “como” da unicidade de unidade. “A aclamação é aquele irromper e não-*vir* no mistério do movimento da *Ereignis*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 408).

Cada tresdobramento dessa aclamação ressoa um esboço do ser, uma resolução da unicidade da unidade, ou seja, o mistério do dar-se do Ser na intimidade do pertencimento. O mistério não é trazido aqui a partir de um pensar que suspeita dele e não visa apreendê-lo em sua totalidade, sob o jugo da relação de causa e efeito. Ele não é misterioso, pois inacessível. O mistério é misterioso enquanto se revela à luz da *outridade* do constituir da unidade, ou seja, enquanto entreluz a temporalidade *ourem*. Aquilo que se revela no mistério é a própria temporalização do tempo, a abertura para o tempo que não aprisione o mistério no “é”, mas o deixe reluzir a *outridade* em cada acontecimento.

No horizonte desse discurso do salto entre os inícios do pensamento, podemos entrever que o sagrado e o mistério ressoam do próprio acontecimento essencial do Ser entreluzido por meio da abertura do fundamento abissal. Cada dizer criativo do homem, ressoando a oscilação figurada pela essência da linguagem, porta consigo uma sacralização e uma revelação do mistério. A *Sage* “é a lei reunindo e mantendo os mortais na *Ereignen* da essência deles” (HEIDEGGER, 2003c, p. 259-260). Não devemos nos ater à concepção de lei como regras construídas pela razão do homem (HEIDEGGER, 1996, p. 360-361) para mantê-los, dentre outras possibilidades, vivendo em sociedade. A partir do horizonte do salto entre os inícios do pensamento, lei é justamente aquela dimensão da medida da moradia do homem, sua estadia naquilo que constrói para pensar. Lei não é uma reunião de mandamentos a seguir.

Essa concepção está restrita à concepção do tempo presente linear como se a lei se desse antes e fosse passada adiante como herança de um povo para todos que viessem posteriormente pudessem segui-la. Aqui, nosso pensamento deixa entrever a pertença do instante em cada evento do dar-se da lei. O homem não se dá primeiro, compõe uma lei e aqueles que vêm depois são seus herdeiros. A lei é a própria temporalização do tempo enquanto horizonte do dar-se do Ser; é a afinação do pertencimento daquele que procura, mantém e vigia a verdade do Ser, ou seja, é como o sentido do ser ressoa um tempo e espaço.

O homem não se dá no tempo e espaço, ele ressoa um tempo e um espaço. Nesse sentido, cada dar-se do homem é já o ressoar da lei, da medida que o torna pertencente na diferenciação, próximo na distanciação, mesmo no outro. A lei é aquilo que marca cada pertencer do homem ao Ser. Cada morar, construir e pensar é marcado por um modo de disposição do homem, de como ele escuta e diz aquilo que questiona, ou seja, revela o “como” ele procura, mantém e vigia a verdade do Ser. A essência da linguagem, a *Sage*, é aquele modo pelo qual o homem fala na escuta da linguagem da essência.

O homem fala nessa correspondência à essência da linguagem, ou seja, ele mede sua moradia a partir dessa correspondência que afina o pertencimento àquilo que é questionado. Cada dizer do homem traz à luz a lei que afina o ressoar do sagrado e do mistério no dar-se do Ser. A linguagem mede o pertencimento do homem ao Ser, esse “entre” no qual ele mora, constrói e pensa, ressoando, em cada dizer, a abertura para a *outridade*. A lei é a medida oscilante do mesmo e do outro, vigiada pelo homem na passagem do Deus último. Estar diante da morte, entrever esse extremo da *outridade* como medida é aquela lei que afina o questionar do ser pelo homem. A linguagem ressoa essa lei da passagem silenciosa nutridora do Deus último.

A Linguagem fala enquanto o soado do silêncio nutridor. O silêncio nutridor nutre silenciando no momento em que ele suporta em sua essência mundo e coisa. O suportar de mundo e coisa no modo do silenciar nutridor é a *Ereignis* da diferença. A Linguagem, o soado do silêncio nutridor, é, no momento em que a diferença se *ereignet*. A Linguagem ocorre essencialmente enquanto a diferença que *sich ereignet* para mundo e coisa (HEIDEGGER, 2003c, p. 30).

Nesse sentido, “a linguagem é, ao mesmo tempo, a casa do ser e a residência da essência do homem” (HEIDEGGER, 1996b, p. 360-361). Ela ressoa como a afinação desse pertencimento a partir da decisão que antecipa a morte. A lei é uma possibilidade racional feita pelo humano para delimitar parâmetros para o seu convívio social, mas aquela lei mais extrema, ressoada na linguagem através da vigilância da passagem silenciosa nutridora do Deus último: a morte.

Toda a nossa compreensibilidade e abertura de mundo enquanto um comunicar, um ser-com-o-outro, está fundada nessa possibilidade da *outridade* mais extrema. As leis lógicas e racionais que compartilhamos e que gerenciam nossa convivência é já um modo de tresdobramento da assunção da nossa mortalidade, dessa lei mais extrema da nossa existência. A medida oscilante entre o mesmo e outro é ressoada pela moradia insistente e constante naquela região aberta pelo questionar. Cada moradia é uma estadia do homem que ressoa um esboço sacralizado e misterioso do dar-se do Ser. A lei que afina esse evento é aquela diante da qual nós estamos na passagem do Deus último, a morte. Podemos desdobrar essa lei como um pós-vida, como algo que não finda nossa existência, um outro que é presentificado pela eternidade do continuar do nosso existir. No entanto, seja qual for a apropriação que fazemos da morte, ela continua sendo o ponto mais extremo, a fronteira última a partir da qual vislumbramos a abertura para o abissal das possibilidades. Como ela é desdobrada, é algo que depende do ato de fé ao qual nos dispomos.

Para tresdobrar a noção de fé, devemos nos ater à distinção da qual partimos no tocante a verdade: a essência da fé é desdobrada a partir da essência da verdade (HEIDEGGER, 2003a, p. 368). Ao longo do nosso percurso, discursamos sobre a busca da verdade do Ser. No entanto, essa verdade não é aquela apreendida no horizonte da relação de adequação, da certeza à luz do tempo presente linear. A verdade do Ser é aquela abertura abissal ressoada através do homem quando ele se dispõe ao fundamento do *Da do Dasein*. Assim, enquanto abertura, essa verdade entreluz um tempo-espaco, um lugar do acontecimento essencial do Ser. Não partimos do horizonte estritamente filosófico-metafísico que entrevê a verdade ao nível do juízo, oriunda da adequação entre duas perspectivas comparáveis. Assim, ‘A’ é verdadeiro quando adequado a ‘B’. Essa não é a medida para entrever a verdade e, desse modo, a fé. A fé da verdade como adequação é aquela do ter-por-verdadeiro.

Fé: o ter-por-verdadeiro [julgar verdadeiro alguma coisa]. Nesse significado, fé quer dizer a apropriação [no sentido de arrogar-se o direito] do »verdadeiro« equivalente ao modo como esse é dado e apreendido. Nesse sentido alargado: consenso [no sentido de convenção, adesão: acordo]. [...] O ter-por-verdadeiro se transformará segundo o verdadeiro (e completamente e antes de tudo e segundo a verdade e sua essência) (HEIDEGGER, 2003a, p. 368).

A partir da verdade como abertura, a fé não é mais entrevista como uma convenção de adesão: “tem-se fé em” na medida em que aquilo que é digno de fé se adéque a tais e tais paradigmas preestabelecidos. Na correspondência de adequação, a fé enquanto ter-por-verdadeiro é a espera que aquilo no que se tem fé esteja adequado a uma verdade suprema e

transcendentemente alojada. É o ter-por-verdadeiro que aquilo ao qual se está aderindo é adequado às normas e aos padrões idealizados. Nesse sentido, quem se dispõe a fé como ter-por-verdadeiro entrevê a lei como norma que rege sua fé. Ela garante a veracidade da fé na medida em que determina as diretrizes da verdade adequacional.

No entanto, a partir do momento em que entrevemos a essência da verdade³³ como a abertura do próprio dar-se do Ser questionado, a fé não se reduz à dimensão do ter-por-verdadeiro. Crer, no horizonte da verdade como abertura abissal, “é muito mais o persistir na decisão mais extrema” (HEIDEGGER, 2003a, p. 369-370) do que aquele “crer em uma notícia cuja »verdade« não pode ser verificada, mas atestada através das entrevistas e testemunhas” (HEIDEGGER, 2003a, p. 368), cuja certeza advém apenas da verdade como adequação. A fé do ter-por-verdadeiro se coloca na expectativa da confirmação da adequação da verdade. Na abertura abissal, o crer é exatamente aquele manter-se da insistência e constância da moradia do homem, aquele salto no fundamento abissal do *Da do Dasein* afinado pela lei mais extrema da sua existência, a morte. A *outridade* em cada *mesmidade* carrega não só a sacralização do Ser e o perdurar do mistério no seu acontecimento essencial. A medida oscilante entre o mesmo e o outro nos chama, através do nosso questionar delimitado pela antecipação da morte, para um ato de fé enquanto um “manter-se na essência da verdade” (HEIDEGGER, 2003a, p. 369). A fé, então, é referente à insistência e à constância do nosso morar, de uma vez mais refazer aquela experiência com o questionar do ser no horizonte da lei mais extrema, a morte. A *outridade* dessa lei nos coloca diante da abertura abissal e através dela tudo e nada estão em jogo.

Ao mesmo tempo, não há uma entidade suprema, vivendo em um tempo eterno que garanta o “como” cada homem deixa ressoar esse fundamento abissal, nem mesmo se ele deixa ressoá-lo. O ato de fé é justamente aquela disposição que nos permite entrever cada esboço do ser como um ressoar do lugar do instante, na sua riqueza, completude e maturidade; a unicidade da unidade questionada trazida à linguagem a partir da qual a *outridade* ressoa enquanto um possível outro perdurar da moradia da *mesmidade* do homem.

No entanto, não há garantias do perdurar dessa moradia, assim como há regras, parâmetros e leis *a priori* do pertencimento desta àquilo que se questiona. A fé como ter-por-verdadeiro é mais do que a espera pela confirmação de que onde se está é o lugar para se estar. Essa fé da verdade como adequação busca a garantia de que esse lugar é o certo hoje e

³³ “Se a essência da verdade é: a clareira para o ocultar-se do Ser, então saber é: o manter-se nessa clareira da ocultação e, com isso, a referência fundamental ao ocultar-se do Ser e a esse mesmo” (HEIDEGGER, 2003a, p. 369).

sempre. No ato de fé da abertura abissal da verdade, a transformação de cada instante da moradia em uma insistência e constância, ou seja, em um perdurar é algo no qual acreditamos poder nos manter. Questionamos, mais uma vez, a unicidade do Ser, acreditando na possibilidade de escutar a resposta, de poder perdurá-la, procurando-a, mantendo-a na vigilância da medida mais extrema que mede cada dizer criativo nosso, a morte.

Cada pensar, através do salto entre os inícios, se desvela para nós como um agradecer à possibilidade de se manter na oscilação figurada pela essência da linguagem. Poetar e pensar são reunidos em cada dizer nosso, que nada mais é do que um agradecer (*Danken*) (HEIDEGGER, 2009, p. 328-330) à possibilidade de dizer o sagrado e o mistério do dar-se do Ser na lei da temporalidade *outrem*. Um agradecer por, uma vez mais, tresdobrar as premissas do nosso saber e deixar uma outra e possível articulação tempo-espacial ressoar. É como se disséssemos que temos fé de poder nos manter na oscilação da morte, desdobrando na medida entre o mesmo e o outro, até o momento em que cruzamos a fronteira derradeira e não mais somos no modo vindouro e do semideus. O que resta de nós quando cruzamos a derradeira fronteira? A história do Ser que comunicamos aos outros, aquela que narra uma moradia possível do nosso pertencimento, o ressoar uno de nós mesmos como um outro daquilo que entreluz. Não se trata da história de uma individualização, mas de como esses tornar-se unos constituem um povo pertencente ao Ser questionado através da morte.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho procurou construir um discurso que narrasse a medida do salto entre os inícios do pensamento a partir do horizonte de leitura das obras de Martin Heidegger citadas ao longo do texto. Essa medida não apenas foi apontada pela nossa narrativa, mas nosso constructo foi realizado a partir desse medir sobre o qual nos voltamos, a partir do qual trabalhamos o tema-guia da tese. Nesse sentido, cada capítulo da tese contribui para fazer ver o percurso através do qual conseguimos construir nosso tresdobramento acerca do salto entre os inícios do pensamento. No entanto, eles foram articulados para desvelar mais do que isso. Nossa intenção era que através da articulação dos capítulos, a própria medida pudesse ressoar em sua dimensão tempo-espacial. Isso quer dizer: a medida do salto entre os inícios ressoa um tempo e um espaço possíveis que não são em si, mas ressoam através da narrativa aqui construída, a partir desse tresdobramento. Sendo assim, não apenas falamos da medida do salto, mas a trabalhamos produtivamente na articulação dos capítulos, ao longo das suas narrativas, na expectativa de que o leitor que os lê aceite ao convite de desdobrar, mais uma vez, a medida do salto em suas dimensões tempo-espaciais.

Nesse sentido, nosso trabalho se voltou para algumas particularidades, ou seja, para alguns elementos guias através dos quais poderíamos tresdobrar não só a temática, mas deixar vir à luz nossa apropriação da leitura dos textos de Heidegger. Desse modo, pudemos oferecer ao leitor e à comunidade que recebe esta tese uma possibilidade de tresdobramento dos textos do filósofo alemão, visando contribuir para o alargamento dos limites dessa própria comunidade. Nosso texto é a comunicabilidade da nossa experiência com a leitura dos textos de Heidegger; uma experiência delimitada e guiada por uma comunidade acadêmica que tem suas próprias expectativas em relação àqueles pesquisadores que acolhe. Nesse jogo de expectativas, a tese foi elaborada a partir do tema-guia escolhido, ou seja, o salto entre os inícios do pensamento. Na reinscrição do pensar para a abertura a uma outra possibilidade, essa tese foi marcada pela expectativa de que cada leitor dessa comunidade acadêmica pudesse aceitar ao convite de entrever essa abertura do fundamento abissal. Assim, ao aceitá-lo, sem que para isso tenha uma antecipada aceitação das premissas, esse leitor poderá deixar o próprio tema-guia que aqui foi trabalhado perdurar. A partir da recepção do leitor, o tema-guia se realizará. Ele não se encerra nas palavras aqui trabalhadas, mas é perpetuado a partir do “como” o leitor recebe esse convite do salto entre os inícios do pensamento.

A realização da construção e elaboração do tema-guia não depende somente do leitor e sua disposição ao convite realizado durante o trabalho para a sua coparticipação. O tema-guia também flui das escolhas dos elementos guias que elencamos aqui. Isso quer dizer: nosso tema-guia esteve envolto por algumas decisões, algumas particularidades que não são absolutas. Nesse sentido, outras e possíveis escolhas poderiam fazer o tema vir à luz através de elementos guias que não foram elencados aqui. Por exemplo: a questão da verdade na sua diferenciação entre adequação e abertura no horizonte da liberdade. Essa dimensão não foi contemplada aqui, não porque ela não seja relevante, mas porque nosso foco é outro, ou seja, pontuar o acontecimento essencial da própria medida do salto entre os inícios do pensamento. Nesse sentido, o tema-guia e o modo como ele foi construído ao longo do trabalho dependem diretamente das escolhas e expectativas daquele que os constrói. Do mesmo modo, aquilo que ficou em aberto reflete também nossas escolhas. Por exemplo: em um trabalho futuro, poderemos nos voltar para a questão sobre como se daria a relação entre um pensar fundado na abissalidade e as outras ciências humanas? Quais seriam os desdobramentos de uma história que tomasse como base uma fundamentação abissal? Seguramente, já podemos nos deparar com esses questionamentos no tocante à relação entre a hermenêutica e as ciências humanas, através das obras de autores tais como Paul Ricoeur e Gadamer. Intencionamos fazer ver, com isso, que essa tese foi desdobrada, desde o início, a partir do horizonte desse questionamento maior, mais amplo. Não pretendemos fazer do nosso trabalho a resposta definitiva para tal questão. A intenção de base é possibilitar um modo de adentrar a questão, deixá-la fluir através do constructo mesmo da medida do salto entre os inícios do pensamento, pontuando o quão radical esse movimento é até mesmo para um pensar filosófico.

Uma outra particularidade trabalhada aqui foi a dimensão religiosa. Ao mesmo tempo em que não intencionávamos que ela ressoasse como um acessório à tese, apenas para preencher uma exigência da comunidade acadêmica que estava recebendo o trabalho, também não era possível falar de uma dimensão religiosa apenas a partir do horizonte comum, seguro e confortável do primeiro início do pensamento. Desse modo, nossa intenção foi fazer ver que a dimensão religiosa é importante para o desdobramento do salto entre os inícios do pensamento, pois para reinscrever o pensar e tudo aquilo ao qual se volta o pensar, é necessário deixar reluzir um refazer da experiência daquele que questiona o Ser. Essa experiência compreende também uma dimensão religiosa, ressoa como uma, e propõe no discurso aquilo que podemos entrever como religião. Assim, fazer uma experiência a partir da abertura com o questionar é já se dispor a elementos de fé, de mistério, sagrado e à própria lei desse evento, ou seja, a morte.

Cada pensar é já voltar-se para o evento da unicidade da unidade que traz consigo o mistério e o sagrado desse acontecimento essencial. Assim, a fé de nos manter aí, nesse espaço aberto pelo questionar faz ressoar a lei desse acontecimento, a morte. Nesse horizonte, a dimensão religiosa é trazida para dentro de cada movimento do dar-se do homem. Comunicar isso para uma comunidade religiosa, seguindo os dogmas e paradigmas dessa comunidade é uma escolha daquele que experiencia o evento da unicidade da unidade no horizonte do tempo. No entanto, o fato de não comunicar a uma comunidade religiosa específica não faz a experiência perder sua dimensão de religiosidade. Para que uma comunidade receba uma experiência, ela deve ser adequada às normas dessa comunidade. Ao mesmo tempo, essas normas se propagam através dessa adequação. Assim, em uma comum pertença, comunidade e experiência fazem perdurar o evento do homem no horizonte do questionar da sua unicidade da unidade. Uma experiência pode ser nomeada de religiosa e adequada a uma religião, pois já abre para ressoar aquilo que essa comunidade confessa. Entrevemos elementos religiosos em uma experiência a partir do momento em que somos capazes de fazer perdurar esses elementos através de comunidades distintivamente religiosas. Aquilo que dizemos do que experienciamos é devedor da tradição na qual estamos inseridos. Assim, entrevemos um mistério na experiência do salto entre os inícios, no medir desse inicializar, pois já recebemos de uma tradição um extenso debate a respeito do misterioso. No entanto, com o discurso do salto entre os inícios do pensamento, o que se abriu para nós foi a possibilidade de reinscrever essa noção de mistério levando, assim, à própria reinscrição da concepção de dimensão religiosa.

Nosso caminho percorrido até aqui deixou vir à luz não só o tema-guia e o modo como ele se insere no horizonte de uma filosofia da religião mas, também, a possibilidade do convite ao leitor para fazer uma experiência com essa outra possibilidade de leitura dos textos de Heidegger. O mais importante para nós, na realização desse trabalho, era possibilitar um constructo que abrisse uma outra possibilidade de tresdobramento dos textos do filósofo alemão. Essa abertura foi, então, o modo como o convite à *outridade* foi desvelado, através da coparticipação do leitor para que o outro reluzisse como tal, na *outridade* da *mesmidade* apropriada e transferida no discurso aqui erigido. Sem você, leitor, a *outridade* professada aqui seria apenas artificial, dissimulada. A comunicação deste trabalho a você e através da sua *mesmidade* é o que torna possível entrever o movimento essencial do Ser, através da medida oscilante do mesmo e do outro. Assim, nessas considerações finais, o círculo não se fecha, mas se completa e uma unicidade da unidade do Ser pode perdurar.

REFERÊNCIAS

- AOUN, Mouchir. **La Polis heideggerienne: lieu de réconciliation de l'être et du politique**. Altenberge: Oros Verlag, 1996.
- BEISTEGUI, Miguel de. The transformation of the sense of Dasein in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. **Research in Phenomenology**, n. 33, p. 221-246. 2003.
- BIDOLI, Emilio; COSCIANI, Guido. **Dizionario italiano-tedesco tedesco-italiano: parte seconda tedesco-italiano**. 6. ed. Torino: Paravia, 1957.
- BOUTOT, Alain. **Introdução à Filosofia de Heidegger**. 1. ed. Portugal: Publicações Europa América. 1991.
- BRITO, Emilio. **Heidegger et l'hymne du sacré**. Leuven: Leuven University Press: Uitgeverij Peeters, 1999.
- CAPELLE, Philippe. **Philosophie e Théologie: Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger**. 2.ed. Paris: CERF. 2001, p. 103-123.
- CAPUTO, Annalisa. Heidegger dopo i Beitrage zur Philosophie. **Paradigmi**, n. 47, p. 375-403. 1998.
- CASANOVA, Marco. A linguagem do acontecimento apropriativo. **Natureza Humana**, v.4, n.2, p.315-339, dez. 2002.
- CESARONE, Virgilio. Heideggers Interpretation der mythischen Existenz zwischen Geschichtlichkeit und Metaphysik des *Daseins*. In: _____, **Phänomenologie der Religion: Zugänge und Grundfragen**, Freiburg/München: Karl Alber, 2004. p. 243-253.
- CIOCAN, Cristian. Le problème de la mort dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936-1939). **La Revue Philosophique de Louvain**, Institut Supérieur de Philosophie: Collège Cardinal Mercier, v. 108, n. 2, p. 313-333. 2010.
- DERRIDA, Jacques. Fé e saber: As duas fontes da religião nos limites da simples razão. **A religião : O seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 11-89.
- _____. **Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger**. 1. ed. Paris: Galilée, 1994.
- ELIADE, Mircea. O mito do Eterno Retorno. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 1993a.
- _____. **Patterns in Comparative Religion**. 1. ed. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996.
- _____. **Tratado de História das Religiões**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993b.
- FERRARI, Anna. **Dizionario di Mitologia Greca e Latina**. Torino: Unione Tipografica-Editrice Torinese. 1999.
- FERREIRA, Acylene Maria Cabral. **A Linguagem Originária**. 1. ed. Salvador: Quarteto. 2007.
- FORCELLINO, Ernesto. L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla figura dell'ultimo Dio nei 'Contributi Allá filosofia (dell'evento)' di Heidegger. **Ética e Política**, XI, v. 1, p. 69-91. 2009.
- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago. v. 21. 1977. Edição Standard Brasileira das Obras Psi. Completas de S. Freud.
- GALIMBERTI, Umberto. **Linguaggio e civiltà: il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers**. 2. ed. Milano: Mursia. 1984.
- GEERTZ, Clifford. Distinguished Lecture: Anti anti-relativism. **The American Anthropological Association**, Arlington: AAA publications, v. 86, p. 263-276. 1984.
- _____. Religion as a Cultural System. In: BARTON, Michael (Org.). **Anthropological Approaches to the Study of Religion**. London: Tavistock, 1971, p. 1-46.
- GIANFREDA, Fausto, s.j. **L'accadere della verità : Seyn e Da-sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger**. Roma : Studium, 2007.

- GIORGIO, Giovanni. **Il dio ultimo come origine della verità: saggio sul pensiero di Martin Heidegger**. Roma: Edizioni Dehoniane, 1998.
- GMEINER, Conceição Neves. **A Morada Do Ser. Uma Abordagem Filosófica da Linguagem na Leitura de Martin Heidegger**. 1.ed. São Paulo-Santos: Loyola-Leopoldianum, 1998.
- GORGONE, Sandro. **Il tempo che viene: Martin Heidegger: dal Kairós all'Ereignis**. Napoli: Guida, 2005.
- GREISCH, Jean. Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger: Le chemin de l'*Ereignis*. **Revue des Sciences Philosophiques et Theologique**, ano 3, n. 57. 1973.
- _____. *La parole heureuse*. Paris: Beauchesne, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis**. 3. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003a. Gesamtausgabe Band 65.
- _____. **Besinnung**. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997. Gesamtausgabe Band 66.
- _____. **Das Ereignis**. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009. Gesamtausgabe Band 71.
- _____. **Die Geschichte des Seyns**. 1. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. Gesamtausgabe Band 69.
- _____. **Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"**. 1. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. Gesamtausgabe Band 39.
- _____. **Hölderlin's Hymn "The Ister"**. 1. ed. Indiana: Indiana University Press, 1996a.
- _____. **Holzwege**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2003b. Gesamtausgabe Band 5.
- _____. **Identität und Differenz**. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006. Gesamtausgabe Band 11.
- _____. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995. Gesamtausgabe Band 60.
- _____. **Sein und Zeit**. 1. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.
- _____. **Serenidade**. 1. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. **The Question of Being**. 3. ed. Versão Bilíngue: alemão-inglês. London: Vision, 1974.
- _____. **Unterwegs zur Sprache**. 13. ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003c. [*Acheminement vers la parole*. 1. ed. Paris: Gallimard, 1976.]
- _____. **Vorträge und Aufsätze**. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000. Gesamtausgabe Band 7.
- _____. **Was ist das – die Philosophie?** 4. ed. Neske: Verlag Günther Neske Pfullingen. 1966.
- _____. **Wegmarken**. 1. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996b. Gesamtausgabe Band 9.
- _____. **Zur Sache des Denkens**. 1. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007. Gesamtausgabe Band 14.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- IRMEN, Friedrich (Ed.). **Langenscheidts Taschenwörterbuch: der Portugiesischen und Deutschen Sprache**. 2. ed. Berlin: Langenscheidt KG, 1982, p. 1081. IRMEN, Friedrich (Ed.). **Langenscheidts Taschenwörterbuch: der Portugiesischen und Deutschen Sprache**. 2. ed. Berlin: Langenscheidt KG, 1982.
- LANDOLT, Eduard. **Gelassenheit di Martin Heidegger**. Milano: Marzorati, 1967.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. 1. ed. Lisboa: Piaget, 2001.

- REGINA, Umberto. Il problema antropologico nei Beitrage zur Philosophie, **Fenomenologia e Società**, n.14, p. 29-73. 1991.
- RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes. 1986.
- _____. **Il male: una sfida alla filosofia e alla teologia**. Brescia: Morcelliana, 1993
- _____. **Interpretação e Ideologias**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 17-59.
- _____. **O único e o singular**. 1. ed. São Paulo: UNESP, 2002.
- _____. **Temps et Récit**. Paris: Éditions du Seuil. 1983. 1 v.
- _____. **Temps et Récit**. Paris: Éditions du Seuil. 1984. 2 v.
- _____. **Temps et Récit**. Paris: Éditions du Seuil. 1985. 3 v.
- RUIN, Hans. The Moment of Truth: "Augenblick" and "Ereignis" in Heidegger. **Epoché**, v.6, p.75-88. 1998.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Um mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal**. 1. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. **Investigações Filosóficas Sobre a Essência da Liberdade Humana**. 1.ed. Lisboa: Edições 70. 1993.
- VILA-CHÃ, João José. A estrutura meta-ontológica do A-Deus: o Dom da morte segundo Emmanuel Lévinas. **A morte e a origem. Em torno de Heidegger e de Freud**, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, n. 8, p. 279-306. 2008.
- VITIIS, Pietro de. **Heidegger e la fine della filosofia**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1974.
- _____. Il problema di Dio in Martin Heidegger. **Revista di Filosofia Neo-Scolastica**, LXVII, p. 24-42. 1975
- _____. **Il problema religioso in Heidegger**. Roma: Bulzoni, 1995.
- VOLPI, Franco. **O Niilismo**. 1.ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- ZARADER, Marlène. **Heidegger e le parole dell'origine**. Milano: Vita e pensiero, 1997.