

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Paula Renata de Campos Alves

**AS PALAVRAS FUNDAMENTAIS DE HERÁCLITO NA PERSPECTIVA DO
ÚLTIMO DEUS: UMA APROXIMAÇÃO DA DIMENSÃO RELIGIOSA**

Juiz de Fora

2013

Paula Renata de Campos Alves

As palavras fundamentais de Heráclito na perspectiva do último deus: uma aproximação da dimensão religiosa

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

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

**Juiz de Fora
2013**

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

Campos Alves , Paula Renata de .

As palavras fundamentais de Heráclito na perspectiva do último deus : uma aproximação da dimensão religiosa / Paula Renata de Campos Alves . -- 2013.

180 f.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo

Coorientadora: Irene Borges-Duarte

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

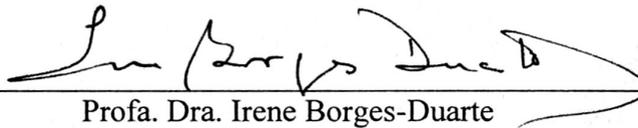
1. Filosofia da Religião . 2. Heidegger. 3. Filosofia Contemporânea . 4. Heráclito . 5. último deus. I. Araújo, Paulo Afonso de , orient. II. Borges-Duarte, Irene , coorient. III. Título.

Paula Renata de Campos Alves

As palavras fundamentais de Heráclito na perspectiva do último deus: uma aproximação da dimensão religiosa

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 Doutor em Ciência da Religião.

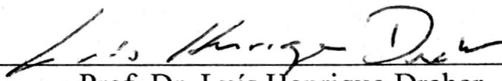
BANCA EXAMINADORA



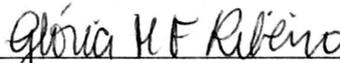
Profa. Dra. Irene Borges-Duarte
Universidade de Évora



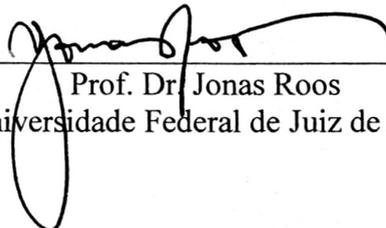
Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Luís Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora



Profa. Dra. Glória Maria Ferreira Ribeiro
Universidade Federal de São João Del Rei



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

Os mortais falam, na medida em que correspondem à linguagem, de uma dupla maneira: apreendendo e replicando. A palavra mortal fala na medida que co-responde, em múltiplo sentido.

AGRADECIMENTOS

À minha filha Helena por estar presente em meus encantamentos.
Ao meu amor Pedro pela força que suscita em mim.

RESUMO

A presente tese pretende indicar uma relação entre as palavras fundamentais (*Grundworte*) de Heráclito, interpretadas por Heidegger, com as palavras chave (*Leitworte*) do pensamento do filósofo alemão, ensaiadas nas *Beiträge Zur Philosophie*. Essa aproximação almeja pensar a questão do “último deus”, presente nas *Beiträge*, sob a luz da reapropriação dos termos gregos. Essa luz nos permite olhar tanto para as palavras de Heráclito quanto para as de Heidegger, de forma a refletir sobre o modo como a essência do humano se relaciona com a essência do divino.

Palavras-chave: Divino. Heidegger. Heráclito. Humano. Palavras.

RÉSUMÉ

Cette thèse propose de démontrer une relation entre les mots fondamentaux (*Grundworte*) d'Héraclite, interprétés par Heidegger, avec les mots-clés (*Leitworte*) de la pensée du philosophe allemand, employés dans les *Beiträge Zur Philosophie*. Cette comparaison a pour but une réflexion sur la question du « dernier dieu », présent dans les *Beiträge*, à la lumière de la réappropriation des termes grecs. Cette lumière nous permet de regarder aussi bien les mots d'Héraclite que ceux de Heidegger, de manière à refléter sur la manière par laquelle l'essence de l'humain se met en rapport avec l'essence du divin.

Mots-clés: Divin. Heidegger. Héraclite. Humain. Mots.

ABSTRACT

The intention of the present thesis is to establish a relationship between the fundamental words (*Grundworte*) from Heraclitus that were interpreted by Heidegger, including the key words (*Leitworte*) from the thoughts of the German philosopher that were taught in *Beiträge Zur Philosophie*. This approach brings about the thought provoking question of the “Last God” that is in *Beiträge* – in light of the reappropriation of Greek terms. This light allows us to look to the words of Heraclitus as well as to those of Heidegger, in a way that reflects on how the human condition relates to the divine.

Key-words: Divine. Heidegger. Heraclitus. Human. Words.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: APRESENTAÇÃO DAS PALAVRAS FUNDAMENTAIS DA ORIGEM.....	16
1.1. Introdução.....	16
1.2. Considerações gerais acerca da palavra.....	16
1.3. O λόγος – Introdução acerca da palavra e seu contexto de apreensão.....	24
1.3.1. O λόγος originário.....	33
1.3.2. O λόγος como φάσις.....	35
1.3.3. Λόγος como <i>Versammlung</i>	39
1.3.4. Λόγος e ἀκούειν.....	42
1.3.5. Λόγος e αἰόν.....	45
1.3.6. Λόγος e <i>Sage</i>	53
1.3.7. O λόγος como “região de encontro”.....	57
1.4. A articulação entre os termos λόγος, πάντων κεχωρισμένον ε γνώμη θεία: a morada humana na referência da morada divina.....	61
CAPÍTULO 2: APRESENTAÇÃO DAS PALAVRAS-CHAVE DO OUTRO PENSAR.....	71
2.1. Introdução.....	71
2.2. Contextualização das <i>Beiträge zur Philosophie</i>	73
2.3. Linguagem metafísica e linguagem do outro início do pensamento.....	77
2.4. Linguagem e silêncio.....	81
2.5. Idiomatização do pensar.....	86
2.6. O pensar afetivo.....	91
2.7. A lógica do silêncio - sigética.....	95
2.8. O novo brilho da linguagem.....	101
2.9. O último deus (<i>der letzte Gott</i>).....	103
2.10. A essência do humano e a essência do divino.....	108
2.11. Memória e pensamento.....	113
2.12. O dizer como tradução.....	114
CAPÍTULO 3: A ORIGEM E O ÚLTIMO DEUS.....	119
3.1. Recapitulação do problema.....	119
3.2. Do λόγος fez-se a lógica.....	126
3.3. <i>Alétheia</i> e escuta do ser.....	134
3.4. <i>Ereignis</i> e <i>alétheia</i>	138
3.5. Último deus e <i>gnóme theia</i>	152
CONCLUSÃO.....	174
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	178

INTRODUÇÃO

O trabalho que aqui apresentamos é fruto de uma reflexão acerca da dimensão religiosa da linguagem. Certamente que o termo em questão, religião, apresenta inúmeros problemas, justamente por ser um termo de uso específico, que se consolida dentro de uma determinada tradição de pensamento. Contudo, nossa abordagem busca menos determinar o sentido fixado do termo do que abrir alguma fresta possível para que ele seja repensado. Com isso, afirmo que o interesse não é inserir a nossa apreensão da reflexão heideggeriana acerca da possibilidade de se repensar o divino em uma discussão tradicionalmente aceita sobre aquilo que constitui o “corpo teórico” dos assuntos religiosos. Nos demos o direito, no sentido de aceitar a precariedade mesma que envolve tal empreendimento, de encontrar uma possível voz, fenomenologicamente ressoada, de um discurso religioso possível. Esse discurso, o que aqui empreendemos, vem vincular a relação do humano com a linguagem junto a qualquer possibilidade de experiência do divino, ou seja, da dimensão que ultrapassa o humano e, dentro de um encontro entre os seus limites, as suas fronteiras, o conduz a si mesmo. Queremos indicar que o humano tem sua pertença inextricável ao divino apropriada na linguagem. Para essa reflexão, é preciso que nos perguntemos: o que é a linguagem? Somente então acedemos a um discurso possível sobre o divino.

No momento mesmo em que nos perguntamos por ela, já estamos tão absolutamente absorvidos nela, que para que a pensemos, é preciso que busquemos a nós mesmos. Buscar-nos não é nenhum empreendimento psicológico, mas radicalmente filosófico. Quando nos buscamos, não estamos procurando determinações a respeito do nosso modo de ser enquanto indivíduos. Buscamos-nos na medida em que se torna inevitável pensar. Torna-se inevitável pensar o ser, porque é ele que nos concerne em tudo que nos vem ao encontro. Pensar o ser é imediatamente pensar a linguagem; onde mais o ser se diz e se deixa pensar se não através do dizer? Contudo, o que acontece é que estamos tão habituados a falar que já não nos damos conta do grande mistério da língua. Os gregos pressentiram essa formidável experiência que peculiariza a existência do humano em relação a outros seres que não possuem o mesmo modo de ser que o seu. Pressentiram e, então, trouxeram à luz da palavra uma compreensão especial sobre o como somos conduzidos pela linguagem. Sim, para os gregos a linguagem é como uma saga, *Sage*, que conduz o humano ao encontro de uma dimensão concomitantemente maravilhosa e terrível. É o encontro do homem com o que o ultrapassa, o

que acontece através da linguagem. Nesse ponto, podemos nos perguntar se a *Sage*, essa saga que conduz o humano a descobertas, é algum tipo especial de linguagem, ou seja, uma dentre outras possibilidades. E então afirmamos que sim e não. Existem outros modos possíveis de relação com a linguagem. É possível que o homem se perca em meio a determinações vazias que já não lhe dizem respeito, ou seja, não o convocam a buscar a si mesmo. Contudo, jamais se apaga o brilho da relação essencial entre humano, ser e divinos. Mesmo que seja uma possibilidade da linguagem o se perder em meio a vocábulos cristalizados, jamais ela deixa de ser um vínculo originário entre nós, os mortais, e aquilo que nos confia a mortalidade, isto é, os deuses.

Nossa tese propõe pensar de uma maneira bastante específica essa relação com os divinos e os humanos através da linguagem. Propomo-nos a pensar a interpretação heideggeriana das palavras fundamentais (*Grundworte*) de Heráclito de Éfeso, pensador pré-socrático, que viveu em torno de 535 a.C. - 475 a.C, aproximadamente, em uma relação de sentido e abertura de mundo que propiciam o mesmo despertar no pensamento em relação às palavras chave (*Leitworte*) de Martin Heidegger (1889-1976), presentes nas *Beiträge zur Philosophie* (redigidas entre os anos de 1936 e 39). Esse mesmo despertar é a grande questão que se coloca ao longo da tese. De que modo dois pensadores tão distantes cronologicamente podem ser relacionados, postos a dialogar, e, desse diálogo surgir um possível enfoque que ajude a pensar o que está em questão nas palavras por ambos trazidas à luz da linguagem? Para que possamos tatear essa questão é importante que possamos situar os dois pensadores em jogo nessa aproximação. Convém acentuar aqui, que a aproximação entre o mundo grego e o mundo alemão se dá, para nós, através de Heidegger. O Heráclito que nos oferece sentidos para reflexão chega-nos a partir da perspectiva de Heidegger.

Heráclito é conhecido como “o obscuro”, cujo estilo de linguagem inviabiliza o acesso a uma compreensão clara do que se passa em seu dito. Não nos cabe aqui traçar um perfil de sua personalidade e buscar justificar essa obscuridade a partir disso. Para nós, essa obscuridade nasce da extrema proximidade que Heráclito experimenta em relação à abertura do ser, à clareira (*Lichtung*) que ilumina os entes. No entanto, afirmar essa proximidade não nos garante nenhum tipo de visão sobre que espécie de pensador é Heráclito. O que nos cabe pensar é o porquê de Heráclito estar nessa proximidade, o que exatamente confere a ele essa aproximação. Uma dádiva, um acaso? Bem, nós arriscamos dizer que o que se passa com Heráclito é o mesmo que se passa com o filósofo contemporâneo alemão Martin Heidegger. Ambos são espécies de precursores de um pensar que não é passível de filiação e, por isso, não se converte nunca em paradigma. Heráclito influenciou o início da filosofia, do

pensamento ocidental. Sem as palavras fundamentais de seu pensamento, nossa estrutura de pensar não teria se desenvolvido. Platão (428 a.C. - 347 a.C) e Aristóteles (384 a. C – 322 a. C) são intensamente influenciados pelo pensamento de Heráclito e, por meio dessa interpretação, a própria metafísica é erigida. A interpretação de Platão e Aristóteles alavanca um tipo de pensamento específico, que vai estruturar a própria constituição da filosofia.

A hermenêutica heideggeriana vai nos dizer que a interpretação de Platão e Aristóteles não restringe as possibilidades de acesso às palavras do pensamento de Heráclito. Isto é, a interpretação desses primeiros metafísicos é um exercício hermenêutico que não exclui outras possibilidades. O que vai dificultar cada vez mais o ressoar da nomeação originária é a sedimentação das perspectivas que se ancoram em Platão e Aristóteles. Esses dois pensadores não são precursores de uma era tão impregnante como a da metafísica por um motivo qualquer. Eles cunham uma modalidade de pensamento e uma forma de estar na linguagem bem específica. Eles cunham o modo gramatical de pensar a linguagem. Por isso, quando queremos aceder ao pensamento de Heráclito, não é possível que já não estejamos situados em um modo de compreensão que está matizado pelas figuras de pensamento instauradas por Platão e Aristóteles. O que Heidegger nos indica em sua interpretação das palavras de Heráclito é que o exercício hermenêutico fenomenológico de apreensão do pensamento originário implica em descobrir em si um modo de aceder à origem. Expliquemos: Não podemos simplesmente desconsiderar toda a nossa tradição, o nosso legado visceral do pensamento ocidental para, então, ascendermos às esferas pré-gramaticais de Heráclito de Éfeso e seus contemporâneos. Também não podemos olhar para esse exercício interpretativo como uma mera transposição ao passado, visando um resgate do mundo grego, em sentido factual. Não se pode acessar a Grécia e os gregos da época de Heráclito como se fossem um “em si”; o exercício tem outra medida. Quer-se perceber aquilo que, sendo grego, é também de qualquer povo vindouro que seja capaz de assumir a tarefa da proximidade do despertar da linguagem. Qualquer povo que assuma a herança grega ocidental e a permita mostrar-se desde sua radicalidade mais extrema, que é justamente a do irrompimento da linguagem como condutora do surgimento à luz da presença. O que Heidegger pretende, ao nosso ver, é descobrir uma possibilidade de acessar a origem de forma própria, ou seja, sem abrir mão daquilo que é, de todo o seu contexto de pensamento e suas influências ineludíveis. O exercício do pensamento de Heidegger faz o caminho de leitura da tradição, sempre buscando, em todas as formulações, a si mesmo. A si mesmo, quer dizer, ao seu próprio elemento central que o chama a pensar. A todo momento, Heidegger deixa claro que o que importa a ele é pensar a questão do ser em seus desdobramentos. Em tudo o que lê, em toda a

revisita que faz à tradição, é a ele mesmo que procura, ao seu foco nuclear. Ele se apropria da tradição na medida em que é ele próprio o que procura. E o que significa ser si próprio? Significa estar em comunhão com o extremo de sua essência, aquilo que convoca a pensar. Não estamos falando de Deus, como pregado pelas religiões judaico-cristãs, mas, talvez, da própria possibilidade de Deus acontecer, de sucumbir à luz do nome.

Quando vai de encontro ao pensamento de Heráclito, Heidegger quer ouvir não a voz do pensador em sua autoridade, mas quer descobrir a sua própria voz, ou seja, a voz silenciosa que desperta tanto Heráclito quanto qualquer pensador que se aproxime do fogo da linguagem. É nessa proximidade que os deuses habitam; é nesse exercício que o pensamento se faz. Heidegger retoma as palavras gregas, redimensionando-as. Assim, quando lemos um fragmento de Heráclito interpretado por Heidegger, é como se estivéssemos adentrando o idioma de Heidegger, que deixa de ser grego ou alemão, tão somente, para se tornar o idioma da filosofia. Não é justamente isso que Platão e Aristóteles fazem quando interpretam as palavras dos pré-socráticos? O exercício da filosofia é a interpretação, no sentido de trazer para o seu empreendimento, para a sua busca, toda tentativa de compreensão. É tonalizar a linguagem de modo a pincelar o real de forma bastante peculiar, ao ponto de ouvirmos, na voz do pensador, uma ressonância tão fortemente própria que, por meio dessa força do próprio, conseguimos intuir a unidade. O uno, a unidade, ressoa por meio de cada um. Fazer-se único é suportar em si o peso da unidade, do *lógos* que reúne tudo. Fazer-se único é assumir a propriedade do pensamento, do **seu** pensamento. Mas um seu que não é posse de um indivíduo, que buscaria apenas direitos autorais. Esse seu é o exercício de entrar no jogo do que Heidegger nomeia de *Ereignis*, a apropriação do mesmo como outro na abertura epocal do ser. Heidegger, ao nosso ver, não somente entra nesse jogo como o tematiza. E toda a relevância do seu pensamento, assim como a enorme proximidade que mantém com o pensamento de Heráclito, consiste em não apenas exercitar essa idiossincrasia no pensar da unidade, mas tematizá-la. Heráclito não tematizou a questão da proximidade avassaladora que seu pensamento experiencia com o fogo da linguagem. Entretanto, Heidegger encontra nele o grande porta voz da verdade do ser; na *alétheia*, no *lógos*, no *pantón kekorisménon* e na *gnóme theia*, dos quais tratamos minuciosamente em nossa tese.

A contribuição majoritária do pensamento de Heidegger, sobretudo na revisita aos pensadores gregos pré-socráticos, é a de que precisamos “pensar com”, ou seja, encarar a filosofia como amizade.

A amizade, *φιλία*, é, assim, o favor que favorece ao outro a essência que ele já possui, de maneira que nessa propiciação a essência favorecida possa

despontar em sua própria liberdade. Na amizade, a essência reciprocamente propiciada e favorecida libera-se para si mesma. O que caracteriza a amizade não é a complacência e nem, tampouco, o “engajamento” nos casos de necessidade e perigo, mas a presença no movimento do ser para o outro, essa que não necessita de nenhum dispositivo ou prova, que age, precisamente quando renuncia a exercer influências (HEIDEGGER, 2002a, p. 140-141).

O exercício do pensamento, de acordo com Heidegger, é o exercício da copertença entre ser, entes, divino e humano. Favorecer ao outro a essência que já possui significa que, no encontro, no confronto, abertura de um ao outro, dois pensamentos podem alcançar o seu próprio. É isso que acreditamos ser o mais essencial na retomada de Heidegger do pensamento de Heráclito. Que as palavras de Heráclito permitam que Heidegger alcance as suas próprias palavras, isto é, que no jogo entre os pensamentos, Heidegger encontre a sua medida de essência, sua voz própria. E, assim, radicalize o exercício da filosofia, tematizando essa instância. Tematizá-la é falar do modo como o que desabrocha pode brotar. É assumir a correspondência, a amizade, como exercício do pensamento. O outro é que me remete a mim mesmo. E, portanto, toda aproximação com outro, o que ganho não é a medida do outro, mas a mim mesmo. Esse é o exercício por excelência da hermenêutica.

Queremos ilustrar em nossa tese que tanto Heidegger quanto Heráclito travam uma batalha com a linguagem. Ambos permitem que a experiência extrema do mistério do ser sucumba à palavra. Para isso, nenhuma clareza é possível, no sentido que damos ao termo. Conhecemos como claras as proposições que afirmam a coerência entre a realidade e os conceitos que as representam. As palavras de Heráclito, assim como as de Heidegger, não representam nada. Elas falam de uma dimensão que não possui representação; de uma experiência que não pode ser catalogada. É por isso que estranhamos ambos os pensadores, nos espantamos com o fato de, à primeira vista, nada apreendermos em seus escritos. Essa estranheza, no entanto, deveria nos levar a querer adentrar aquele mundo linguístico aparentemente fechado para nós: os que precisam de clareza para garantir o conforto dos que sabem das coisas... Mas nem sempre é assim que se passa. Rotulamos esse mundo linguístico de obscuro e preferimos pensar que o problema está na falta de clareza desses pensadores. Com Heráclito, Heidegger recebe a opinião apressada de que não se pode acessar aos seus pensamentos, senão às custas de uma ausência de “lógica”, de coerência no raciocínio, de linearidade. Certamente que tudo isso está certo. Para acessar os pensamentos de ambos, é preciso uma subversão “lógica” (da lógica que prepondera no pensamento metafísico) e de uma circularidade hermenêutica, que nos permite contemplar o outro a partir de mim mesmo e a mim mesmo sempre retornar como ponto concêntrico.

A articulação entre o pensamento originário e a questão da *Ereignis* e do “último deus” é um exercício - que tentamos nesta tese - de sobrelevar, destacar, ilustrar, essa dinâmica do próprio exercício da filosofia. Rememorar a origem é também dar voz ao próprio modo como iniciamos, como podemos nos inserir em uma tradição. O que queremos indicar em nossa tese é que a questão do “último deus” e da *Ereignis* constitui o modo como Heidegger se insere na tradição de pensamento ocidental, ou seja, sua grande contribuição. Contudo, ele se insere em uma disposição especial, na medida em que revela intensamente essa tradição a si mesma, escava-lhe a terra para que possa vislumbrar a estrutura maciça de suas raízes.

Por fim, queremos dizer que o ponto de extrema relevância em nossa tese é mostrar que as palavras que acreditamos serem chaves para o pensamento de Heidegger - que ele apropria na referência às palavras gregas de Heráclito - a *Ereignis* e o “último deus”, consistem em uma outra dimensão de pensar. Nessa dimensão, tanto a filosofia, quanto a religião e a poesia são chamadas ao jogo de redimensionamento de si mesmas. Assim, pensar essas palavras e encará-las como o contributo de Heidegger ao pensamento é perceber que o que filósofo empreende uma reconfiguração, oferece uma outra perspectiva em relação à questão de Deus, dos humanos e do próprio ser. Assim, o convite desta tese é o de aproximação da instância desde a qual essa contribuição à filosofia se faz possível, com auxílio da dinâmica de recuperação do sentido dos termos gregos nomeados por Heráclito.

CAPÍTULO 1: APRESENTAÇÃO DAS PALAVRAS FUNDAMENTAIS DA ORIGEM

1.1. Introdução

O presente capítulo tem como objetivo apresentar as palavras gregas fundamentais, *Grundworte*¹, de Heráclito de Éfeso (540 – 470 a.C), a partir da interpretação do filósofo alemão Martin Heidegger (1889 – 1976). Essa apresentação pretende mostrar a articulação feita por Heidegger entre as palavras gregas fundamentais, isto é, palavras que introduzem questões essenciais ao pensamento, e o modo como elas desvelam uma relação especial perscrutada pelo autor entre a essência do humano, o ser e o divino. A palavra chave do pensamento de Heráclito, de acordo com Heidegger, é o λόγος². Por isso, nossa atenção será mais apurada na busca de compreender aquilo que Heidegger pensa ser a palavra que sustenta a origem do pensamento ocidental.

Para guia de compreensão, para que nos situemos melhor no âmbito em que a palavra de Heráclito se deixa alcançar, traçaremos umas linhas gerais acerca da palavra, isto é, do que está em jogo, em sentido grego, na nomeação que preenche a palavra.

1.2. Considerações gerais acerca da palavra

¹ As palavras fundamentais são palavras do começo, da aurora do pensamento grego. Desse modo, elas abrem caminho para aquilo que será considerado digno de questionamento no pensamento filosófico: a verdade, o ser, o tempo, a linguagem. Abrindo caminho, elas acenam sempre para a origem e isso as releva em posição extrema. Sempre que um pensamento se quiser radical, é preciso que ele se volte para a ressonância daquilo que se deu na aurora grega, na abertura à origem. A distinção entre origem (*Ursprung*), começo (*Beginn*) e início (*Anfang*), permite localizar a problemática heideggeriana referente à procedência do pensamento em instâncias diferentes: a procedência epocal do começo, a procedência daquilo que é sempre e cada vez procedência, o início, e a procedência daquilo que possibilita que as coisas procedam, como é próprio da origem.

² Para Heidegger, pensar o λόγος significa pensar a origem do pensamento ocidental, que se deixa apreender a partir da remissão entre “pensamento”, “filosofia” e “lógica”. Todos esses termos são esclarecidos a partir do vislumbre da palavra chave λόγος, pensada por um pensador da origem privilegiado por Heidegger, Heráclito. O λόγος, de acordo com Heidegger, constitui o “a-se-pensar” (das Zu-denkende), isto é, aquilo que impulsiona o pensar, que fomenta e sustenta e mantém aberta a disponibilidade dos pensadores para o advento da verdade do ser. O λόγος é, sobretudo, a palavra que possibilita uma experiência radical da origem, esta que sustenta o começo do pensamento ocidental.

A palavra, no âmbito de pensamento de Heráclito, é, antes de tudo, o modo como podemos ganhar a dimensão do que somos. A palavra não nos pertence, mas nos convoca à pertença de nós mesmos. Ela nos convoca na medida em que nos deixamos nela e por ela enredar e, nesse enredo, encontramos o caminho que nos conduz ao que mais propriamente somos e podemos ser.

De que forma a palavra nos convoca a um caminho? A palavra nos convoca enquanto silencia. Em tudo o que ouvimos e lemos, em toda nossa convivência com as palavras, somos sempre levados pela corrente de um discurso que não se deixa pronunciar; quanto mais esse discurso inominável puder ser pressentido, mais estaremos nos aproximando da palavra em seu manancial. É justamente o que não pode ser nomeado que vem e nos convoca a nomear e a percorrer os caminhos de tudo que vem pelo nome. Contudo, o que vem pelo nome não vem para ficar, ou seja, não se perde para sempre em um significante, qualquer que seja ele. Por isso, as palavras tendem a ser tão delicadas e tão fortes ao mesmo tempo, porque tudo o que é digno de ser dito se encontra na mais profunda vizinhança do silêncio. Tomemos o exemplo da leitura: ler é colher (*λέγειν, lesen*).

Lendo, colhemos aquilo que, reunido, se entretece em uma unidade de discurso. A reunião de palavras constitui um discurso. Neste, somos levados para um lugar sempre diferente do que estávamos antes de conceder atenção, acolhendo um discurso. O que se pode compreender por ser levado a um outro lugar? Quer dizer que a palavra é a experiência de uma trama misteriosa e cheia de silêncio que perpassa, de uma ponta a outra, nossa existência. Essa trama nos transforma, porque penetra no mais secreto de nós.

O discurso da palavra em sua dinâmica de mostrar ocultando, não diz o que as coisas são, mas o que as coisas podem ser. A palavra, nessa instância, é o aceno de uma coisa outra, que não se esgota nela e nem por ela se deixa capturar, mas que está sempre indicando uma direção. A direção que se acena na palavra não é nunca um lugar passível de alcance, mas sempre um sinal que conduz a uma espera calma, por um advento que não se consuma, porque está sempre em movimento. A palavra, assim, é constituída não apenas de letras, sílabas, significantes, vocábulos, sons. Tudo isso é o modo como ela se encontra disponível para o pensamento da apreensão e da mensura.

De outro modo, para o pensamento que se libera, pelo menos por um instante, do âmbito de experiência da mensura e do cálculo (aquele que se afastou do seu elemento originador), a palavra pode se abrir como a mais estranha experiência de não saber e de não se poder saber a respeito das coisas nada mais do que o que as coisas mesmas liberam a cada instante e, ao liberar, novamente deixam esvaír. As coisas não estão em posse da palavra

assim como a palavra não está em nossa posse. Nós é que somos possuídos pela palavra na medida em que somente nos encontramos (a nós mesmos) mais propriamente quando seguimos, quando acedemos ao seu chamado e partilhamos de seus caminhos.

Ler é partilhar dos caminhos da palavra, assim como escutar é deixar que ela nos conduza, mostrando suas direções e, nessas direções, nos revolve a nós mesmos. Escutamos melhor quando estamos prontos para encontrarmos outras direções.

A escuta diz respeito ao deixar sair de si para ir em direção ao outro e, nesse encontro com algo outro, apropriar essa escuta. Sair de si, nessa instância, é experimentar o mais próprio de si, é saltar para experimentar o próprio peso e a força das raízes. Uma coisa só se torna própria quando exerce aquilo que é. Por isso, uma escuta se torna própria quando promove o encontro daquilo que se encaminha para ser ouvido junto àquele que abre o espaço para que o enviado encontre seu destino. A escuta aberta ao que advém silenciosamente cintila o brilho da palavra convocadora. Sempre que falamos nos correspondendo com a palavra convocadora, nos encontramos como vigilantes dessa convocação. Somos os que zelam pela verdade silenciosa da palavra; os que zelam pelo que não se deixa dizer, mas que, em toda palavra, se entreabre como o mais digno a ser pensado.

A escuta permite que o não dito guie o rumo do dito; quanto mais dispostos estivermos a uma escuta, mais na intimidade do silêncio nos encontraremos. Nesses termos é que a palavra de Heráclito se deixa alcançar.

O pensador é chamado de ὁ Σκοτεινός, o “obscuro”. Dizer que Heráclito é obscuro, significa dizer que sua palavra é perpassada pelo silêncio que entreabre todo dizer. Por essa proximidade com o silêncio, ela não se deixa alcançar de maneira clara e direta. Essa falta de clareza, contudo, é atribuída por Heidegger à proximidade da ἀρκή, a origem e, dessa forma, por estar resguardada pela dimensão do fogo e do jogo. Acerca dessas dimensões e da abertura da palavra no âmbito do pensamento originário de Heráclito, existem duas “histórias” que nos conduzem à porta de acesso dessas dimensões (do fogo e do jogo) e da própria dimensão da palavra do pensador. A primeira “história”, retirada de Aristóteles³, narra:

Diz-se (numa palavra) que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no junto ao forno. Ali permaneceram, de pé, (impressionados sobretudo porque) ele os (ainda

³ Da parte dos animais, A 5 645 a 17 ss.

hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras: ‘Mesmo aqui, os deuses também estão presentes’⁴ (HEIDEGGER, 2002a, p. 22).

Essa “história” remete para a dimensão em que o que é digno de assombro só se deixa alcançar no habitual. É a dimensão em que se põe em jogo o *Unheimlich*⁵ e o *Heimlich*, o extraordinário e o ordinário. Esse jogo nos esclarece a maneira como a palavra, enquanto fala cotidiana, constitui o modo como a dimensão do silêncio e do extraordinário se deixa alcançar. Ele acena para o âmbito em que o *Unheimlich* joga com o *Heimlich*, deixando vir à palavra o acontecimento dessa tensão.

Encontrar o pensador enredado em uma cena simples, junto ao forno, em um lugar cotidiano, significa mostrar que o pensar se oferece na dádiva da simplicidade do habitual. Isso, para o desalento dos que esperam sempre atitudes excepcionais daqueles que pensam. Diante dessa trivialidade extrema, salta aos olhos a indigência de sua vida, a precariedade em que o pensamento se oferece ao pensador. Qualquer um pode sentir frio e se instalar junto ao forno, por que então visitar um pensador para presenciar tal cena? Heráclito, diante da decepção dos que o visitam, convida-os a entrar, dizendo: “εἶναι γὰρ καὶ ἔνταῦθα θεοὺς...: mesmo aqui, os deuses também estão presentes” (HEIDEGGER, 2002a, p. 23).

A fala de Heráclito acena para dimensão na qual se instala o pensamento do pensador. Na dimensão do ordinário, os deuses também se encontram presentes. Os deuses atravessam o olhar de Heráclito para o ordinário e, por isso, é um “ver”⁶ que alcança o extraordinário. “Mediante um tal olhar o homem se distingue e pode destacar somente através disso, porque

⁴ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῶι, οἱ ἐπειδὴ προσιότες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῶι ἱπνῶι ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἔνταῦθα θεοὺς.

⁵ Essa palavra deriva de *Heim*, que significa casa, lar. O *Unheimlich* diz, portanto, aquilo que não é habitual, aquilo que é estranho, sem familiaridade.

⁶ “Ver’ [*blicken*] em grego é θεάω. De modo curioso (ou diríamos de modo admirável) somente a forma medial θεάομαι é conhecida, traduzida como ‘concentrar o olhar’ [*anschauen*] ou ‘contemplar’ [*zuschauen*]; por isso falamos do θέατρον, o lugar do espetáculo [*Schau-platz*], o ‘teatro’. Pensado de modo grego, entretanto, θεάομαι significa prover alguém com o olhar, o olhar, isto é, θέα, no sentido do vislumbre, no qual algo mostra e apresenta a si mesmo. Θεάω, vislumbrar, não significa por isso, de forma alguma, o ver no sentido do observar e refletir representativo, através do que o homem se orienta para os entes como para ‘objetos’ e os apreende. Θεάω é antes o ver, no qual aquele que vê se mostra, aparece e ‘é aí’. Θεάω é o modo fundamental, no qual o que vê se apresenta (δῶ) no vislumbre de sua essência, isto é, emerge, como descoberto, no descoberto. O ver, também o ver do homem, é originariamente experimentado, não a apreensão de algo, mas o autostrar, em vista do qual somente então se torna possível um ver que apreende algo. Se o homem experimenta o ver somente atividade ‘subjativa’ direcionada para objetos. Se, no entanto, a gente não experimenta seu próprio ver, isto é, o ver humano, na ‘reflexão’, como alguém que representa a si mesmo vendo, mas, em vez disso, se o homem experimenta o ver no deixar ser encontrado sem reflexão, como o vislumbre do homem que lhe vem ao encontro, então o olhar nele, da pessoa que encontra, mostra a si mesmo como aquilo no que espera o outro como no encontro, isto é, aparece para o outro e é. O ver que espera o outro e o olhar humano assim experimentado descobrem o homem próprio do encontro no seu fundamento essencial” (HEIDEGGER, 2008, p. 150-51).

esse vislumbrar que mostra o próprio ser não é algo humano, mas pertence à essência do próprio ser como pertencendo à aparência no descoberto” (HEIDEGGER, 2008, p. 151).

Quando Heráclito diz καὶ ἐνταῦθα, “mesmo aqui”, ἐν τῶι ἰπνῶι, “junto ao forno”, o extraordinário se deixa ver, diz na verdade que apenas ali ele se deixa ver. Em nenhum outro lugar o extraordinário se oferece senão na proximidade do ordinário, atravessando-o. Por isso, a constatação que se insinua é a de que não é preciso evitar o desconhecido e buscar o extravagante, como se este fosse o mote do extraordinário, do ser. Os sinais dos deuses se entreabrem no ordinário, no comum, os δαίοντες se oferecem no cotidiano, na medida própria do que é humano. Isso constitui o mais próprio da relação do homem com aquilo que o ultrapassa: é na simplicidade do cotidiano, na configuração do mais habitual, que o que nos ultrapassa nos atravessa e, assim, somos tocados pelo divino.

O pensar na proximidade do fogo está na proximidade do divino e só assim pode se exercer. O elemento mais íntimo do pensar é sua remissão aos deuses, ao fogo da abertura, ao “outro” que convida a ser si mesmo, a aquecer a essência humana no fogo aceso da essência divina.

Na proximidade do fogo, o raio do olhar que vislumbra o extraordinário modifica o cotidiano. O cotidiano, enquanto aberto à dimensão do fogo, se enaltece da dimensão em que vem a ser e, assim, o pensar se dá como gratidão ao seu elemento propiciador, isto é, iluminador. Fogo em grego é πῦρ, que significa luz, ardor. A luz do fogo desperta para o aparecimento do ser. Esse aparecimento que, no frio, na ausência do fogo iluminador, permanece encobrimento, “não-ser” (HEIDEGGER, 2002a, p. 24).

O pensamento de Heráclito, mostra-se, de acordo com a “história”, na dimensão do fogo (πῦρ) e da luta (ἔρις). No abrigo da palavra do pensador, o que é inaparente se conecta com o aparecimento, com o brilho e o esplendor do fogo, ou seja, o que parece se excluir um do outro se encontra reunido em unidade: um atraindo o outro.

A palavra de Heráclito, na proximidade do seu elemento originador, resguarda o acontecimento da luta, da ἔρις. Como diz Heidegger: “O pensador se demora na proximidade do que está imbuído de luta” (HEIDEGGER, 2002a, p. 25). Somente assim, a palavra que dele advém, pode dar voz ao extraordinário. Esse é o sentido mais forte do que queremos expressar para a compreensão do que está em jogo na dimensão da palavra de Heráclito. Ela remete sempre e cada vez para o seu acontecimento originário.

Esse acontecimento se dá na dimensão da luta, em que o que nela se descobre, se encontra tensionado com o encobrimento que a resguarda, da mesma forma que o que nela se ordinariza em vocábulo, resguarda o brilho, por meio da plurivocidade⁷ que ela suscita, do extraordinário de sua proveniência. A segunda “história” (LAÉRCIO, 1977), por sua vez, conta o seguinte:

Dirigiu-se, porém, ao santuário de Ártemis para lá jogar dados com as crianças; voltando-se aos efésios que se puseram de pé ao seu redor, exclamou: ‘Seus infames, o que estão olhando aqui tão espantados? Não é melhor fazer o que estou fazendo do que cuidar da πόλις junto com vocês?’⁸ (HEIDEGGER, 2002a, p. 25).

Nessa “história”, os efésios (conterrâneos de Heráclito) são também evocados e circundam o pensador com curiosidade, esperando nele encontrar traços de comportamento exóticos, que acreditam ser típicos de um pensador. No entanto, diferentemente da primeira “história”, nessa, o lugar relatado não é habitual, mas um templo, o sagrado templo de Ártemis.

O templo evoca a presença dos deuses, contemplados na localidade de silêncio e devoção que lhes é erguida. Nessa “história”, contudo, o espanto se dá, porque aqui o pensador não se ocupa da deusa, digna de apreço no templo que lhe é erguido, mas joga dados (ἄσπράγγαλλος), feitos de ossos, com as crianças. Este é justamente o espanto: um pensador, cuja seriedade marca a profundidade de seu pensamento, encontra-se ocupado com crianças em um jogo⁹ (HEIDEGGER, 1999, p. 163).

O que se suscita em interrogação é o porquê dessa aparente discrepância. O empenho do pensador, junto ao forno, de encontrar-se na proximidade dos deuses, na primeira “história”, não acontece no local propício para se velar por essa proximidade. Na segunda “história”, ao contrário, o pensador se encontra em local propício para cuidar da abertura humana aos deuses, mas não se ocupa com a deusa e sim de um jogo com crianças. Suas palavras, que anteriormente encorajavam os espantados a observarem o gesto simples do

⁷ A plurivocidade da palavra de Heráclito é o modo como ela se mantém aberta ao advento da verdade do ser, que não se deixa apreender em um evento consumável e, assim, não pode se fixar em um significante. Essa palavra se encontra aberta ao abismo fecundo de possibilidades, próprio da origem.

⁸ Ἀναχωρήσας δ' εἰς τὸ ἱερρὸν Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἡσπραγάλιξε· περιστάντων δ' υτόντων Ἐφεσίων, τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε, εἶπεν. ἢ οὐ κρείττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι.

⁹ O fragmento 52 de Heráclito reza: αἰών παῖς ἔστι παίξων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίη. “Destino do ser, isso é uma criança jogando, jogando ao tabuleiro; uma criança e o reino”.

cotidiano, agora os repele e desencoraja a uma aproximação. O pensador pergunta: “τὶ, ὧ κάκιστοι, θαυμάζετε: Seus infames, o que estão olhando aqui tão espantados?”.

A indignação de Heráclito acontece em vista da reação dos que o fitam. O que é digno de espanto para essas pessoas? Que ele não se ocupe da deusa e, assim, se abstenha da ocupação com a πόλις? No modo grego de pensar, o cuidado com a πόλις diz respeito ao cuidado com a presença dos deuses e é justamente nessa proximidade que o homem se mostra “político” (HEIDEGGER, 2002a, p.27).

A proximidade dos deuses é, antes de tudo, o modo do homem grego se referir e cuidar de sua existência e, assim, da palavra. Para Heráclito, também, a acuidade maior é “cuidar da inscrição do extraordinário em todo o ordinário” (HEIDEGGER, 2002a, p. 27). Será, então, que esse cuidado ocorre em um simples jogo de dados com crianças? Caso ocorra, de que modo isso se dá? Por que o jogo merece mais a atenção de um pensador do que a ocupação com as coisas da πόλις, com o próprio culto à deusa na localidade de devoção a ela consagrada?

Tanto uma “história” quanto outra indicam o fato de que o pensamento ocorre na proximidade dos deuses¹⁰. No entanto, a segunda “história” nomeia, com a deusa Ártemis, o espaço que na primeira é preenchido por “deuses” de forma geral. A deusa Ártemis preenche o espaço dos deuses que habitam na proximidade do pensamento. Isto quer dizer que uma deusa específica é, dentre os deuses, a eleita para nomear o que está em jogo no modo do “a-se-pensar” (*das Zu-denkende*), no pensamento de Heráclito. Quem é Ártemis? A que conduz essa deusa? Como é consabido, Ártemis é irmã de Apolo, nascida em Delos; ela carrega os mesmos sinais que seu irmão, quais sejam, os sinais do arco e da lira, do olhar compenetrado, da imponência e da força.

De acordo com Heidegger, existe um fragmento no qual essa compenetração do olhar de Apolo (que vê aquilo que ultrapassa, que perpassa o visível), é trazida à palavra. Trata-se do fragmento 93 de Heráclito, que interpretado por Heidegger, na preleção de 1944 (Lógica. A doutrina heraclítica do *lógos*), diz: “ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.: O elevado, cujo lugar do dizer indicador é em Delfos, nem (só) descobre, nem (só) encobre, mas dá sinais” (HEIDEGGER, 2002a, p. 187-188).

¹⁰ Essa afirmação pode esclarecer-se “segundo concepções posteriores da metafísica e observar que, ao representar a totalidade do mundo, o pensamento dos pensadores também representa, necessariamente, o fundamento universal do mundo, ou seja, o divino num sentido vasto e indeterminado” (HEIDEGGER, 2002a, p. 28).

Oferecer sinais é a tarefa daquele que, contemplando o extraordinário, tem de conduzi-lo à palavra.

A lira de Apolo e de Ártemis, ressoa os sinais do “jogo que toca as cordas”¹¹, (HEIDEGGER, 2002a, p. 31), deixando entoar sua harmonia (ἁρμονία). Ártemis é a caçadora, deusa da caça, e isso a aproxima da “natureza”, que nos recônditos gregos é compreendida como *physis*. Ártemis é a deusa da *physis*, ou melhor, do jogo da *physis*. Essa palavra diz o desabrochar no surgimento, o mostrar-se em um desencobrimento, o acontecer da *alétheia*. A deusa aparece com tochas nas mãos e é chamada de *phósphoros*, a portadora da luz: a deusa da claridade, da clareira (*Lichtung*), sem a qual nada acede ao surgimento.

A essência da *physis* é o aventurar-se pelo surgimento, mas sempre tendendo ao encobrimento: é abertura, luz sempre tendendo ao encobrimento. Chamamos essa essência de clareira (*Lichtung*), palavra única, mas ainda não pensada. Ela suscita o sentido de abrigar abrindo e clareando. A clareira é a essência originária que se vela na *alétheia*. De acordo com Heidegger, a *alétheia*, para os gregos, significa desencobrimento e des-cobrimento. Na essência escondida da *alétheia*, *physis* (natureza) e *pháos* (luz) trazem o fundo da unidade velada de sua essência (HEIDEGGER, 2002a, p.32). Ártemis é a deusa da *physis*, *phaos* e da *harmonia* e, com seus sinais, a lira e o arco que lança a flecha preside tanto a aurora quanto o crepúsculo.

Ela deixa vir ao surgimento assim como também descerra o desaparecimento, a morte. “A caçadora que busca o vivo, para que ele encontre a morte, traz os sinais do jogo: arco e lira” (HEIDEGGER, 2002a, p.39).

Essa dinâmica caracteriza a própria vida compreendida desde a *zoé*¹² grega (HEIDEGGER, 2002a, p.32). O jogo entre contrários, entre o surgimento que faz brilhar e o encobrimento que obnubila, é justamente o acontecimento da luta, da *éris*, a partir da qual tão somente a *harmonia* cintila.

Todos esses elementos, esses sinais - o fogo, o jogo, a vida, a luta -, constituem o “a-se-pensar” próprio do pensamento originário de Heráclito. “Ártemis é a deusa de Heráclito à medida que, como deusa, se abre como pensamento para o pensador originário” (HEIDEGGER, 2002a, p.39). Isso indica que o pensamento desse pensador não é obscuro por sua dificuldade conceitual de apreensão, mas porque o essencial “caracteriza o originário e

¹¹ A palavra em alemão: *Saitenspiel*. *Spiel*, *spielen* significa tanto o tocar um instrumento quanto o jogar.

¹² A ζωή grega não encerra o significado de vida próprio ao pensamento cristão, como algo contrário à morte e até mesmo como algo que repele a morte. No sentido de ζωή (“vida”) e de ζῶον (“vivo”), a proximidade entre vida e morte é inextricável e ocorre no pôr-se do jogo e da luta, a ἐρις.

sua respectiva simplicidade” (HEIDEGGER, 2002a, p.40), e isso quer dizer que a palavra desse pensamento não conduz à clareza que pretende iluminar e conhecer de forma plena, mas mantém a obscuridade própria do jogo que conduz o nome à nomeação. A proximidade da deusa oferece ao pensamento a força que se sobrepuja no surgimento, a fertilidade daquilo que se renova a cada advento, assim como a intimidade da escuridão, dos confins em que se encerra todo o visível.

Percorridas as breves “histórias” que nos mostram a dimensão em que a palavra de Heráclito se insinua, nos situamos melhor agora na dimensão do que podemos compreender por “palavra” e de que forma essa orientação pode nos enviar ao melhor aproveitamento da aproximação das palavras fundamentais de Heráclito. Essas, de acordo com Heidegger, nos desvelam sentidos que ele interpreta como sustentáculos de toda uma tradição de pensamento, a tradição metafísica em seu começo autêntico. A aproximação dessas palavras nos confere, contudo, tanto o vislumbre desse sustentáculo quanto a possibilidade de uma nova experiência a partir daquilo que, na palavra resguardada pela origem, conduz o jogo da nomeação. Essa experiência pode ser vista, antes de mais nada, como aquela que pode liberar o pensamento para outras possibilidades de caminho que não as assumidas pelo começo grego que remonta, de acordo com Heidegger, a Platão e Aristóteles.

Vamos, então, ao encontro das palavras fundamentais de Heráclito, a começar pela que Heidegger acredita encerrar (abrindo) todo o percurso do pensamento do “primeiro início do pensamento” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41), nomeado também como pensamento da tradição.

1.3. Ο λόγος – Introdução acerca da palavra e seu contexto de apreensão

Porque neste centro original, homem e ser estão tão intimamente unidos que é impossível não encontrar sempre de novo o homem, assim que nos encontramos nas paragens (na região, diz Heidegger) do ser¹³.

O pensamento, na tradição ocidental, se mantém vinculado ao que nomeamos “lógica”. De acordo com Zarader, verificar isso não é, contudo, elevar esse vínculo como

¹³ O primeiro início do pensamento se inicia, de acordo com Heidegger, no declínio da aurora do pensamento grego. Esse declínio se situa no pensamento pós-platônico, isto é, com o pensamento de Platão e de Aristóteles. A tradição do pensamento ocidental se inicia, então, com a derrocada do começo grego, o pensamento pré-platônico.

questão. Para que esse vínculo possa ser desdobrado em questão é preciso que nos perguntemos sobre a “lógica” em sua nomeação originária. O empreendimento de Heidegger é justamente o de interrogação sobre essa nomeação. A nomeação da “lógica” pressupõe, obviamente, o termo grego *lógos* e é dele, a partir dele, de uma vertente interpretativa possível, que toda uma tradição de pensamento se consolida. Os termos *lógicon* e *lógica* referem-se ao *lógos*, que é traduzido comumente por “saber”. O *lógos* é uma expressão abreviada de *episteme logiké*. O verbo correspondente a *episteme* é *epistasthai*, que significa colocar-se diante de alguma coisa, permanecer em sua proximidade, deparar-se com ela, permitindo que ela se mostre em sua visão¹⁴ (HEIDEGGER, 2002a, p. 204).

O termo *episteme* ainda é encontrado em outras duas expressões bastante importantes para o seu esclarecimento, assim como para o esclarecimento do próprio *lógos*: a *episteme physique* e a *episteme ethique*. A lógica nasce em um momento específico da história do pensamento, no qual a filosofia grega se consolida e justamente em meio à tripartição dos “saberes”. Isso significa que ela nasce justamente de uma espécie de fragmentação daquilo que antes não era pensado como separado, mas na articulação de uma unidade. Essa separação ou fragmentação introduz aquilo que chamamos de “disciplinas”, ou seja, modos de considerar as coisas em campos segmentados, elevando-as ao estatuto de coisas conhecidas e alcançando-as por meio do conhecimento. O modo de alcance das coisas por meio do conhecimento é ater-se a aspectos determinados delas (ZARADER, 1990, p. 206-207).

Não é sem motivos que a tradução corrente de *episteme* é “ciência”. Ainda mais se consideramos a intrínseca relação entre a *episteme* e a *téchne*, existente no mundo grego. Essa relação permite, em uma instância bastante relevante, que a aproximação, o parentesco, entre a ciência moderna e a *episteme* grega seja percebida. A raiz de *téchne* é *téko*, *tíkto*, que se traduz costumeiramente por “procriar”.

O que nós procriamos é *tó tékon*, a criança, sendo que *tíkto* pode ter a acepção de parir, de dar à luz. O sentido grego de *téko*, de acordo com Heidegger, é o de “conduzir alguma coisa para o descobrimento, pro-duzir” (ZARADER, 1990, p. 213). Assim, a *téchne* é uma forma de *aletheuion*, porque ela traz à luz, ou seja, descobre aquilo que por si mesmo se dinamiza para o surgimento. O *τέκτον* é o produtor, no sentido de que ele procede a partir do descoberto para o aberto, isto é, ele se orienta de acordo com o movimento daquilo que clama por ser trazido à luz.

¹⁴ Ἐπίστασις também possui o sentido de permanecer diante de algo, em atenção para alguma coisa.

Essa produção humana distingue-se das “produções da natureza” porque não possui o mesmo modo de proceder. Enquanto *physis*, a “natureza” é surgimento desde si mesmo e, assim, mantém seu vínculo com a *alétheia* (e, concomitantemente ao “encobrimento”, ou seja, ao *léthe*). A *téchne* é um modo de colher aquilo que advém a partir do encoberto e, assim, nessa colheita, conduzir o surgimento, dando voz e vez a ele no modo da correspondência. Esse modo é aquele no qual o produtor, na atenção ao que se mostra desde si mesmo, pode oferecer espaço para o apresentar a partir mesmo do seu obrar, ou seja, pode abrir mundo no acontecimento de sua obra. Assim, a *episthème*, que já dissemos ser, em uma instância mais originária, aquilo que deixa ver, que se mostra em uma visão, se conecta à *téchne* de forma estreita, sendo esta o próprio poder obrar.

Percorrendo brevemente o caminho de elucidação do termo *epistème*, podemos, de alguma forma, aproximá-lo de *logiké*, que expressa aquilo que diz respeito ao *lógos*. A *epistème*, sendo aquilo que se deixa ver no surgimento, associada à *logiké*, diz, sobretudo, que isso que se deixa ver assim o é a partir do *lógos*.

Contudo, o que diz *lógos*? Como já dissemos antes, a lógica, desde o princípio da tradição filosófica, dá conta do *lógos*, ou seja, é ela que nos diz o que é esse termo e o que se passa com ele em sua trajetória de sentido. Contudo, como já dissemos, a lógica é uma maneira possível de trazer o *lógos* à linguagem, a maneira privilegiada pela tradição metafísica. O *lógos* foi incorporado à tradição onto-teológica, tomado como verbo divino, isto é, compreendido a partir da teologia enquanto metafísica. Heidegger, contudo, enfatiza a primazia do *lógos* originário frente ao absorvido pela concepção onto-teológica, situando o primeiro como a eclosão original daquilo que *lógos* dá a dizer. A concepção do *lógos* como deidade, própria da tradição teológica, dista da que Heidegger empreende em seu pensamento. Para Heidegger, a deidade pertence, antes de tudo, ao desenvolvimento do *légein* do ser. Não há, para o autor, uma dualidade desde a qual o homem e o Deus sejam dispostos em contraposição para que haja a síntese atemporal.

A relação entre homem e deidade, vista desde a dimensão do *légein* do ser, desde o qual o *lógos* se dinamiza, não abre mão da efetividade temporal e é até mesmo a partir dela que essa relação se efetiva. O lugar do *lógos* no pensamento de Heidegger é, assim, nitidamente diferente do que a teologia invoca. Para Heidegger, a transcendência de ser e de Deus diz respeito ao mais estreito vínculo com o tempo e não à eternidade, ou seja, uma instância fora do tempo.

O movimento de transcendência do ser e de Deus, entrevisto a partir da compreensão do *lógos* originário, é o movimento do mais alto conflito, da tensão entre os opostos que

ocorre na concessão de um jogo: o jogo do tempo. É nessa dimensão do jogo que o mistério pode ser entrevisto, não como aquilo que não pode ser acessado pelo conhecimento formal e, por isso, deve estar restrito ao aparelhamento religioso, mas como aquilo que sempre dá a pensar, na medida em que se recusa. O Deus, na dimensão de pensamento de Heidegger é o Deus da recusa, da ausência, o que se opõe à tradição teológica, que o alcança como um presente dentre outros, o presente supremo.

É no acontecimento do jogo do tempo que a comum pertença do Deus, do homem e do ser se dão mais propriamente, como veremos a partir do pensamento de Heráclito e da própria questão da *Ereignis*, presente nas *Beiträge zur Philosophie*.

Heidegger acredita que o *lógos* veio à presença de forma inaugural, de modo radicalmente distinto do que a tradição metafísica experimentou. Isso se deu, sobretudo, no pensamento de Heráclito. A palavra *lógos* é a palavra chave fundamental de Heráclito, que entrelaça todas as outras na dinâmica de seu pensamento. Correntemente, contudo, o *lógos* é experimentado modernamente na lógica, que se pretende o instrumento de correção do pensamento. Essa lógica apresenta a norma geral para o correto pensar, aquele âmbito em que alguém pode, pensando melhor, alcançar mais domínios e certezas para o conhecimento. Heidegger encontra justamente nessa associação aparentemente óbvia, o desdobramento de uma questão que não é meramente semântica, mas é, sobretudo, a questão que indaga pela origem do pensamento ocidental e, ainda mais, sobre a possibilidade impensada por este ao instituir o *lógos* a partir da lógica.

O que para Heidegger se faz problemático não é que a tradição tenha assumido a interpretação do *lógos* a partir da lógica ou como lógica, mas que essa interpretação não tenha sido contemplada enquanto uma possibilidade desdobrada a partir de uma experiência possível do *lógos* e não a única possível. O que, então, marca o predomínio da lógica enquanto metafísica é o arredoma em que se fecha o discurso sobre o *lógos*, restringindo acesso a possibilidades renovadas de questionamento acerca do que diz o termo grego. Essa restrição não é, de acordo com Heidegger, nem sequer pressentida, como se a obviedade da tradução e, conseqüentemente, da transmissão do *lógos* enquanto lógica fosse a possibilidade de compreensão mais legítima ou única. Nas palavras de Heidegger, o que ocorre é que:

O pensamento “normal” do entendimento que pensa “logicamente” não consegue decidir se é verdadeira ou não a sentença de Heráclito, porque no seu exercício encontra-se exclusivamente a instância do lógico. O seu exercício até exclui a possibilidade de uma decisão, porque o pensamento renuncia de antemão a trazer o próprio dito para um olhar essencial. A decisão do pensamento comum sobre a sentença do pensador é, em sua

essência, ainda mais vaga do que o julgamento de um cego sobre as cores. Desde a primeira tentativa de apreensão da sentença de Heráclito, o pensamento se vê logo imobilizado pelo fato de que surgir é encobrir-se, ou seja, o que os gregos pensaram como declinar. A “cabeça dura” do pensamento comum acha que, enquanto surgimento, o surgir não admite o declinar (HEIDEGGER, 2002a, p. 127).

Assim, Heidegger acredita que o “primeiro início” (*erste Anfang*) do pensar, aquele desde o qual a tradição filosófica se consolida é, concomitantemente, o término da aurora grega de pensamento, cujas palavras fundamentais ressoam o próprio acontecimento da origem, que experimenta o surgir e o declinar como a própria dinâmica da presença.

A presença, para o pensamento do começo grego, é um dom perigoso, nunca pleno. A filosofia, a partir de Platão, contudo, se aplica na redução desse perigo. Ela, de certa forma, coloca de lado o caráter inultrapassável do velamento, “reduzindo-o à obscuridade dominável do informe e da matéria” (HAAR, 1997, p. 196). O jogo da *alétheia* comanda o sentido original das palavras gregas: o retiro, próprio da *alétheia*, entende-se como *physis* (a emergência que se abriga em sua própria reserva); a *téchne*, o saber capaz de obrar o ente no que respeita à reserva da *physis*; o *lógos*, a reunião e a descoberta que a língua já sempre realizou em silêncio; a *diké*, o agrupamento latente, a *pólis*, o “pólo” invisível do “estar em conjunto” (HAAR, 1997, p. 195).

A experiência grega da *alétheia* é a da presença que se desoculta no movimento da *physis*. A experiência da *alétheia* em jogo com a *physis* é a experiência da verdade enquanto desocultamento. Nessa experiência, o dom perigoso da presença, ou seja, o combate entre aquilo que se põe à luz e aquilo que se resguarda como sombra, faz emergir o homem como o centro do conhecimento. O homem grego “é” na medida em que se descobre entendedor (*Vernehmer*) do ente. Assim, ele não faz o ente comparecer perante ele. O ente na totalidade, como o que se abre desde si mesmo, é que se dirige ao homem. Nessa ambiência de pensamento, o homem não se pergunta pelo seu “eu” para, somente assim, encontrar a condição de possibilidade do ente. As coisas aparecem e o homem está no centro da abertura dos fenômenos, como mantenedor da dinâmica que os conduz ao encontro. A descoberta maravilhada da presença de tudo aquilo que é não depende da interiorização humana e nem do olhar do homem sobre o ente. Antes, o homem grego é olhado pelo ente. Esta, de acordo com Haar, é a marca da humanidade grega: olhado pelo ente, o homem se faz como e na abertura desde a qual o ente vem à luz. “O homem encontra-se transportado para o

entendimento, por este ‘olhar’ vindo do ser que não é diferente da sua própria luz, a *Lichtung* sem a qual não poderíamos ver” (HAAR, 1997, p. 196-197).

Para o modo grego de apreensão, existe algo que se subtrai à lembrança, que se encontra como um traço de todos os entes. Isso que se subtrai não depende do homem, não é fruto da ação de sujeitos. O que se dá, antes, é que na produção de um retiro, cabe ao homem constatá-lo. Assim, o homem grego não atribui a si a causa desse retiro ou mesmo da presença que se instala, respeitando a proximidade das coisas presentes. Assim considerada, a relação com a presença é tanto forte quanto luminosa, frágil e misteriosa.

A desmedida, a *hibris*, diz respeito aos confrontos com os limites da presença. Pode-se dizer, com isso, que o homem grego é trágico na medida em que sua existência se encontra ameaçada pela desmedida. Haar diz que “ele é trágico porque está destinado a encarar forças superiores às suas que são ao mesmo tempo as suas próprias forças” (HAAR, 1997, p. 198).

Percebendo o limite das coisas, o homem experimenta o lugar desde o qual os seus limites também podem ser experimentados. Experimentar seus limites significa para o homem uma batalha contra todo o poder da *physis* que o sustenta no ser. “O homem, ao qual o *gnôthi sauton* délfico incita a procurar o seu lugar, não se situa em nenhuma essência determinada por antecipação, mas na fronteira onde emerge da *physis*, se separa dos outros entes e faz frente aos deuses” (HAAR, 1997, p. 199).

A diferença essencial entre o homem pré-platônico e o pós platônico consiste, então, em que o primeiro sai de si e arrisca os seus limites; trava combate com a φύσις e, assim, esculpe sua fratura essencial (HAAR, 1997, p. 199). Esta representa uma finitude que, quando entrevista em sua propriedade, oferece ao homem seu contorno trágico, o releva em sua precariedade. No entanto, é essa fratura essencial que, de acordo com Haar, consiste na transição do homem grego para o homem enquanto *Dasein*. O *Dasein* é aquele que experiencia a sua finitude, o seu limite, seu confronto com a morte, em si mesmo e não fora de si. A diferença, contudo, do homem grego para o *Dasein*, o homem mantido no ser, traduz-se da seguinte forma: o primeiro conquista tragicamente sua essência, essa fratura essencial. O segundo, por sua vez, recebe-a com reconhecimento, na espera calma de seu advento.

Assim, temos que nenhum dos dois possui interioridade. Isto implica em dizer que eles se fazem na medida em que se elevam à condição de si mesmos, experimentando a essência de suas humanidades. O humano se eleva a tal condição na medida em que é confrontado com o extraordinário, com o poder do *deinón*. Isto se dá no campo de jogo entre o *Unheimlich* e o *Heimlich*, o extraordinário e o habitual. O homem se vê diante, em seu âmbito mais familiar, de algo inóspito que atravessa esse familiar. O inóspito é aquilo que

arrebata o homem, lhe chama, lhe convoca, das formas mais diversas, a algo que não é familiar. O *deinón* é o poder do ente na totalidade e, a esse poder, o humano corresponde com a medida de um combate. O combate do homem com o *deinón* se deixa ver no modo como ele procura assegurar seu domínio por sobre a *physis* que, ao se abrir, conduz os traços imponentes do extraordinário. Deixa-se ver, também, na maneira como se vê ameaçado pelo poder do incomensurável e reage a essa ameaça se cercando de certezas em relação ao *kósmos*. É nesse combate com as forças que a ultrapassam que a essência do humano se desvela em sua peculiaridade e situação de privilégio frente ao ser.

O homem, nesse combate com o divino, opõe forças que não estão sob o seu domínio. Todo poder humano, isto é, toda tentativa de dominação do homem só é possível enquanto resposta às forças que o ultrapassam e as quais ele não domina. Essas forças provocam o homem a aventurar-se pelo não trilhado, a arriscar o pensamento e, por fim, a experimentar sua precariedade.

A relação do ser com o homem, a resposta do humano ao ser, é marcada pelo caráter de necessidade. O humano só é humano enquanto escuta e corresponde ao chamado do ser; enquanto que o ser só se dá enquanto o homem está a ser a partir do seu chamado. A harmonia, a consonância com as forças que o ultrapassam, acontece por meio da poesia, da arte, do pensamento. Estas podem acontecer como diálogo privilegiado, no qual as forças do ser serenam na correspondência ao homem. O saber ou a obra de arte rompem com o habitual porque são respostas possíveis ao inquietante (HAAR, 1997, p. 201). O homem, ao pretender dominar o “super poderoso”, o extraordinário, o inquietante, fã-lo momentaneamente, até que seja exposto ao nada, ao abismo de sua existência. Quando se apercebe dessa impotência constitutiva e da impossibilidade de domínio frente ao estrondoso frêmito do extraordinário, o homem se abre à possibilidade de uma correspondência peculiar ao incomensurável.

Nessa correspondência predomina uma escuta atenciosa e uma pertença às forças que o atravessam no combate. De acordo com Haar, “o mais inquietante no homem trágico grego é que, tenha a vitória a altura que tiver, ‘ele não consegue nunca dominar o super poderoso’, mas reencontra a morte, cujo excesso ultrapassa a inscrição que ele faz dela nas suas obras” (HAAR, 1997, p. 201).

O inquietante confere limite ao homem, ordena sua existência, o mantém em sua essência. Nesse sentido, a afirmação de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas tem, de acordo com Heidegger, um sentido diferente da interpretação corrente. Para um grego do âmbito do pensamento em que Protágoras se inclui, o homem não pode ser o sujeito - medida dos objetos; ele não pode alcançar a *physis* não humana, não pode saber nada do

lógos não humano ou do *deinón* dos deuses. Isto é, a medida humana não pode se apoderar dos domínios da medida não humana, mas apenas pode entrevê-la no diálogo que consiste em escuta e resposta, que o homem mantém com o que o ultrapassa. Esse diálogo, mais do que uma conversa entre dois sujeitos, é o encontro do humano com aquilo que a cada vez o ultrapassa e, concomitantemente, o transpassa; que o revolve ao seu ser mais próprio, ou seja, ao seu ser mortal.

A retomada das palavras que desabrocham do seio dessa aurora declinada no “primeiro início do pensamento” permite que se pense uma vez mais aquilo que falam as palavras do ocidente, aquilo que assenta a compreensão de mundo ocidental. A palavra *lógos*, como resposta ao incomensurável, ou seja, como ressoante de um diálogo humano na abertura ao não humano, é digna de consideração especial por remeter essencialmente à questão do pensamento. Seguir o trajeto que conduz o *lógos* ao recôndito metafísico é compreender desde onde é possível algo como a lógica, que desemboca no pensamento que calcula e, do mesmo modo, como é possível entrever outra tonalidade de pensamento em relação a da metafísica.

O que encontramos resguardado na palavra *lógos*? Assim como os termos *epistème physique* e *epistème éthique*, *epistème logique* diz respeito à totalidade dos entes, ou seja, ao acordo dos entes com o ser. A expressão *epistème logique* é, de modo metafísico, traduzida por “enunciação”, isto é, dizer no sentido de tornar manifesto em forma de expressão. O *lógos* é, nessa perspectiva, o “enunciado”. O enunciado é aquilo de que se vale o pensamento para se anunciar e, assim, a lógica pode ser o *órganon*, o instrumento do pensamento (HEIDEGGER, 2002a, p. 219). A lógica apreende o *lógos* como uma capacidade humana de tornar manifesto, ou seja, de expressar aquilo que se capta como sendo um ente. O modo de captação do ente pela lógica se vale do ente em seu aspecto, *eidos*, ou seja, não em seu caráter particular e sensível de manifestação, mas em seu caráter universal.

Dessa maneira, se deixa ver a comprovação da vinculação da lógica, isto é, do próprio *lógos*, com as palavras *idea* e *Kategoria* (ZARADER, 1990, p. 210). No *lógos* enquanto enunciado, o que está em jogo, em primeira instância, não é o dizer enquanto fala, que se deixa encontrar por intermédio de sons e é representado graficamente. Mais originariamente, o modo de enunciar próprio do *lógos* não se reduz à linguagem enquanto discurso ou enunciado.

Desse modo, o que nos cabe estabelecer é a forma como o *lógos* passa a predominar em seu modo derivado, instituindo e sendo instituído pela lógica. Pensar essa transposição significa questionar o modo como as palavras fundamentais da origem foram atadas a uma perspectiva que consolida o pensamento metafísico e, assim, elucidar em que, para Heidegger,

consiste a metafísica. Pensar desde onde é possível que o *lógos* seja incorporado pela lógica, obnubilando o brilho acessado pelos primeiros pensadores, significa fazer a experiência do pensamento na clareira aberta de sua essência.

Essa experiência permite, além do vislumbre do lugar desde o qual radicamos nossa visão de mundo (lugar arraigado na compreensão do *lógos* como enunciado), uma reposição da questão sobre o que significa mais propriamente pensar. O desvio da experiência originária do *lógos* para uma compreensão derivada dá voz, de acordo com a francesa Marlène Zarader, ao próprio caminho trilhado pela metafísica. O que se passa com a lógica é que ela própria só é possível no interior da metafísica e, assim, está “condenada a conceber o $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ em conformidade com o seu modo de representação, isto é, como enunciado, razão ou fundamento – numa palavra, segundo categorias metafísicas” (ZARADER, 1990, p. 212). O que Heidegger procura na lógica é o percurso de seu estabelecimento enquanto a medida para o pensamento e, conseqüentemente, para a essência do humano. Ao evidenciar que as suas bases já amparam uma compreensão específica do *lógos* que não é a única possível, assim como não é sem conseqüências, toda uma oportunidade de reflexão é conduzida.

Toda uma trajetória de pensamento se encontra perpassada por essa experiência de pensamento que eleva o *lógos* ao estatuto de *ratio*, de Razão Absoluta. Cotidianamente nos deparamos com o ressoar dessas palavras. Elas formam nossos sentidos de uso constante, mesmo que não atentemos minimamente para o que está nas bases de cada uma das palavras com as quais nos familiarizamos. O que parece tão familiar mostra-se como o mais estranho. Isso se deve pelo fato de não lhe darmos atenção. Falamos e pensamos a partir da linguagem, nos abrimos ao mundo pela via da linguagem, mas continuamos a manter com ela uma relação de indiferença, como se ela não nos dissesse respeito.

A palavra *lógos*, em sua intrínseca referência ao pensamento é, se não a mais importante, uma das mais importantes palavras que marcam tanto a aurora do pensamento ocidental quanto o declínio dessa aurora no seio da lógica. Essa importância se estende ao modo como o homem compreende toda uma constelação de referências que lhe assolam; o modo como compreende sua relação consigo mesmo, com os outros entes e, sobretudo, o modo como compreende sua relação com aquilo que o ultrapassa, com o divino. Dito de outra forma, pensar desde onde o pensamento pode se vincular à lógica é, concomitantemente, pensar desde onde o homem pode manter abertas as compreensões de mundo que encerram todas as suas relações. Reconduzir a lógica ao *lógos* é orientá-la aos seus limites e isso se faz importante porque a conduz a recobrar-se e a perder os ares de evidência, de obviedade que

ela nutre. E, assim, perceber-se como vertente interpretativa epocal do pensamento e não como verdade absoluta e atemporal.

Obviamente que ir ao encontro do *lógos* originário não significa o abandono da lógica, mas a reposição desta ao seu mais próprio, ao vislumbre da possibilidade assumida pela lógica na interpretação do *lógos*. Heidegger, na retomada do termo *lógos*, percorre o trajeto que, de acordo com ele, pode abrir a possibilidade de uma lógica que seja reposta ao seu lugar de essência, deixando ressoar uma outra evocação da palavra. A orientação para o *lógos* originário representa, sobretudo, o salto para uma outra região de sentidos e não a passagem paulatina de um sentido para o outro.

1.3.1. O *λόγος* originário

A aproximação das palavras originárias remete imediatamente a não possibilidade de encontrar um sentido unívoco para a palavra. A palavra, em seu campo de abertura inaugural, não se fecha no arredoma de um único sentido, ela ressoa a sua proveniência e esta, por sua vez, é justamente o âmbito do possível. Ela carrega, inclusive, o seu negativo, o reverso de seu “sim”, de sua afirmação. A palavra, na origem, afirma e nega ao mesmo tempo, porque se encontra abrigada pela tensão da luta (*éris*). No tensionar é que as coisas vêm ao encontro como isso ou como aquilo, somente na tensão é que elas se evidenciam como coisas.

A tônica da palavra se forma na proximidade com o seu contrário, na possibilidade de dizer, concomitantemente, sim e não, emergindo como um sentido, e resguardando, ao mesmo tempo, outros possíveis. Essa forma de interpretação do acontecimento da nomeação originária é, para a lógica corrente, o “ilógico”, aquilo que só pode ser considerado absurdo na medida em que não respeita o princípio aristotélico da não contradição¹⁵. O empreendimento de Heidegger segue em direção a esse descaminho “lógico”, já que apreende no *lógos* a dinâmica que põe em jogo na palavra a luta dos contrários.

Nas palavras de Heráclito, Heidegger encontra o termo *lógos* pensado no interior da luta, do jogo entre os opostos. O pensador originário tem seu pensamento abrigado na

¹⁵ O princípio de não contradição foi formulado por Aristóteles (384 – 322 a.C), filósofo grego que, para Heidegger, consiste em um dos expoentes, ao lado de Platão (428/27 – 348/47 a.C), do primeiro início do pensamento. Esse princípio foi formulado em suas investigações sobre lógica e conclui que a proposição não pode conter uma afirmação e o seu contrário ao mesmo tempo, o que incorreria na invalidação da mesma, isto é, no caráter ilógico da proposição.

dimensão do fogo, *pir*, que em grego é também luz, ardor, chama. A dimensão do fogo é a dimensão da clareira (*Lichtung*), desde a qual se ilumina o ente que vem ao encontro, assim como entreluz a dimensão de mistério daquilo que só se mostra ocultando. As palavras de Heráclito estão imbuídas de luta porque nelas acontece a tensão entre o que se deixa mostrar e o que não se concede. Essa tensão é o acontecimento da harmonia que, em sentido grego, refere-se ao fluir das coisas desde a dinâmica da tensão originária. A harmonia é a dimensão da unidade que confere a nuance dos contrastes, da diferença. Jean Beaufret diz que

Esse incomum Deus-Combate é a unidade original dos contrastes, conservados no sentido inverso um do outro até o mais extremo de sua tensão antagônica, sem que, entretanto, algum deles pudesse alguma vez ser colocado para fora do combate. Um outro nome para um tal Deus é Harmonia. Mas aqui a palavra grega ἁρμονία exclui toda referência ao apaziguamento adocicado que, depois de Platão, nós nomeamos de harmonia. A harmonia heraclitiana diz a extrema junção das forças que se opõem. Ela não realiza mais que o ajuntamento das tensões adversas graças as quais, somente, o arco projeta a flecha, o arco como o nome evocado para a vida, βίος, e arma temível de Artemis, βίος, aquela de onde desabrocha a morte (BEAUFRET, 2006, p. 40).

Pensar o *lógos* desde essa abertura significa pensá-lo de forma radicalmente outra da lógica, desde a qual os contrários se excluem e a linguagem que dela ressoa não se encontra na alçada do jogo.

Quando Heidegger diz que o pensamento de Heráclito se encontra na proximidade da dimensão do fogo, da luta e do jogo, nos remete a essa tensão originária da linguagem. Isso nos remete à ideia de jogo desde a qual os jogadores, muito embora referendados às regras e ao espaço circunscrito pelo jogo, se põem em jogo somente no instante de cada jogada e, assim, experienciam algo que não se deixa apanhar pelas regras instituídas. Cada jogo é único e intransferível e, desse modo, seu acontecimento diz o sempre e cada vez irrevogável da dinâmica do tempo. Este institui o jogo, sendo que, o tempo do jogo, assim como entrevisto por Heráclito, não pode ser calculado, já que nunca se repete. Ele é sempre o mesmo, sendo sempre outro. A vinculação da dimensão do jogo ao pensamento de Heráclito traduz, então, o caráter intransferível e único do pensar, a fluidez sempre imperante desse exercício.

A linguagem da lógica metafísica não suporta a tensão da luta, a irrevogabilidade do jogo. Não suporta ter de jogar. Ela quer a garantia da ordem, da certeza. A linguagem da lógica é o lugar dos conceitos, da palavra que se repete para que o conhecimento possa ser fixado e transmitido como uma aquisição. Essa aquisição representa aquilo que há de mais

marcante na metafísica, a segmentação do tempo no presente e, assim, a possibilidade de se tomar o conhecimento a partir de um acúmulo de uma aquisição.

1.3.2. O λόγος como φάσις

A compreensão de Heidegger dos fragmentos de Heráclito, contudo, desvincula-se do λόγος como palavra que fomenta a segmentação do tempo no campo semântico da lógica, e se aproxima e encontra nele a palavra que nomeia a experiência grega da “saga do dizer” (*Sage*), da essencialização da linguagem. O substantivo *lógos* e o verbo *légein* se referem ao acontecimento do dizer, da linguagem e, assim, ao próprio movimento do pensamento.

O acontecimento mais próprio do pensamento não ocorre nem em virtude do “ente em si” e nem em virtude do “ser para si”. Ele ocorre em virtude da dobra (*Zwiefalt*), do “sendo”, do “entre” ser e ente (HEIDEGGER, 2007, p. 215). O pensar, na referência ao sendo do ser, funda-se a partir do *légein*. O acontecimento originário da linguagem reside justamente no acontecimento do *légein* que, em primeira instância, não é o dizer enquanto pronúncia, mas o próprio movimento em que algo pode alcançar pronúncia. Ao *légein* pertence, sobretudo, o silêncio. O dizer do *lógos* enquanto *légein* acontece como o que deixa aparecer, isto é, como *phanai*. A linguagem como *phasis*, convoca o ente à alvorada do encontro. O verbo *phaskein* diz convocar, nomear celebrando, chamar (HEIDEGGER, 2007, p. 216).

A linguagem, na correspondência ao pensamento, traduz, ou melhor, transmite, aquilo que se passa com o “sendo” do ser, na dobra entre ser e ente. A dobra, o entre, reclama para si o pensar e isto justamente porque é ao acontecimento deste que ela está atrelada. Para o pensador Parmênides (530 a.C. - 515 a.C), de acordo com a interpretação de Heidegger na preleção de Heidegger, que é originalmente intitulada Parmênides e Heráclito, mas que tem como abordagem majoritária a reflexão sobre Parmênides, é a dobra entre ser e ente que marca essencialmente a relação entre pensar e ser e, assim, a possibilidade da linguagem.

A sentença parmenidiana τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι: “Pois o mesmo é pensar e ser” (HEIDEGGER, 2007, p. 205), traduz a pertença de ambos e nomeia a dobra, o entre ser e ente, de τὸ αὐτό, ou seja, “o mesmo”. O mesmo indica não uma igualdade, mas uma trama articulada na qual a unidade confere o traço da diferença. A dobra tem lugar no estar reunido de tudo o que é, no *lógos*. Ela ressoa nesse estar reunido enquanto mantém essa dinâmica, a reunião. Nesse sentido, o *noein*, o pensar, em seu pertencer ao ser, funda-se no *légein*. Nessa relação essencial de um com o outro, o *noein* é, antes de mais nada, um dito e

isto não no sentido de algo já pronunciado. Parmênides diz que νοεῖν é πεφαστισμένον ἐν τῷ ἑόντι, cuja tradução corrente é: o pensar que é enquanto o que se pronuncia no ser (HEIDEGGER, 2007, p. 215). O *pefastiménon*, que é traduzido por “pronunciado” e não se refere à vocalização de sons e nem a uma significação.

A experiência do dizer nomeado nas palavras *faskein* e *phanai* refere-se a um âmbito mais original, desde o qual o convocar, o nomear celebrando, o chamar, a *phasis*, constituem a própria “saga do dizer”. Nesta, o dizer é atravessado de silêncio, porque acontece como o mostrar calmo que traz ao encontro aquilo que é. No silêncio e na calma do mostrar, a linguagem se oferta. O pensar, *noein*, é então um dito no sentido de trazer à luz, deixar aparecer, a partir do sendo do ser, do “entre”, o ente que vem ao encontro.

Em sua instância originária, na remissão mais íntima ao *légein* e ao *lógos*, o *noein* não capta qualquer coisa, ou seja, não se corresponde a uma coisa qualquer, mas ao Uno, a unidade que é nomeada por Parmênides como ἐὼν ἕμμεναί: o acontecimento essencial do ser (HEIDEGGER, 2007, p. 217). É no desdobramento da dobra, do “entre”, que a mutualidade entre ser e pensar se desenrola e se constitui enquanto um dito, no sentido já explicitado de um *pefastisménon*, do dizer em sua convocação silenciosa. Na dobra, a *phasis* convoca, isto é, clama por um aparecer; pelo aparecer do sendo do ser. É na dobra que acontece a reunião integradora de toda essa articulação da fala da linguagem, como uma grande orquestra da sinfonia do ser, do movimento do ser.

O que Parmênides nomeia de *phasis*, Heráclito nomeia de *lógos*, o deixar propor, o estender diante, que reúne e integra. No desdobramento da dobra, que convoca a mutualidade de ser e sendo e, assim, reclama um aparecer, um vir à presença que reúne e integra, reside o acontecimento da própria linguagem. O traço fundamental do desdobramento da dobra, do brilho que ilumina o sendo do ser e o dispõe ao surgimento é o descobrir, ao que os gregos chamam de *alétheia*. É a ela que Parmênides se volta para pensar o silenciamento da dobra, assim como Heráclito também o faz para pensar o encobrimento daquilo que se doa. O descobrir, próprio do acontecimento da *alétheia*, constitui a força mais íntima daquilo que dá a pensar, do a-se-pensar.

O dizer, enquanto trazer à luz o ente que se encaminha ao surgimento, ocorre a partir do desdobramento da dobra, ou seja, do sendo daquilo que é no ser. Fora da dobra o ente não se dá; o acontecimento do ser, a dinâmica essencial do surgimento é o mesmo evento do desdobramento da dobra. Até mesmo o pensar essencial, que diz respeito ao acontecimento da unidade, só pode ocorrer dentro da dobra. Em outras palavras, o pensar que se dirige à dobra ocorre dentro mesmo da dobra. O pensar que se atém na articulação entre homem e ente,

homem e ser, é uma espécie de refletor de si mesmo. A estrutura é reflexiva, porque busca pensar aquilo que já sempre é, o que há de mais íntimo. Pensar a dobra não é localizar dois pólos distintos para posteriormente tecer uma aproximação, mas é, sobretudo, alcançar o âmbito desde o qual a dobra desdobrada se dá. O desencobrimento, a *alétheia*, permite a iluminação do ente e, assim, a captação deste. Essa captação é uma espécie de propor, que coloca diante, defronte.

O pensar ocorre como destinação daquilo que se oferece ao encontro; a destinação que presenteia ao homem com o vir ao encontro dos entes. Essa destinação, Parmênides chama de *moira*, o destino (do ser). “Nomeia a *Moira*, a partilha, que resguardando, dá as partes e, assim, desdobra a dobra. A partilha destina (provê e presenteia) com a dobra” (HEIDEGGER, 2007, p. 223). Na *moira*, e somente nela, o ser alcança o brilho e o ente alcança um aparecer.

A história do ser é o acontecimento da *moira*, da iluminação do ser a partir do vir à presença dos entes. História é, então, o destino da dobra. O destino libera à presença o presente a partir de um desdobramento da dobra. De que forma o desdobramento da dobra vem à presença e assim carrega consigo o surgimento de tudo o que é (sendo) presente?

Isso se dá como *phasis* ou *lógos*, enquanto dizer articulador, que faz aparecer, a partir do destino descobridor, a presença dos presentes que se oferecem ao captar dos mortais. No entanto, essa presença que ao se iluminar concede aos presentes um aparecimento não é, de imediato, percebida. “Eles nunca escutam propriamente o apelo do descobrir da dobra. Eles se sustentam naquilo que nela se desdobrou e, de fato, naquilo que de início solicita os mortais: eles se sustentam no que é vigente sem considerar o vigorar” (HEIDEGGER, 2007, p. 224).

Isso significa que ao se deter naquilo que se desdobra sem considerar o desdobrar, o dizer é pensado desde a dimensão daquilo que se desencobre sem que o encobrimento seja suficientemente considerado. É como se as coisas estivessem sempre já expostas, como se suas presenças fossem estáticas e não estivessem atreladas a um recôndito encoberto. É como se o tempo de surgimento das coisas, que é sempre o que sustenta a presença dos presentes em um acontecimento depositário de movimento, estivesse, ao contrário disso, fadado a manter-se como um casulo que enreda as coisas presentes em uma permanência infundável. Heidegger associa como sendo a tarefa do pensamento, o pensar por excelência. Ele diz que não considerando a dinâmica do vir à presença, mas tão somente aquilo que se faz presente, não pensamos¹⁶ (HEIDEGGER, 2007, p. 111-124). O pensar que dá voz ao dizer enquanto *phasis*

¹⁶ Dessa forma encontramos o problema colocado por Heidegger na afirmação de que nem o interesse pelas ciências e nem o interesse pela própria filosofia correspondem à disponibilidade para pensar. Somente o reenvio

ou *lógos*, só pode ser aquele que se conserva na atenção, na captação do mostrar reunidor, na captação do tempo originário, depositário da presença. Nas palavras de Heidegger:

Quando esse hábito de falar a partir de palavras capta o surgir e o sucumbir, ele se contenta com o tanto quanto, tanto o surgir, γίγνεσθαι, como o sucumbir, ὀλλυσθαι (VIII, 40), Assim nunca chega a captar que lugar, τόπος, é localidade e que é como localidade que a dobra acolhe o vigorar do vigente. No tanto-quanto, a opinião dos mortais persegue somente o esse e aquele outro (ἀλλάσσειν VIII,41) dos lugares. O captar comum movimenta-se, de fato, no iluminado e claro que caracteriza o vigente. Vê o que brilha, φανόν (VIII, 41) nas cores, modificando-se, no entanto, com a mudança o brilho, ἀμείβειν, sem atentar à luz calma que ilumina a clareira, essa que provém do desdobramento da dobra. É a φάσις, o fazer-aparecer que constitui o modo de dizer da palavra e não as palavras que constituem articulação dos nomes (HEIDEGGER, 2007, p. 225).

O destino encaminha ao captar cotidiano dos mortais aquilo que se faz presente a partir do desdobrar da dobra, no desencobrimento. O predomínio do presente por sobre o presentar é mantido pelo dito enquanto fala habitual dos mortais. O dizer dos mortais recebe seu envio do destino próprio do desdobramento da dobra, do sendo do ente no dar-se do ser. Contudo, a fixação da presença no modo do que é presente, encerra a linguagem na fala cotidiana, que a cada vez se esquiva de transparecer sua origem secreta. Pensar o que é próprio da linguagem, a *phasis* e o *lógos* como o próprio conceder da presença, deixando aparecer aquilo que se dispõe, significa revolver o pensamento ao seu próprio, fazer a experiência da dinâmica daquilo que a cada vez se retrai, mas que, ao mesmo tempo, constitui a força mais viva de tudo que surge iluminado.

Pensando, o homem se descobre como guardião do abismo mais secreto, da região desde a qual o pensamento regressa calmamente para o prenúncio de sua proveniência. Essa proveniência do pensar resguarda a grande chave que Heidegger acredita encerrar a questão do pensamento: a da temporalidade que dá ser, que dispõe o homem em sua existência, em outras palavras, a mortalidade. “Enquanto possibilidade mais extrema da presença humana, a morte não é o fim do possível, mas a cordilheira mais elevada (a montanha reunidora) do misterioso chamado para um descobrir” (HEIDEGGER, 2007, p. 226).

da atenção àquilo que mais radicalmente dá a pensar (e isso na medida mesmo em que se encobre) é que pode consistir em uma disponibilidade radical para o pensamento. Nesse sentido é que Heidegger afirma que a ciência não pensa. Na medida em que ela se ocupa daquilo que se encontra presente, sem pressentir os traços daquilo que destina o presente à presença, para Heidegger ela não pensa, mas tão somente se ocupa dos entes.

1.3.3. Λόγος como *Versammlung*

Outra forma de pensarmos o *lógos* é através da interpretação de Heidegger do termo como *Versammlung*, a recolha, reunião dos entes na unidade. Para o pensador há um sentido radical nas palavras *légein* e *lógos*, que não pensamos enquanto consideramos o dizer como um comportamento humano dentre outros. Em *légein*, existe um sentido mais básico, que encontramos no *legere* latino e no *lesen* alemão, que é o de apanhar ou colher algo. Dessa forma, o sentido originário de *lógos* é “colheita” (*die Lese*).

O *lesen* é comumente conhecido por expressar o sentido de ler. Heidegger pensa o sentido de ler a partir do sentido de colher, jogando com o que a palavra pode desdobrar a partir de um exercício de interpretação.

Quando lemos alguma coisa, por exemplo, um livro, não é a gramática, a grafia das letras ou a própria materialidade do livro que nos chama a pensar. Quando estamos a ler, antes de tudo, estamos participando de uma colheita. Estamos deixando que aquilo que se faz disponível nos salte às vistas e nos incite para a colheita. Como coletores, somos recolhidos por essa partilha entre o que se mostra e a nossa disponibilidade para a captação. Na colheita, algo nos salta às vistas, ou seja, se convoca a ser colhido e, assim, resguardado em uma reunião, em uma seleção. Por exemplo, quando vamos colher uma fruta no pé, não somos nós quem dizemos se ela está madura ou não, mas a própria fruta é que se mostra em sua condição. Nós apenas acolhemos o que se mostra desde si mesmos como prontos para a colheita. Essa recolha daquilo que se destaca como mais digno de ser selecionado, imediatamente nos dispõe como receptores. Estamos, na colheita, entregues à dádiva da atenção com a *physis* e a articulação do *lógos*.

Isso que salta às vistas, também convocando-nos à colheita, nos conduz a uma experiência, nos remete a um encontro com a linguagem enquanto esse mostrar iluminador. O que antes não era contemplado abre-se em uma visão. A visão que apanha o que se mostra, encontra-se atentamente disposta ao acontecimento da colheita.

Encontramos no *lesen* mais do que uma ação qualquer. Nele podemos ver uma remissão ao acontecimento em que, colhendo (as palavras e os sentidos por ela entreabertos) nos recolhemos naquilo que nos convoca a colher e se oferece enquanto colheita. Ou seja, somos parte dessa articulação que se estende diante de nós e, somente por isso, podemos articular, no caso, estender as mãos e apanhar o fruto que se mostra maduro.

O que colhemos a partir do *légein* do *lógos*? O que está em jogo na “colheita” do *lógos*? O que e como colhe o *lógos*? Para responder a essas perguntas, Heidegger pondera sobre os momentos de uma colheita e, assim, esclarece de que modo o *lógos* se constitui, originariamente, como colheita.

O colher comporta três momentos: o levantar do chão (*aufnehmen*), o reunir (*zusammenbringen*) e conservar (*aufbewahren*). Esses momentos constituem uma unidade inextricável. O que se colhe em uma colheita não é escolhido assim, sem nenhum cuidado. Aquilo que se colhe é sempre aquilo que se ilumina desde si mesmo. A atenção daquele que recolhe na colheita, o coletor, só é possível na medida em que ele próprio se encontra recolhido na essência da colheita, ele se faz coletor. A colheita tem como fim destinar algo ao coletor, e é assim que este se deixa enredar por ela. Ao sucumbir ao chamado da colheita, o coletor é acometido por uma experiência, desde a qual, ao coletar o que se mostra, ele pode vislumbrar uma possibilidade de ser que lhe pertence, que lhe é própria.

Nesse sentido, tanto a colheita quanto o coletor alcançam suas essências no coletar. Na recolha, a unidade é que confere aos coletores a participação na colheita.

O *lógos* é interpretado por Heidegger como a reunião que articula os coletores ao que se mostra para ser colhido. Essa reunião permite que o gesto da colheita aconteça. Se as coisas não estivessem articuladas, nenhuma colheita seria possível.

O *lógos*, então, dispõe o ente ao encontro, assim como, concomitantemente, convoca o homem, a partir de seu *légein*, a colher aquilo que se encontra disposto, que vem ao encontro. Ele conecta cada coisa, uma com a outra, no ser. A palavra *sammeln*, que quer dizer “recolher”, traduz o *légein* originário. Este, recolhe, apanha aquilo que se encontra disponível e reunido no abrigo da unidade do *lógos*. Essa recolha que abriga tudo na guarita da unidade é o que mais propriamente Heidegger nomeia de *Versammlung*.

Zarader enfatiza a importância de se considerar que Heidegger traz o termo a um âmbito onde a palavra do vocabulário de uma língua se ilumina de forma diferente da fala habitual e, assim, pode dar voz a uma experiência de pensamento. “É neste sentido que Heidegger reserva a ‘palavra maravilhosa’ *Versammlung* para a coleção original tal como se esforça por pensá-la, conservando ao mesmo tempo os dois termos *lesen* e *sammeln* (na maior parte das vezes associados) para restituir o *légein* grego” (ZARADER, 1990, p. 219).

Assim, o *légein* é responsável por deixar que o que se mostra seja preservado em sua visibilidade ou, em outras palavras, que apareça. O *lógos* é aquele que, ao deixar que as coisas se apresentem, ao concedê-las o espaço-tempo do surgimento, as reúne sob sua tutela. Tudo o que “é” se encontra reunido pelo *lógos*. Por isso, pensar a linguagem a partir do *lógos*,

significa vê-la enquanto âmbito desde o qual as coisas ganham presença e, somente assim, podem nos dizer respeito, nos dar a pensar. Desse modo é que o *légein* humano, em sua extrema radicalidade, tem sua relação com *lógos* articulada no próprio acontecimento que dispõe as coisas ao encontro, silenciosamente, abrindo a possibilidade de algo como a fala dos mortais que, antes de qualquer coisa, consiste em uma correspondência ao que surge desde o encobrimento.

Desde cedo, o dizer e o falar dos mortais acontece, em sua propriedade, no λέγειν, como de-por e pro-por. Dizer e falar vigoram sempre no deixar dispor-se num conjunto tudo o que vige postado no des-encobrimento. O λέγειν originário aconteceu cedo e, como dizer e falar, se desenvolveu de modo a reger e atravessar todo des-encoberto. De-por e pro-por, o λέγειν, se deixa sobrepujar por esta modalidade de si mesmo, que se tornou prevalente. Mas só o faz para depositar, de antemão, a essência de todo dizer e falar no domínio e sob a regência do *legen*, do de-por e pro-por, em sentido próprio (HEIDEGGER, 2007, p. 187).

Dessa forma, a experiência grega do *légein* não se determina por articulações de sons ou como articulação de sentidos. Aberta aos confins em que a linguagem se encontra em seu elemento originário, a experiência do *légein* grego é dadivosa, cheia de mistério. Deixar disponível, favorecer o surgimento, só é possível a partir da reunião que abriga tudo o que se põe a mostrar. O *légein* é a correspondência do homem com aquilo que o confere ser, o *lógos*. Essa correspondência é nomeada, em grego, de *homologéin*. Este é o modo como o homem, acolhendo o que se dispõe, está concentrado em uma escuta que apreende a unidade que articula o disponível e o mantém presente. A tarefa dessa escuta permite que o pensamento regresse a sua calma de proveniência.

Essa calma, diferentemente do que se experimenta no pensamento que calcula, em sua ânsia dominadora, situa o homem em sua essência e o dispõe ao silêncio de abertura da linguagem. Por meio desse silêncio, o homem pronuncia sua palavra, agraciada, então, pelo evento originário do *lógos*. Ele pode, então, a partir dessa escuta silenciosa, deixar que o *lógos* venha à luz da linguagem.

O empenho de *légein* é, na calma que dispõe cada coisa em seu lugar, colher aquilo que o escolhe para a proteção.

O único empenho do de-por e pro-por, como λέγειν, é deixar que o que se dispõe por si mesmo num conjunto seja entregue, como real, à proteção que o preserva disposto. Que proteção é esta? É a proteção da verdade. Pois o disposto num conjunto está diposto e de-posto no des-encobrimento, está instalado no desencobrimento, é substrato subjacente no des-encobrimento,

isto é, está abrigado pelo e no des-encobrimento (HEIDEGGER, 2007, p. 186-187).

O recolhimento do *légein*, no âmbito da colheita se oferece a partir de uma escuta, que Heráclito nomeia ao indicar em que consiste o *logos*¹⁷, de *akouéin*; uma escuta que se volta não para aquele que pronuncia uma fala, o pensador enquanto *légon*, mas para o próprio *lógos*.

1.3.4. Λόγος e ἀκούειν

Enquanto o *homologéin* consiste em dizer o mesmo que diz o *lógos*, o *akouéin* consiste em escutar e já sempre ter escutado o que ressoa a partir do *lógos*. O que se ouve nessa escuta conduz a essência humana ao mistério de sua proveniência.

A fala em questão, para Heráclito, de acordo com o fragmento exposto, não é a do pensador, daquele que pronuncia e a reclama para si enquanto um *légon*, isto é, um falador. A fala do pensador não lhe pertence porque consiste em dizer o mesmo que se recebe a partir do *akouéin*, da escuta voltada ao *lógos*. Essa escuta, assim como o dizer do *lógos*, não é de conteúdos. No *akouéin*, não ouvimos muitas coisas, mas apenas a fala do *lógos*, que diz “Tudo é um”.

Pensar a propriedade dessa escuta, ou seja, o que a perpassa e que, perpassando-a, igualmente nos atravessa, consiste na própria coisa que se envia para ser pensada. Inúmeras interpretações do *lógos* se consolidam no decorrer da história do pensamento: *Ratio*, *Verbum*, lei do mundo, sentido, etc... Em nenhuma delas, contudo, releva-se o fato do *lógos* significar um enunciado de um tipo muito especial, que confere ao humano um vislumbre de sua essência. Esse enunciado do *lógos*, não sendo nada de audível, convoca, no entanto, para que ouçamos.

Que tipo de escuta se encontra em jogo na correspondência do *légein* dos mortais ao *lógos*? Na distinção entre *das Hören*, em perceber com os ouvidos, e *das Horchen*, em estar à escuta, Heidegger situa a vasta diferença entre o modo de escuta derivado e o originário (ZARADER, 1990, p. 223).

¹⁷ Οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν Ἐν Πάντα εἶναι. “Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe na obediência) o *lógos*, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um” (HEIDEGGER, 2002a, p. 270).

No primeiro modo, os ouvidos captam sons com a sensibilidade, na utilização daquilo que costumeiramente chamamos de “aparelho auditivo”; no segundo, nos encontramos à espera silenciosa e receptiva do que advém para a escuta. Desse modo, não são sons que são esperados, mas o advento de algo que se mostra, e só por se mostrar torna-se audível. Essa espera traduz o modo especial do *akouein*.

Fica-se à espreita frente ao invisível, como se fica à escuta do silêncio. O que não significa que estejamos de emboscada – emboscada onde se prepara uma presa e um ataque – mas, muito pelo contrário, que nos mantemos em atitude de receptividade, de submissão, de tensão de todo o ser em direção àquilo que talvez venha (ZARADER, 1990, p. 223).

No âmbito dessa escuta (*Anhören, Horchen*), entrelaçam-se as perspectivas de uma pertença (*Gehören*) e de uma obediência (*Gehorchen*), indicando que o *akouien* é, sobremaneira, um recolhimento no *lógos*. Nesse recolhimento, encontra-se presente uma obediência ao que surge. A escuta do humano, quando obediente aos anúncios do *lógos*, comunga com ele uma unidade.

Essa participação se dá na medida em que já sempre somos parte daquilo que nos sobressalta como digno de atenção e, assim, nessa escuta especial, nos reenviamos a essa pertença esquecida. A pertença a uma escuta diz, então, que aquilo que ouvimos a partir e no apelo do *lógos* não é nada de diferente daquilo que já sempre somos. Ao contrário, é aquilo que mais nos dispõe em nossa propriedade de essência.

Essa escuta ouve o essencial, aquilo que nos possibilita encontrarmos a nós mesmos. Encontrar-se a si próprio não é compreendido por Heidegger desde a perspectiva psicológica, de uma busca por um “eu”, uma subjetividade, um “ego”, mas pela propriedade de essência que é comum a todo homem enquanto mortal. O ser-ouvinte (*Hörig-sein*), que se dirige ao *lógos*, e nessa escuta encontra a si mesmo, contrapõe-se ao simples ouvir por aí (*Herumbören*). No primeiro, encontramos uma escuta pertinente, obediente ao *lógos*, à unidade entrelaçadora do real. No segundo, encontramos uma escuta dispersa na *dóxa*, a opinião, a aparência.

Nesta, o *lógos* também se encontra em jogo. Sempre presente e igualmente ausente, o *lógos* se oferece aos *azinetói*, aos que não apreendem. Os dois modos se articulam enquanto formas do humano participar do que lhe advém, mas o primeiro modo confere ao homem a propriedade de um *homologéin*.

Essa espreita indica uma situação de disponibilidade para o pensar, no sentido que este ganha na interpretação heideggeriana. A disponibilidade para o pensar não é, de modo algum,

uma comodidade, uma passividade que espera que as coisas venham até nós como que “milagrosamente”. Ela diz respeito ao modo como nos abrimos e nos mantemos abertos para o advento das coisas no acontecimento de suas simplicidades. As coisas em suas simplicidades vêm ao encontro do homem, na medida em que este participa de uma escuta pertinente e aguarda calmamente por essa chegada.

As coisas desdobram mundo, isto é, fazem brilhar toda uma tessitura de referências que pululam na abertura do ser suportada pelo homem. O entrelaçamento da quadratura (*das Geviert*); mortais, divinos, terra e céu, se dá na manifestação das coisas. Na escuta obediente e pertinente às coisas, o mundo se abre na articulação do jogo que resguarda a essência do homem. De acordo com Alain Boutot,

o mundo, enquanto quadripartido, não é o mundo concebido de maneira metafísica como totalidade do ente, ou como Ideia transcendental na acepção kantiana. Também não é o universo secularizado da natureza ou da história, nem a criação entendida teologicamente (*mundus*), nem a totalidade de significações de que falava Ser e Tempo, mas o jogo de espelhos no seio do qual a terra, o céu, os divinos e os mortais reenviam uns para os outros¹⁸ (BOUTOT, 1993, p. 60).

Se o fragmento de Heráclito diz que devemos ouvir o que diz o *lógos*, não é, então, porque este seja um discurso digno de apreciação. Tomar parte na fala do *lógos* é o que Heráclito chama de *sofón estin*, ou seja, o “a-se-saber”, aquilo que mais digno de saber pode ser encontrado por todo e qualquer homem em sua busca por si mesmo. Na medida em que se dá o *homologéin*, ocorre o *sofón estin*. Isto equivale a dizer que, na medida em que participamos de uma escuta, no sentido do *akouein* grego, é que podemos realmente saber, estar no acordo com aquilo que em instância mais originária convoca e dá a saber. Saber, conhecer, nesse sentido, é experienciar-se a si mesmo a partir da correspondência com o outro que nos interpela. O que diz o termo *sofón*?

Costuma -se traduzir corretamente σοφόν por “sábio”. Mas o que diz e significa “sábio”? Significará apenas o saber dos antigos sábios? O que sabemos deste saber? Se este saber for um ter visto, cuja visão não pertence aos olhos da carne, tampouco como ter escutado pertence ao aparelho auditivo, então pode -se presumir que ter visto coincide com ter escutado. Ver e escutar não dizem a mera apreensão e sim uma atitude. Mas qual? Aquela atitude que se atém à morada dos mortais. Trata -se de uma morada que se mantém no disponível que a postura acolhedora cada vez põe à disposição. Assim, pois, o σοφόν diz o que se pode ater ao já dispensado, diz

¹⁸ A respeito do quadripartido, trataremos mais tarde, detalhadamente.

o que se lhe pode adequar, o que se pode aviar do já proporcionado. Enviada, a atitude tem um endereço. [...] É neste uso que poderemos encontrar melhor o significado de σοφόν, sábio. Aqui vamos traduzi-lo por envio sábio (*geschicklich*). [...] Quando há uma escuta verdadeira, entendida como ὁμολογεῖν, então acontece propriamente um destino, então o λέγειν dos mortais se sintoniza com o Λόγος e se empenha pela postura recolhedora (HEIDEGGER, 2007, p. 192).

A escuta dos mortais na afinação com o *lógos* acontece como *homologéin*. No *homologéin* é que ocorre o envio sábio, ou seja, aquele que somente diz que “Tudo é um”. Esse envio é reconhecido como sendo o próprio dizer do *lógos* e, ainda mais, o próprio *lógos*. Percebemos, com isso, que essa apreensão que capta no *En Panta* o próprio *lógos*, está bastante distante daquilo que a lógica corrente experimenta a partir desse termo.

1.3.5. Λόγος e αἰτύ

A apreensão do *lógos* como *Versammlung*, que diz respeito ao colher e recolher (*lesen, sammeln*), relata o *lógos* justamente como amplitude de uma reunião, como o reunir que conecta tudo com tudo, no Uno de seu traço. De acordo com Zarader, é no jogo entre o *légein* e o *lógos* que o sentido do *En Panta*, do “Tudo Um”, pode ser desdobrado. Para a autora, enquanto na palavra *légein* encontramos apenas o ato de recolher (aquilo que se dispõe à colheita), o *lógos* diz aquilo que reúne toda colheita, que a ordena, que rege a recolha do próprio *légein* (ZARADER, 1990, p. 227). A palavra *Versammlung* dispõe, no pensamento de Heidegger, o sentido de uma reunião originária, de uma articulação reunidora. É nesse sentido que o fragmento 50 pode conferir uma grande elucidação acerca do que Heráclito compreende por *En Panta*.

Para Zarader, o *logos*, como *En Panta*, pode ser experimentado como a própria essência do ser e na a dimensão do tempo. O tempo como essência do ser se deixa experimentar a partir da presença daquilo que é presente.

Acerca dessa referência, Zarader nos diz: “Na medida em que o Λόγος se manifesta no ἔν πάντα εἶναι, não pode ser então compreendido senão como a própria presença do presente, o próprio ser do ente” (ZARADER, 1990, p. 228).

Essa permanência das coisas que são no ser, diz respeito ao modo como se encontram reunidas, recolhidas no traço da unidade da presença. Desse modo, pensar o *En Panta*, a unidade, implica pensar o próprio tempo na experiência radical do ser. E isso significa pensar

o modo como o tempo concede ser, como concede presença a cada coisa que “é”. Essa concessão acontece no modo da unidade; o tempo como *En Panta* é o tempo experimentado desde uma circularidade, que se retoma sempre a si mesmo, no qual começo e fim coincidem no trajeto do círculo. No pensamento de Heráclito, essa é a experiência do *aión*, o tempo do mundo.

Heráclito designa por outros nomes aquilo que ele nomeia de *lógos* em seu pensamento: *physis* (o que se abre a partir de si mesmo), *kósmos* (ordem, injunção, brilho que conduz à revelação) e *aión* (tempo de mundo). Todos eles dão a pensar o determinante no sentido de *lógos*, aquilo que na experiência do que nele vem ao nome, sempre dá a pensar.

Como este para-ser-pensado ele torna-se a partir de sua verdade do determinante (*Mass-Gebende*). O modo como o pensamento deverá adaptar-se a essa medida. Mas desta medida e da sua capacidade não podemos nós apoderarmo-nos através de uma qualquer calculação ou medição. Elas permanecem para nós o incomensurável¹⁹ (HEIDEGGER, 2000a, p. 191).

O tempo enquanto *lógos*, enquanto *En Panta*, é a medida incomensurável das coisas que são, isto é, a essência impensada do ser. Para Heidegger, o *lógos* remete para o “estar presente” e isso, na tradição romana, se consolidou na interpretação da *ratio* como fundamento, no qual assentam os entes. No entanto, Heidegger capta no *lógos* de Heráclito uma dimensão mais originária que não se deixa experimentar como fundamento, mas como um não fundamento. O tempo próprio do *lógos*, pondo a jogar o ente junto ao ser, é sempre o primeiro, a partir de onde cada coisa começa, vem à luz, se põe em jogo. Ser primeiro não significa estar antes do segundo, do terceiro e assim por diante, mas ser a *arché*, o princípio desde onde uma coisa pode iniciar e, assim, se manter no princípio, apresentando-se. “Como *λόγος* o ser é o primeiro, a partir de onde o ter sido está presente – em grego τὸ ὄδεν. O primeiro a partir de onde’ é aquilo, de onde cada um que é, começa, e a partir de onde ele como começado permanece dominado; começar significa em grego ἄρκειν” (HEIDEGGER, 2000a, p. 158).

Na articulação de *lógos* como *aión*, o que se dá a pensar é, sobretudo, a unidade de ser e fundamento (este compreendido como o que principia algo, que possibilita o presentar). A unidade de ser e fundamento, pensada no *logos*, é a própria unidade de ser e de tempo como

¹⁹ Para Heidegger, a morte é a medida imensurável da essência humana; é a medida do jogo no qual o homem advém como mortal; é a medida que dá tempo, que confere tempo a cada coisa que é. “A morte é a medida impensada do incomensurável, isto é do jogo supremo no qual o homem é trazido à terra, é posto” (HEIDEGGER, 2000a, p. 162).

abertura do mundo, este último compreendido como jogo no qual a essência do humano se dinamiza com os entes que vêm ao seu encontro.

O jogo do mundo perdura na concessão do ser e no acontecimento do tempo como *aión*, o tempo da unidade do círculo. No entanto, o tempo como concessão do jogo do mundo é sempre e cada vez medida imensurável, que não pode vir à palavra senão na obscuridade do que se mantém na proximidade de algo e que se oferta, concomitantemente recusando-se. Por isso é que Heidegger diz que:

Apenas por um único momento histórico-ontológico elevado e até mesmo supremo vem a unidade de ser e fundamento ao encontro da palavra, que se chama λόγος. Isso é falado no sentido explicado, na história do primevo pensamento grego, por Heráclito. Mas a palavra *lógos* é simultaneamente uma palavra ocultadora (HEIDEGGER, 2000a, p. 157).

O tempo enquanto fundamento de ser constitui um não fundamento, porque ele só se deixa experimentar como abismo, como sem fundo (*Ab-Grund*). Por isso, a essência do ser, pensada a partir do *lógos* quer e não quer, concomitantemente, ser nomeada. Isso quer dizer que, ao mesmo tempo que ela entreabre um sentido, ela se recolhe enquanto um não sentido, pura possibilidade. O *lógos* como tempo é a medida do destino dos mortais, que posta cada coisa no seu surgimento e concede a cada uma delas o seu “tempo” próprio.

Por isso é que o *lógos* é pensado na dimensão do raio, do súbito clarão que ilumina no acontecimento do instante. Heráclito diz, na interpretação de Heidegger: “τὰ δὲ πάντα οἰακίξει κεραυνός: o raio, porém, dirige (para sua vigência) tudo (que vige)” (HEIDEGGER, 2007, p. 196). No contexto de pensamento de Heráclito, o raio é compreendido como sinal do deus. Ele é aquilo que, dirigindo, traz ao encontro os entes na via do divino. O deus, a que se refere o raio, é o deus da presentificação de tudo o que “é”, o deus que encaminha os mortais aos seus destinos, *Zeus*. *Zeus* é o deus do poder de presentificação, que traz à presença, assim como também conduz à ausência, tudo o que “é”. Nesse sentido é que Heidegger nos diz que: “O ‘raio’ está aqui, como palavra evocativa de *Zeus*. Sendo o altíssimo, *Zeus* é o destino do universo. Assim, o *Lógos*, o Ἐν Πάντα não seriam senão o Deus supremo. A essência do Λόγος acenaria, pois, para a deidade de Deus” (HEIDEGGER, 2007, p. 196).

O poder de presentificação, *Zeus*, compreendido como o próprio *lógos* e este como *aión*, revelam a dimensão da medida própria de cada mortal e de cada ente no ser, uma medida que, como vimos, não se deixa mensurar: a medida do tempo enquanto jogo. Essa

medida se oferece na dimensão do clarão do raio, do instante que ilumina e se retira enquanto clarão.

Por estar de acordo com essa natureza imensurável do clarão súbito é que o tempo enquanto *aión* e enquanto *lógos*, ou seja, enquanto *Zeus*, quer e não quer ser nomeado. Querer e não querer ser nomeado é a condição de toda palavra que revela o irrevelável, que traz à linguagem aquilo que conduz a linguagem. No fragmento 52, Heráclito diz: “Ἐν τὸ Σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα: O uno, o único sábio, quer e não quer ser chamado com o nome de *Zeus*” (HEIDEGGER, 2007, p. 196). Querer e não querer ser nomeado significa estar na penumbra daquilo que não pode vir à luz da presença por ser a própria via do apresentar. A palavra ἐθέλει, de acordo com Heidegger, significa querer no sentido de estar disposto por si mesmo a..., porque se refere não a uma exigência, mas a um deixar (deixar uma coisa ser) (HEIDEGGER, 2007, p. 197).

A partir dessa constatação do sentido de *ethélei*, temos que, o Uno unificador está e, concomitantemente, não está disposto a ser reconhecido com o nome de *Zeus*, ou seja, a ser revelado. A palavra *legesthai* está na referência à *onoma*, que é a palavra nomeadora. O jogo entre elas se dá da seguinte maneira: a palavra convocadora, *onoma*, convoca o disponível, *legesthai*, ao nome, a vir à luz da linguagem e, assim, permanecer disponível, ou seja, perdurar. Devemos atentar ao acontecimento daquilo que se deixa nomear. Tudo o que se dispõe ao nome, à *onoma*, dispõe-se a temporalizar-se, tornar-se presente e perdurar nessa instância. O que se coloca disponível, estendido diante, defronte, é aquilo que se temporaliza, se deixa vir à luz da presença. No entanto, aquilo de que falamos, o *lógos*, enquanto *En Panta*, enquanto *Zeus*, se dispõe e não se dispõe à convocação do nome. Isto quer dizer que, o Uno, o *lógos*, *Zeus*, enquanto *aión*, são a própria dimensão do tempo que temporaliza, que dá tempo concedendo ser, isto é, presença.

Dessa forma, aquilo que dá ser, que dá tempo, que confere presença – o apresentar – não pode vir à presença tal qual o ente que “é” no ser concedido por tempo. O raio da presentificação fulgura na dimensão do instante; posta cada coisa em seu perdurar e se retira no encobrimento de sua unidade dinâmica.

Pois como *lógos*, o Ἐν Πάντα deixa vigor em sua vigência todo vigente. Mas, em si mesmo, o Ἐν não é um vigente entre outros. É o vigente mais alto, o altíssimo. *Zeus* permanece e partilha da vigência, de um modo excepcional e, de acordo com tal partilha (ΜοῖΡα), se recolhe ao destino, ao Ἐν que tudo reúne. *Zeus* não é, em si mesmo, o Ἐν, embora, dirigindo com o raio, cumpra e realize os envios do destino. [...] O todo dos vigentes sob a égide do altíssimo, é o Ἐν, como *Zeus*. O próprio Ἐν, porém, como Ἐν Πάντα é o Λόγος, a postura recolhadora. Na condição de Λόγος, só o Ἐν

é τὸ Σοφόν, o envio sábio, como o próprio destino: o recolhimento do envio à vigência (HEIDEGGER, 2007, p. 197-198).

O elo impensado, o raio fulgurante, o poder de presentificação, atravessa os entes e os mantém sendo, sem que sejam pressentidos, justamente por sua natureza radicalmente outra das coisas que se apresentam.

O presentar, o tempo, o *lógos*, o Uno, o próprio *Zeus*, não se encontram como fundamento, porque não se fixam em um “antes” que, ao se colocar, perdura junto aos presentes, aos entes. O *lógos* compreendido como presentar do que perdura é o tempo na dimensão originária, não apreensível no modo do que se deixa encontrar, no modo do que “é” sendo. O tempo, na perspectiva do presente, das coisas que perduram no surgimento, é um desdobramento possível do tempo originário. Quando não se contempla essa manifestação do tempo em seu termo derivado (o perdurar do presente), tende-se a encerrar a dinâmica do tempo em uma abordagem derivada, e com isso não fazer a experiência de sua dimensão mais própria. Por isso, a interpretação peculiar do *lógos* leva Heidegger a traduzir, interpretando peculiarmente, o fragmento 50 da seguinte forma:

Não escuteis a mim, o mortal, que vos fala; mas sede, em vossa escuta, obedientes à postura recolhedora; se lhe pertencerdes, escutareis, em sentido próprio; uma tal escuta *se dá (ist)*, quando acontece um deixar-disponível-num-conjunto, a que se dispõe o conjunto de tudo, a postura recolhedora, o deixar pôr-se que acolhe; quando acontece que o deixar dispor-se se põe, dá-se, em sua propriedade um envio sábio, pois o envio sábio, propriamente dito, o único destino, é: o um único unindo tudo (HEIDEGGER, 2007, p. 199).

O *lógos*, compreendido desde a perspectiva do tempo como *aión*, é apreendido, assim como pela lógica metafísica, como medida; a medida do *légein* dos mortais, que se entreabre no *homologéin*. No entanto, a medida do dizer, do recolher que se estende e perdura disponível, não é passível de mensura, porque é uma medida especial. A medida do *lógos* é o tempo que temporaliza, que concede presença (ser), que encaminha o ente à luz e, nessa dinâmica, se recolhe calmamente ao seu centro. O centro do tempo é a dimensão em que os deuses se propõem enquanto medida fugidia nos mortais.

O ser, pensado na dimensão do *lógos*, deixa-se experimentar como abertura da unidade que propõe e dispõe a diferença alocada em um perdurar. É por isso que Heidegger diz que:

De há muito, o mistério nos foi proposto na palavra ‘ser’. É por isso que o ‘ser’ é apenas uma palavra provisória, no sentido de palavra precursora. Cuidemos que nosso pensamento não lhe corra apenas atrás, de olhos fechados. Pensemos que ‘ser’ significa originariamente ‘vigência’ e ‘vigência’ significa adiantar-se e perdurar no desencobrimento da verdade (HEIDEGGER, 2007, p. 203).

O ser é pensado, no âmbito da aurora grega, desde a perspectiva da presença, e a presença como vir à presença (*Anwesenung*). É a partir dessa perspectiva que as palavras do começo grego se insinuam²⁰.

O pensamento do primeiro início inaugura o encobrimento dessa perspectiva e instaura aquilo que Heidegger vem a chamar de “tradição” do pensamento.

Reservada, ocultada, decisivamente emparedada e a partir daí inacessível ao pensamento, ela está, se se pode dizê-lo, retirada dos bastidores. No palco (este palco onde ainda se jogava, no começo, o jogo fugaz da presença) já não reina a partir de então senão o peso do presente. Deste modo, a estrada que podia levar da presença (experimentada, ainda que impensada) ao tempo autêntico encontra-se bloqueada, interditando no mesmo passo todo o acesso ao ser enquanto tal – que, como um relâmpago, se abriu em simultâneo com a presença, mas que já não pode ser atingido a partir do simples presente (ZARADER, 1990, p. 302).

A unidade do ser se deixa, no pensamento da aurora grega, experimentar a partir da temporalidade originária, que recolhe os entes no acontecimento extremo do surgimento. Nessa perspectiva, o encobrimento se descortina como a própria fundação dos entes no tempo, que resguarda o surgimento e possibilita o perdurar. “Ὁ Λόγος λέγει: ο Λόγος é o que deixa-estendido-junto-diante. O quê? Πάντα, quer dizer o Tudo do ente, a totalidade do presente. A que título? Porque é ο Ἔν, O Uno onde se reúne Tudo, a presença do presente, o ser do ente” (ZARADER, 1990, p. 228).

Temos, então, que somente o sentido de *légein*, o *lógos* dos mortais, é que dá a entender aquilo que se passa com o *lógos* enquanto *en panta einai*. É na dimensão daquilo que é diferente, daquilo que perdura como diferença, como multiplicidade, que a unidade pode ser contemplada como aquilo que reúne, que recolhe e dispõe na diferença. Dispor na diferença é,

²⁰ Convém notar que a aurora grega não trouxe o esplendor da verdade do ser à tona: a presença não foi considerada em seu caráter temporal. Contudo, nessa aurora, ela foi experimentada como presença, na dinâmica do vir à presença e não como presente. Nas palavras de Zarader: “O ser na sua verdade, no seu frêmito, no seu mistério e na sua plenitude de nada, estava muito próximo. Era ele que era portador das palavras e do pensamento. Com o nascimento da ontologia, o nada do ser encheu-se de ente, a presença recuou em proveito do presente, e instalou-se a confusão. A partir de então, não só o ser não é pensado na sua dimensão temporal mas, porque se ocultou em proveito de outro (o ente, ou seja, o presente permanente), esta dimensão temporal já nem sequer é pensável” (ZARADER, 1990, p. 302).

sobretudo, dar voz à unidade. Só o que é diferente pode remeter à unidade e assim permitir que esta seja reconhecida. Não podemos pensar uma unidade dita absoluta, mas somente aquela que assim se faz enquanto traço que une, que reúne o diferente no elo de um mesmo evento.

O *lógos* é o Uno unindo tudo, isto é, retornando à calma de sua proveniência. Isto não ocorre como no sentido de uma dialética, da junção, da síntese das oposições, das diferenças; dá-se na forma de uma recolha, do pôr que recolhe e, assim, temporaliza.

Na recolha, o que mais se deixa ver é a força do abrigo, aquilo que sustém. Por isso, o *lógos* pode ser entrevisto como tempo, como a essência do ser; aquilo que permite que as coisas estejam amparadas no surgimento, que perdurem reunidas, recolhidas na dimensão da unidade temporal²¹ (que reúne passado, presente e futuro na prospecção da abertura que essencializa o humano, que essencializa o ser), que abre a dimensão do humano junto aos entes que lhe vem ao encontro. Dizer que o *lógos* é a essência do ser é a constatação de que essa essência pode ser experimentada como tempo. Para Zarader, isso é crucial no desenvolvimento do pensamento heideggeriano.

Para ela, “Desde o princípio do seu caminho de pensamento, portanto, Heidegger não só pôs a questão que permanecerá a sua até o fim – a do ser – mas pressentiu e enunciou claramente o teor da resposta: o fundamento impensado do ser é o tempo” (ZARADER, 1990, p. 288). Para a autora, o grande teor impensado na questão do *lógos* enquanto essência do ser e, assim, impensado na própria questão do ser, foi a questão do tempo.

O que é que, em última instância, não foi nunca ‘percebido’, ‘considerado’ por si mesmo, ‘meditado’, e que constitui por isso o ‘impensado’ da questão do ser? Foi o facto que o ser seja experimentado como presença? Ou o facto que, enquanto presença, ele se destine a partir do tempo? O que é que se retira tão decisivamente e, por meio desse retiro, desenha a forma da nossa história? A identidade do ser e da presença? Ou o horizonte temporal dessa identidade? Encontramos em Heidegger ora uma ora outra dessas afirmações, ao ponto que seríamos tentados a perguntar o que é que, para falar rigorosamente, está marcado com o selo do impensado. Mas esta alternativa é apenas aparente, e o que permite decidi-la é justamente a expressão ‘como tal’. A posição constante de Heidegger sobre este ponto é destituída de ambigüidade: consiste em afirmar que o que permanece

²¹ Para Heidegger, a temporalidade não pode ser compreendida a partir da formulação usual que temos sobre o tempo. Para o autor, o que marca a temporalidade em seu modo próprio é o carácter unitário de sua manifestação. Dessa forma, pensar a temporalidade a partir da noção de tempo vulgar, significa apenas pensar um modo derivado desta e não atentar para a sua condição primordial e não fragmentada. A temporalidade, de acordo com Heidegger, não “é”, mas “temporaliza-se”. O modo de ser da temporalidade originária não reúne em si partes que se encontravam exteriores a ela, não subdivide os acontecimentos em passado, presente e futuro, mas antes projeta para fora de si suas possibilidades. Essa projeção da temporalidade constitui seu ser, sua unidade.

plenamente impensado e o que convém propor ao pensamento, é a ‘perspectiva’, o ‘horizonte’, o ‘solo’, o ‘fundamento’ de toda e qualquer interpretação do ser – a saber, o tempo. Mas se o tempo permanece impensado, é porque a própria presença não é considerada nem reconhecida como presença, quer dizer na sua dimensão temporal. Noutras palavras, os Gregos, quando pensavam o ser como *parousia* (ou mesmo como *φύσις*), experimentam-no como presença; mas, não considerando esta na sua pertença ao tempo (que, no entanto, a constitui como aquilo que ela é), falham-na como tal. Dizer ‘como tal’ é dizer ‘como tempo’. Por este facto, a presença, bem como o tempo, podem, ambos ser qualificados como impensados – mas este, todavia, mais originariamente do que aquela, uma vez que o que é fundamentalmente impensado é, na presença, o próprio tempo. Se convém, pois, restabelecer a identidade ser-presença, é com o fim de pôr a descoberto o horizonte mais vasto que simultaneamente torna possível essa identidade e permite a sua ultrapassagem: o tempo (ZARADER, 1990, p. 294-295).

O *lógos*, contemplado como a presença de tudo o que é presente, dá a pensar a vertente secreta que espera por ser pensada, isto é, o próprio “a-se-pensar”. O “a-se-pensar” não é aquilo que pode ser pensado e assim consumir-se, mas o que ensina que as questões do pensamento têm de ser recolocadas constantemente, como em exercício.

Essa experiência libera o pensar para a possibilidade de um outro pensar. Outro em relação à própria metafísica. Liberar o pensamento significa encontrar aquilo que dá a pensar, não o pensado, mas aquilo que põe em jogo o pensar²². Para Zarader, a passagem do pensamento originário, aquele que dá a pensar o *lógos*, para o pensamento da *Ereignis*²³ (acontecimento-apropriação) se dá a partir da busca pelo impensado. No pensamento originário, o impensado transluz nas entrelinhas das palavras que dele desabrocham, enquanto que no pensamento da *Ereignis*, o impensado é experimentado como tarefa do pensamento, que jamais se consuma, porque sempre e cada vez se prepara para receber aquilo que advém. A dissolução da questão do ser na *Ereignis* e, assim, da questão de como *lógos* veio a significar dizer, falar (enquanto que, como palavra originária, ele reverbera uma outra dimensão, uma tonalidade outra de referências), não anula essa questão, mas a reconsidera

²² Isso que dá a pensar, Heidegger nomeia nas palavras do seu pensamento como *Ereignis* e como “último Deus”, que veremos atentamente nos próximos capítulos.

²³ A *Ereignis*, palavra fundamental do pensamento heideggeriano, diz a dinâmica da mais alta doação que dá ser e dá tempo; uma doação que se oferece, sobretudo, enquanto recusa. O ser compreendido desde a perspectiva da *Ereignis* só pode se dar na dinâmica da mais alta recusa, só pode ser captado enquanto recusa. A recusa consiste em que, enquanto doação de ser e de tempo, a *Ereignis* é a retrocessão mais alta do pensamento, o teor mais originário de todo pensar. Enquanto doação de tudo o que “é” no tempo, a *Ereignis* não pode ser nada para fora desse doar. Do mesmo modo como “há” ser e como “há” tempo, não “há” *Ereignis*. Dela simplesmente se pode dizer que ela *ereignet*. Pensar o ser a partir da *Ereignis* significa pensá-lo desde a sua dinâmica mais própria que nada mais é senão uma recusa. A modalidade de presença do ser é a ausência.

mais radicalmente. A questão é “apropriada” pela *Ereignis* e isto significa que ela se reconfigura enquanto copertença de ser e de tempo em um mesmo evento.

O modo como o *lógos*, a partir do *légein*, veio a significar falar, dizer, consiste na possibilidade secreta de algo como a linguagem se dar. Essa possibilidade consiste na maneira como os gregos originários experimentaram a essência da linguagem, muito embora não tematizando essa experiência.

1.3.6. Λόγος e Sage

Como já vimos, o dizer em instância originária não tem referência a sons e nem a significados capturados em vocábulos, mas a um deixar aparecer. Em termos gregos, a linguagem, em instância originária, não é *phoné*, mas *phasis*. Nessa experiência reside toda uma constelação de sentidos e de nomes que separam a aurora grega de seu declínio no primeiro início do pensamento.

A diferença é capital: é toda a compreensão da linguagem que assim é modificada. Porque afirmar, como faz Heidegger ao esforçar-se por pensar em grego sem deixar de pensar em alemão, que o signo (*Zeichen*) é em primeiro lugar um mostrar (*Zeigen*) e que nesse mostrar (sob a forma de *sagan*) reside o dizer (*sagen*), é sublinhar que o acto de dizer não é de modo algum a expressão posterior, a designação em palavras, do que aparece. É antes todo o aparecer que assenta na mostração que diz. É esta a experiência grega do dizer (ZARADER, 1990, p. 233).

O *légein* como *sagen*, na abertura ao *lógos* como *Sage*, faz aparecer o ente, reunindo o que se encontra estendido adiante e conservando essa reunião.

Deste modo, dado que o λέγειν não toma o seu sentido senão a partir de φάσις, falar é em primeiro lugar dizer, e dizer é fazer aparecer. Mas o fazer-aparecer, por sua vez, não é diferente do deixar-estendido-diante que reúne e abriga: a φάσις e o λόγος. [...] É neste sentido que *fazer* vir ao aparecer é idêntico a *deixar* ser: desabrigar o que de modo algum é um nada e que apesar disso, fora desse desabrigo, não aparece. Se dizer é fazer aparecer no sentido de reunir na presença, então o dizer é ao mesmo tempo esse combate para conservar na presença o que em qualquer instante pode retirar-se na ausência – ausência que não é a nulidade do nada, mas a reserva do ser (ZARADER, 1990, p. 233).

O dizer, nomeado no *légein* do *lógos*, é a vinda ao aparecer, isto é, o desvelamento próprio da *alétheia*. Com isso não se diz que o desvelamento é produzido pelo dizer, mas o que se passa é justamente o contrário. É o dizer que recebe da *alétheia* aquilo que o configura enquanto um modo de reunião dos entes na unidade da presença (ZARADER, 1990, p. 234). A linguagem se encontra na remissão mais íntima do silêncio, na medida em que pertence ao jogo da *alétheia*.

A clareira aberta na unidade do *lógos*, reúne e abriga os entes no perdurar de seu apresentar. A compreensão da conexão entre encobrimento e desencobrimento traz o termo *physis* para a proximidade de *alétheia*, sobrelevando o sentido de uma emergência incessante, o acontecimento “de um princípio que atravessa e domina desde o início o ente na totalidade e vincula todas as possibilidades da existência” (CASANOVA, 2009, p. 191).

A *physis* é assim compreendida como a aparição que traz o ente à presença, velando-se enquanto aparição. Por isso é que todo movimento do dizer conecta-se ao acontecimento da *physis*. A conexão essencial entre *lógos* e *physis* está no fato de que, enquanto esta se dá como emergência do ser na clareira, ela possibilita a reunião originária dos entes, o *lógos*.

O ente, nesse acontecimento, é aquele que ganha ser. Tudo o que vem à luz, o ente, vem reunido no ser que se essência nesse movimento de trazer à luz, se essência no abismo de sua diferença. O que traz à luz, o próprio movimento, não ganha ser, não é ente, mas a própria possibilidade do “ganhar ser”, isto é, o próprio ser. A conexão entre *physis* e *lógos* encontra-se nesse reduto. O emergir está enlaçado com a reunião acolhedora. A reunião originária, o *lógos*, é que propicia ao ente sua eclosão a partir do ser.

Essa conexão entre *physis* e *lógos*, que possibilita a apresentação do ente, é decisiva para a fundação inicial da história da metafísica. O fim da aurora grega se dá com a compreensão de *physis* como *idea* e de *alétheia* como lugar da verdade compreendida como correção, adequação. Isto quer dizer que o primeiro início da filosofia tem lugar a partir de uma transformação da noção pré-socrática dos termos φύσις, λόγος e ἀλήθεια²⁴ (CASANOVA, 2009, p. 193). A forma como a interpretação da articulação entre esses termos contribui para a compreensão de Heidegger do primeiro início da filosofia, diz respeito à injunção da tensão entre desvelamento e retração do ser. De acordo com o professor Casanova, o termo apresentação (*Anwesenung*) parece ajudar com essa questão.

²⁴ Para Heidegger, a filosofia enquanto metafísica tem origem com Platão e Aristóteles a partir de uma reinterpretação dos elementos centrais do pensamento dos présocráticos.

Quando o ser se abre como *physis*, essa abertura implica na instituição do lugar no qual essa apresentação ocorre e no qual o ente pode conservar-se em sua presença. Isto significa que o ente desponta enquanto ente ao mesmo tempo em que o ser se dá em sua apresentação. *Physis* é, então, na experiência grega, o ganhar presença do desencobrimento²⁵.

A linguagem como *lógos*, na remissão à *physis* e a *alétheia*, revela a essência do humano. O jogo entre escuta e mensagem é que confere ao humano o tônus de sua existência. É desde essa possibilidade de ser aquele ente a quem é designado o privilégio do suporte da abertura, que o homem, no acontecimento de sua morada, faz brilhar as vozes da quadratura (*Geviert*). O acontecimento da unidade na diferença se dá justamente na medida em que o jogo entre céu e terra, divinos e mortais instaura mundo²⁶.

O falar do homem está marcado por essa abertura da diferença, por esse jogo dos quatro, acontecendo enquanto uma resposta a essa dinâmica. A palavra como *lógos* marca o contorno da morada humana, que confere os limites dessa morada.

É precisamente a palavra que torna finita a existência e ao mesmo tempo revela a linguagem que a chama a falar. O fato que a linguagem chame silenciosamente o homem à palavra revela a alteridade mesma da linguagem. Alteridade que, por sua vez, não se encontra além da relação que a existência estabelece com as coisas. A alteridade se dá apenas no falar dos homens. Assim, não há existência sem linguagem, como não há linguagem sem existência. O homem não fala nunca propriamente a linguagem, mas sempre responde com a palavra ao chamado silencioso da linguagem (ARAÚJO, 2007, s/n).

Aquilo que o homem escuta na atenção ao *lógos* não pode nunca ser plenamente reproduzido na sua fala. Por isso, muito embora o *lógos* institua o *légein*, esse último nunca

²⁵ A conexão entre a φύσις e o λόγος não é, no entanto, expressamente fundada no pensamento grego. Dessa forma, cria-se o espaço para o esquecimento da dinâmica da abertura em uma presentidade. Em Platão, o que se torna relevante é a presença que se mostra, o aspecto (εἶδος) daquilo que se mostra e não o movimento de apresentar, o vir à presença enquanto revelador do ente em conjunto. A proveniência do primeiro início do pensamento se embasa na interpretação da φύσις como ἰδέα, privilegiando a visibilidade do que se mostra. A interpretação do ser como ἰδέα é oriunda da interpretação do ser como φύσις. “A própria determinação do ser como ἰδέα pertence, em outras palavras, à apreensão grega originária de ganhar a presença” (CASANOVA, 2009, p. 196-198). A concepção de φύσις se restringir à noção de desvelamento, sem que o velamento que lhe é constitutivo ser pensado devidamente é uma das formas de se compreender, a partir do pensamento de Heidegger, o esquecimento da essência da verdade no desenrolar do pensamento metafísico. A outra encontra-se no pensamento de Heidegger posterior, como no texto “O que significa pensar”. Heidegger procura não pensar mais o esquecimento do ser em seu acontecimento histórico, mas como um acontecimento constitutivo do primeiro início da filosofia: ao que ele nomeia de errância (como um elemento necessário do acontecimento apropriativo da verdade do ser).

²⁶ Mundo não compreendido metafisicamente, como algo já dado, já sempre alcançado, na medida em que é algo “em si”. O mundo da *Geviert* se mostra como um jogo de espelhos que entrelaça os quatro (terra, céu, divinos e mortais) colocando um na articulação reflexiva do outro, que ambienta a articulação no núcleo de uma unidade: a unidade da imagem no centro do espelho, que se deixa ver a partir da coisa, que se reúne, recolhe, na coisa.

alcançará aquele plenamente. Contudo, o fato do *lógos* ser irredutível ao *légein* não significa que o primeiro possa ser encontrado em sua plenitude, em alguma outra instância que não a do próprio *légein*. Somente na língua que falamos é que o *lógos* enquanto linguagem acontece. “A palavra directriz é o que traça o caminho: indica que não se pode aceder ao que é próprio da linguagem senão com a condição de já não visar *conhecimento da essência*, mas a *experiência da manifestação*” (ZARADER, 1990, p. 242).

É na linguagem mesma que o jogo entre os limites do humano e do não humano se coloca em movimento. O *lógos*, como instância do não humano, só pode ser entrevisto na linguagem do humano. A escuta do que não se reduz ao falar do humano é, assim, em sua irredutibilidade, em sua intangibilidade, a proveniência do *légein* dos mortais.

O que o homem escuta na atenção aos sinais silenciosos do *lógos* a própria linguagem que o revela a si mesmo. A linguagem originária só se deixa apreender no âmbito da fala dos mortais. “E isso também porque se a linguagem é a abertura originária que se encontra antes de qualquer fundamento, enquanto aquilo que é ‘outro’ da linguagem só é ‘depois’ da linguagem” (ZARADER, 1990, p. 236).

Isso que é outro, mas que só se deixa ver na trajetória da linguagem enquanto fala dos mortais é o que Heidegger nomeia *Sage*, a saga do dizer, isto é, “a linguagem sem palavras que o homem ausculta e com base na qual se formula todo discurso explícito” (ARAÚJO, 2007, s/n).

A *Sage* é o caminho do dizer originário desde o qual todo dizer explícito pode se dar. Seu modo de acontecimento é o de *phasis*, *Zeigen*, o mostrar, fazer aparecer. Naquilo que Heráclito nomeia *lógos* e que Heidegger apreende como *Sage*, acontece a unidade de ser e dizer, o pôr que, concomitantemente, recolhe. Para Heidegger, a palavra *lógos* nomeia o modo de experiência grega da linguagem, o modo que coloca em jogo o silêncio na disposição da escuta que apreende e responde e, assim, pode trazer à expressão o recôndito daquilo que, em sua invisibilidade e inaudibilidade, dá a ver e a ouvir. No entanto, essa experiência da linguagem na referência indissociável do ser em sua reserva, não foi tematizada pelos gregos. Essa não tematização se dá no modo do impensado. Aquilo que é impensado é, também, passível de ser pensado.

O impensado acompanha todo e qualquer pensamento, fazendo sinais. Rememorar (*Andenken*) aquilo que se abriu para os gregos é dar voz e, sobretudo, liberar para a luz o não pensado, mas repleto de força nas palavras que nomearam as experiências gregas. Pensar o impensado, como empreendimento heideggeriano, é avançar no desconhecido e, assim, seguir na direção da linguagem como *logos* (ARAÚJO, 2007, s/n). Esse empreendimento releva,

sobretudo, a questão da linguagem ao extremo de sua importância. Pensar aquilo que constitui sua essência mais íntima, tão aparentada com uma não essência, é a tarefa do empreendimento que vai de encontro ao impronunciável da linguagem. O caminho levado a cabo por Heidegger para pensar aquilo que é mais próprio da linguagem, que abre mundo e a própria possibilidade de existência de cada mortal, podemos encontrá-lo indicado no que ele compreende como região de encontro (*die Gegend*). O *lógos*, pensado por Heidegger como região de encontro, revela a questão da linguagem e do pensar de forma a encontrar nelas o elemento mais extremo que se deixa nomear nessa palavra.

1.3.7. O *λόγος* como “região de encontro”²⁷

O lugar da essência do humano é nomeado por Heidegger de região de encontro (*Gegend*) do *lógos*. O termo alemão *Gegend* propõe a ideia de um encontro, de um colocar-se em face e, assim, estar diante de algo que advém, que sobrevém e se impõe ao nosso campo de visão. É justamente no vir ao encontro dos entes em direção ao homem, que este encontro permite localizar a localidade da essência do humano. Esse lugar se permite encontrar, como dissemos na frase anterior, em uma disposição, em uma dinâmica, no vir ao encontro.

A clareira, como vimos, põe em jogo a referência do *lógos* ao *lógos* humano. O que chamamos de região de encontro diz respeito a uma cercania, a um traçado circunscrito que oferece o contorno e, assim, os limites idiossincráticos de cada ente, regionalizando, ou marcando os traços, igualmente, do humano em meio aos entes. A região de encontro oferece o reduto para o ente se alocar e perdurar em sua apresentação. Não se trata de nenhum lugar

²⁷ A tradução em português, por nós utilizada, traduz *Gegend* por *contréa*, um neologismo derivado do francês *contrée* e do italiano *contrata*. De acordo com a tradutora Márcia Sá Cavalcante Schuback, esse neologismo preserva o étimo *Gegen* (contra), que ressalta o modo de confronto instaurador do encontro (HEIDEGGER, 2002a, p. 332). No entanto, em nosso trabalho, preferimos não reproduzir (no nosso desenvolvimento textual) o neologismo proposto pela tradutora acima mencionada, mas salientar a tradução mais extensa de *Gegend* como “região de encontro”, proposta por João Constandio. Segundo esse tradutor, há em *Gegend* um jogo de palavras insusceptível de ser traduzido. O prefixo e também a preposição *gegen* expressam o movimento no qual x vem contra y, ficando perante y. De acordo com o tradutor “o que Heidegger diz é que esse *gegen*, em *gegenwärtig* (“actual”, “pre-sente”), não significa que aquilo que é actual e está presente se encontra numa *Gegen-d* (num “sítio”, numa “zona”, numa “região”) que está “aberta” (como uma clareira), no sentido em que, nela, tem lugar o não-estar-encoberto dos entes”. Desde *Sein und Zeit*, Heidegger utiliza o termo *Gegend* para dizer o espaço mais imediato, o espaço que se habita, que tem sentido para nós em nossa lida cotidiana, o “sítio” em que se está, diferentemente do “lugar” no espaço métrico (de uma coordenada em um espaço não habitado, não investido de sentido). Para João Constança, a tradução de *Gegend* por “região-de-encontro” tem a vantagem de reproduzir a força de *gegen* em *Gegend* (HEIDEGGER, 2002b, p. 402).

físico, mas da tonalidade própria da coisa em sua simplicidade. Na desatenção da desmedida da morada humana, essa medida não se deixa encontrar, não se deixa experienciar.

No acontecimento da morada discrepante ocorre a desmedida. O homem se encontra já sempre em um “entre” (*Zwischen*) que possibilita sua morada no seio de uma disparidade, de uma discrepância. Por isso é que Heidegger diz que “se o homem deve poder atender ao ser e ouvir o *lógos*, ele deve, primeiramente, apagar constantemente a desmedida e suas labaredas” (HEIDEGGER, 2002a, p. 334). O fragmento 43 de Heráclito diz: “ὕβριν χρῆ σβεννύνινα μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν: Desmedida é que se deve apagar mais do que Incêndio²⁸” (HEIDEGGER, 2002a, p. 334).

A essência do humano se recolhe no clarão da região de encontro do *lógos*. Enquanto voltada contra esse clarão, a desmedida tremeluz o fogo irriquieto. A discrepância própria da desmedida constitui o modo próprio do ser se oferecer ao humano, sempre desvelando e velando sua essência. A escuta pertencente e a discrepância da desmedida possibilitam o acontecimento do *lógos*. Não há como anular um e deixar apenas acontecer e preponderar o outro. Essa desmedida é propiciada pela própria natureza da essência do ser, a recusa. O fogo irriquieto da desmedida e sua relação direta com o clarão calmo da medida esclarece-nos, portanto, a essência do *λόγος* e o modo como o homem dela participa²⁹.

O *lógos* não se dispõe, não se encontra acessível em sua tensão de desvelamento e retirada. Heráclito diz, de acordo com a tradução de Heidegger: “ἁρμονίη ἀφανῆς κρείττων: A harmonia que não se mostra (de modo imediato e sem mais nem menos) é mais poderosa do que a que é (sempre) visível”³⁰ (HEIDEGGER, 1997, p. 147-148).

O *lógos* humano, contudo, se empenha no alcance da essência do *λόγος*. Da mesma forma que ele pode dispersar-se dessa pertença, dessa referência intrínseca a sua constituição, ele pode (atrelado ao mesmo poder ser que o leva a dispersar-se, investir na conquista de uma

²⁸ Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “É a presunção que deve ser apagada mais do que todo incêndio”. (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 69).

²⁹ Convém notar que a relação entre o ser e a essência humana, mesmo que não sobrelevada (pela metafísica) como questão do pensamento, encontra-se como a questão fundamental e fundadora da própria metafísica.

³⁰ Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “A harmonia invisível é mais forte do que a visível” (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 73). O *λόγος*, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι, referem-se ao modo como o ser se mostra. Ele não se mostra de uma maneira qualquer. As palavras gregas, pronunciadas por Heráclito no fragmento 124, quais sejam: ἀλλ’ ὡσπερ ἄσρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος: “Como um monte de estreme, entulhado à toa, é o mais belo mundo”, revelam a experiência grega do ser do ente. A corrente interpretação do pensamento de Heráclito exalta as palavras “πάντα ῥεῖ”, ou seja, “tudo flui”, para expressar que tudo é uma simples e contínua transformação em uma espécie, uma inconsistência, pura instabilidade. De acordo com Heidegger, essas palavras aproximam-se muito mais do sentido de que “o todo do ente é lançado no Ser de um oposto ao outro, para lá e para cá, o Ser é unidade de (re)união dessa inquietude contrariante (*gegenwendige Unruhe*). Essa unidade nunca é dissoluta, mas entrelaça o que tende a dissociar-se e contrapor-se em uma copertença”, ou seja, essa unidade que entrelaça na tensão é harmonia (HEIDEGGER, 1997, p. 148).

correspondência. Esse empenho ocorre no *homologéin*. A região de encontro é, antes de mais nada, um face a face dos entes na remissão aos mortais. Ela conduz as coisas ao encontro, ao seu destino próprio e, assim, prepara igualmente o caminho que será perpassado para esse encontro. O caminho para o encontro e a localidade desse encontro não são sem importância, porque ambos conduzem ao mais extremo, isto é, à referência mais originária que se dá a pensar; aquela na qual se insinua o lugar da essência do humano, que se oferece na dimensão do divino e na referência inextricável do ser.

A região de encontro é muito mais do que uma simples localidade, porque abre o espaço e o tempo de tudo o que é, dimensiona o surgimento e o mantém soerguido na fluidez de seu evento. Assim é que o pensar pode alcançar seu elemento próprio, retornando à região que lhe envia os sinais do que dá a pensar, ao seu destino. O pensar que revolve o homem a si mesmo demora na região e percorre os caminhos (ZARADER, 1990, p. 244).

Seguindo caminho, esse pensar está sempre em movimento, cavando proximidade daquilo que dá apenas a caminhar; não há ponto de chegada e nem sequer ponto de partida, porque tudo se reúne no evento que advém, na dimensão do círculo, da unidade. Há uma forma de ouvirmos, de fazermos uma experiência com essa região que nos abriga, diferente da que habitualmente experimentamos. Nessa forma de ouvir, nos recolhemos no silêncio do *lógos* e nos preparamos para o trajeto que galga uma correspondência, *homologéin*.

Um pensamento preparatório é o que se faz a cada vez necessário para penetrar essa esfera sem causa e efeito, sem certezas e sem conceitos, mas cerceada do cuidado com o dizer e a linguagem. Preparar o pensamento para o *homologéin* é deixar ressoar a unidade do *lógos* com o *lógos* humano. Dessa forma é que nos cabe pensar e orientar para saber qual a nuance própria do presente do *lógos*, de que forma o ente se temporaliza na unidade do ser. Pensar o tempo como concessor da presença (que dá ser), significa entreabrir a região de encontro a partir da qual o *lógos* se oferece e vem ao encontro do *lógos* humano. A chegada do ente ao encontro do *lógos* humano a partir da região aberta do *lógos* traduz o estar presente (*das Anwesen*) do que está perdurando no presente³¹.

O fragmento 108 de Heráclito diz: “ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεις ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον: De todos os λόγοι que (já) ouvi, nenhum alcança o lugar a partir do qual se torna familiar que o a-se-saber, em

³¹ “Uma tal vinda é a autêntica chegada, é o estar presente [das *Anwesen*] do que está autenticamente presente” (HEIDEGGER, 2002b, p. 403).

sentido próprio, relativo a todo ente vigore a partir de sua (própria) *contréa*³² (HEIDEGGER, 2002a, p. 338).

Esse fragmento aponta para o que, de acordo com Heráclito, constitui o “a-se-saber”. No fragmento 50, vimos que o saber consiste em recolher-se no Uno, que a tudo reúne; agora o fragmento 108 diz que isso que se dá a saber, de forma extrema e principal, o “a-se-saber”, é o *pantón kekorisménon*.

Essa expressão é traduzida tradicionalmente por "separado de tudo", o que possibilita (a partir do âmbito em que a metafísica faz sua experiência com o *lógos*) que o a-se-saber, o *tó sofón*, seja interpretado como o “ente supremo”, o “absoluto”. No entanto, o que Heráclito coloca em questão no fragmento, de acordo com Heidegger, é de que modo o que se dá a saber ocorre no e como esse a-se-saber e, mais ainda, como esse saber transforma, modifica a essência do humano. A modificação sobrepujada pelo a-se-saber, não traz algo que antes não se encontrava nessa essência, mas entreabre aquilo que nela é mais próximo, mais íntimo.

A essência do *lógos* é a mais íntima essência da morada do humano, ao que chamamos de *lógos* humano. Com isso, é essa essência justamente o que se dá a saber em todo saber. Dessa forma, pensar o *lógos* como o “separado de tudo” é não atentar para o modo de acontecimento dessa reunião, dessa intimidade. O modo da presença do *lógos* não é o modo da presença do ente; ele não se encontra presente para o homem tal qual um ente. Essa compreensão da temporalidade outra ao que concerne o modo do *lógos* se fazer presente permite um modo de interpretação diverso da metafísica no que tange ao *pantón kekorisménon*.

A tradução de Heidegger do termo traça o seguinte percurso: na palavra *kekorisménon*, encontra-se traços de *korizo*, *korizein*, que se traduz habitualmente por colocar à parte (colocar à parte, no caso, o próprio *lógos*). Nessa tradução, Heidegger acredita que não se alcança o modo como o colocar à parte acontece.

Nas palavras acima mencionadas, o pensador acredita poder encontrar o fundamento de todo apartar, de todo colocar à parte e do próprio isolar. No verbo *korizein*, encontram-se os germes “ἡ χώρα, ὁ χώρος” (HEIDEGGER, 2002a, p. 342), que Heidegger traduz por arredor, cercania que rodeia. *Kóra* e *kóros* remontam a *káo*, descerrar, abrir-se. "Enquanto o arredor que rodeia, ἡ χώρα é 'a *contréa*'” (HEIDEGGER, 2002a, p. 342). A “*contréa*” (ou região de encontro), como já vimos, é "a região aberta, o amplo em que alguma coisa pode

³² Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: "De quantos ouvi os discursos, nenhum chega a ponto de saber o que, separado de tudo, é o sábio" (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 87).

encontrar morada (demorar-se), de onde pode ir, vir, dar-se ao encontro”³³(HEIDEGGER, 2002a, p. 342). O amplo aberto da região, ao abrir o espaço para que as coisas venham ao encontro, ao “regionalizá-las”, permanece presente em todas elas, como o traço que, reunindo-as, circunscreve seus limites. Permanecer presente não quer dizer que o aberto da região seja alguma espécie de substância imóvel, mas que, deixando seu traço, seu contorno, em tudo o que se encontra presente (regionalizado), a região oferece os sinais de seu encontro, do caminho em sua direção, que dá a pensar.

Ao oferecer sinais, a região abre os caminhos para que o pensamento possa se dirigir ao seu elemento mais próprio, regressando à calma de sua origem, não almejando mais nada além da espera pelo que, a partir de si mesmo, se encaminha. Por isso é que o amplo da região não é um vazio que abrange uma vastidão indeterminada, mas o contorno que não se deixa contornar. A relação de separação e isolamento, própria da perspectiva do pensamento que mensura, só se dá a partir da região. Não existem coisas separadas e isoladas que de antemão não estejam em relação uma com a outra, isto é, abertas por uma região que as reúna. O fragmento 108 diz *kekorisménon* do *lógos* ele mesmo. "Enquanto *λόγος πάντων κεχωρισμένον*, o *λόγος* é: em relação à totalidade dos entes, a contréa que tudo rodeia, que para tudo se abre e vem ao encontro de tudo. O presente que tudo e todos coletiviza e resguarda, a partir do qual - enquanto pura e simples contréa - tudo surge e experimenta sua geração e corrupção, seu aparecimento e *desaparecimento*" (HEIDEGGER, 2002a, p. 345). Essa compreensão da região como *pantón kekorisménon* permite, então, que o *lógos* seja pensado como a presença que reúne os presentes e, assim, oferece uma morada.

1.4. A articulação entre os termos *λόγος*, *πάντων κεχωρισμένον* e *γνώμη θεία*: a morada humana na referência da morada divina

A aproximação entre os termos *lógos* e *pantón kekorisménon* não indica que o *lógos* está separado de tudo, mas que ele "se coloca para tudo enquanto a contréa de seu presente, no modo de uma coletividade que resguarda o verdadeiro" (HEIDEGGER, 2002a, p. 345). A partir da região de encontro do *lógos* é que as coisas vêm ao encontro, assim como sucumbem no encobrimento. O *lógos* enquanto região de encontro só se encontra a partir de si mesmo;

³³ Enquanto contréa, *χώρα* também pode significar o "lugar", mas este e *χώρα* não dizem o mesmo. Para lugar, local em que alguma coisa se apresenta, os gregos usam *τόπος*.

em todas as coisas que são a partir dele, mas ao mesmo tempo em nenhuma delas. Todas as coisas, enquanto circunscritas pela região que lhes confere o contorno de suas essências, indicam a região que lhes envolve.

Indicar quer dizer que as essências dos mortais insinuam e entreabrem essa região. Dessa forma, em todo contato com os entes estamos recebendo sinais da região que nos enlaça e, mais ainda, também nós nos encontramos como índices dessa pertença. Como indicadores da região, somos os que acenam para o invisível de todo visível, para o inaudível de todo audível e isto enquanto somos o que somos, os pensantes e falantes que experienciam o questionamento como horizonte de abertura e vislumbre de nós mesmos.

O fragmento de Heráclito, de número 41 diz: “ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι κερνᾶ πάντα διὰ πάντων: Um, o único um é o que se sabe (e saber significa) demorar-se de pé diante do *gnome*, que dirige tudo através de tudo”³⁴ (HEIDEGGER, 2002a, p. 357). O fragmento não fala do *lógos*, mas de *gnóme* e *kibernã*. A tradução comum de *gnóme* é encontrada com o termo conhecimento. A questão que sobrevém a partir dessa tradução é a de como o *lógos*, interpretado como reunião acolhedora, pode se articular com *gnóme* enquanto conhecimento. O fragmento 78 é tomado por Heidegger para ajudar no esclarecimento do sentido da palavra *gnóme* no contexto de pensamento de Heráclito. Esse fragmento diz: “ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔκει γνώμας, θεῖον δὲ ἔκει: A morada, aquela do homem (em meio à totalidade dos entes) não possui γνώμα, mas as dos deuses possui”³⁵ (HEIDEGGER, 2002a, p. 358).

Heidegger traduz *gnóme* por *Rat*, conselho. No sentido de conselho, *gnóme* é a via que encaminha o ente ao surgimento, ao aberto da presença. Ela é a via que ordena, que traceja o trajeto e garante que cada coisa esteja postada no seu lugar, cerceada em seu limite. A via possibilita uma ordem e instaura essa ordem. A ordem é aquilo que dimensiona o espaço e o tempo próprios a cada ente em sua vinda à luz. Nesse sentido é que ela prepara. Preparar quer dizer deixar aberto o espaço, conduzindo a chegada, ordenando o perdurar. Os entes são conduzidos ao aberto, amparados pela via da *gnóme*. Dirigindo a chegada dos entes, a *gnóme* recolhe cada ente, um com o outro na unidade desse aberto. A direção da *gnóme* encaminha os entes ao encontro, traz à luz e conserva essa luz acesa, mantendo a ordem e os limites fronteiros entre os entes.

³⁴ Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: "Um, o saber: compreender que o pensamento, em qualquer tempo, dirige tudo através de tudo" (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 69).

³⁵ Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: "A morada do homem não tem controle, a divina tem" (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 79).

A conciliação de *pantón kekorisménon* e *gnóme theia* diz o acontecimento em que a região do aberto dispõe os “lugares” dos entes no surgimento, direcionando e circunscrevendo, então, as fronteiras de cada ente um com o outro e com a essência humana que os recebe em suas chegadas. A região de encontro não é o lugar propriamente dito, mas aquilo que deixa ser o lugar, que entreabre e dispõe o acontecimento do lugar.

A palavra grega para lugar é *tópos* e com o termo se expressa aquilo que perdura, que se sustenta no surgimento, que se apresenta cerceado em uma região. *Tópos* é aquilo que se deixa encontrar como o que, vindo ao nosso encontro, nos faz fronteira. O lugar está sempre localizado, ou seja, amparado na abertura de uma região. A região não pode ser confundida com o lugar, porque este último dela deriva. É ela que possibilita que venham ao encontro, que aconteçam lugares e que nesses nos situemos em um mundo aberto, abundante de regiões a descobrir, todas reunidas na abertura da região de encontro.

A relação dos termos *lógos* e *gnóme* diz, sobretudo, da direção que irrompe da unidade dessa região de encontro. “Mas como essa direção só é própria do divino e se refere à junção da totalidade dos entes, e como o traço da coletividade originária e preparadora surge de *γνώμη*, não devemos nos esquivar diante desse passo ousado que equipara *γνώμη θεία* e *λόγος*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 36). E mais: “O passo que reúne *λόγος* e *γνώμη θεία* mostra-se imprescindível quando consideramos que *λόγος* e *γνώμη* são nomeados do mesmo modo que *ἐν τὸ σοφόν*: o uno, a saber, o único a-se-saber” (HEIDEGGER, 2002a, p. 361).

O mais nobre a-se-saber, o saber por excelência, deve estar voltado ao movimento que entrelaça *gnóme theia* e *lógos*, à dinâmica que abre o espaço para vir à presença os entes e mais ainda, que os conserva na correspondência a essa abertura que os permite advir.

O acontecimento da presença do *lógos* se dá no dirigir próprio da *gnóme*: a via que oferece o limite, o contorno de cada coisa em seu ser. Via que podemos compreender como o que dinamiza, que prepara o acontecimento de cada coisa, que possibilita o brilho e o esplendor do sempre e cada vez inaugural pôr-se dos entes no ser. “Em sentido originário, o conselho dirige tudo através de tudo, para que nenhum ente se esbarre com um outro, para que cada um possa, a seu modo, juntar-se com o outro e tudo possa aparecer numa junção (*ἄρμονία*) com tudo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 360).

O *lógos* humano, no entanto, não possui *gnóme*, o conselho preparador para que o ente aceda ao aberto, mas sem esse primeiro o segundo não poderia se oferecer. A morada divina possui *gnóme*, mas precisa do *lógos* humano para ceder o espaço para o aberto. Nesse sentido, tanto o *lógos* humano quanto a *gnóme* encontram-se essencialmente atrelados. O *lógos*

humano se dá enquanto espera na preparação do advento do ser em sua recusa (modo próprio de presença e ausência), no “acontecimento essencial” de *gnóme theia*. “Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses. Esperando, oferecem-lhe o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias. Não fazem de si mesmos deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna retraída” (HEIDEGGER, 2002a, p. 130).

O habitar humano é “apropriado” enquanto cede espaço à vinda ao aberto dos entes, na medida em que resguarda o acontecimento do aberto na dimensão do “instante”, do olhar que vigia e espera, que permite que os entes venham ao encontro. O conselho preparador de *gnóme theia* prepara o acontecimento essencial da morada humana, a tomada de medida mais própria dessa morada.

O homem se dá enquanto homem na medida em aguarda o vir ao encontro do aberto, no ressoar de *gnóme theia*. O divino não é, nesse âmbito de pensamento que estamos percorrendo, algo para além do homem que ele deva se esforçar para alcançar. A essência do habitar humano é divina, não humana. *Gnóme* salvaguarda a essência do homem. Esta, enquanto instituída nas direções abertas pela *gnóme theia*, sinaliza a própria dimensão do divino, do não-humano, como a tonalidade que acentua a existência humana na sua radicalidade de essência. *Gnóme theia* e *lógos* nomeiam algo essencial sobre o modo da presença da reunião originária, sobre a essência do presente. *Lógos* e *gnóme* são nomeados da mesma forma que *en to sofón*: o a-se-saber.

A morada do humano sinaliza a morada do divino que a atravessa de uma ponta a outra e, assim, a tonaliza. De acordo com o fragmento 41, esse saber é tender para, colocar-se diante (no presente da coletividade originária). “O *lógos* é πάντων κεχωρισμένον. A demora no presente da reunião originária, a relação humana com o *λόγος*, isto é, *ομολογείν*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 361).

Na salvaguarda de *gnóme*, se faz possível a convocação que clama pelo homem para que este se volte para a essência do *lógos* e, assim, se volte para o lugar o acontecimento que dá voz a sua existência. A correspondência do homem ao ser, para o alcance da medida de sua essência, pode ser preparada no *homologéin*. Sem a reunião originária e resguardadora do *lógos*, o *lógos* humano não poderia nem mesmo ser *lógos*, porque é na relação com a reunião que ele alcança a essência própria de um coletar e, assim, pode recolher e ser recolhido pela presença que se ausenta.

O coletar do *lógos* humano se dá na escuta ao dizer do *lógos*; a escuta pertinente (ou seja, que se radica em uma pertença) permite que o homem colete o vir ao surgimento dos

entes na via aberta de *gnóme theia*. Nessa abertura de *gnóme theia*, o homem tem a sua morada sobrelevada. A essência do humano é devedora da essência do divino para ser o que é, para se dar enquanto abertura que se disponibiliza ao vir ao encontro dos entes e à própria correspondência ao *lógos*. Nessa correspondência, *homologéin*, ressoam os traços da essência da divindade, que entreluzem na correspondência do homem ao acontecimento do ser em sua verdade.

O recolhimento do homem na reunião originária, na verdade da essência, propicia aquilo que Heráclito chama de “compenetração sábia”, que ao contrário de uma dissolução de um no outro, traduz o recolhimento em que a fronteira entre o *lógos* e o *lógos* humano se demarca, entreluzindo também a abertura à *gnóme theia*. Acerca do desdobramento da morada humana em sua grandeza de essência é que fala o fragmento 115: “ψυχῆς ἔστι λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν: À tomada inspiradora pertence um recolhimento que se engrandece a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 366). O ser-si-mesmo do *lógos* humano, nessa articulação originária, é ser interpelado pelo *lógos*.

O saber em sentido próprio consiste em *homologéin*, ou seja, em disponibilizar a escuta ao dizer do *lógos* e deixar a fala se oferecer a partir dessa abertura. Esse saber não é algo que o homem alcance mediante uma “vontade”. A disposição ao *homologéin* não ocorre enquanto um arbítrio humano. Ela ocorre em uma disponibilidade, em uma serenidade (*Gelassenheit*) do homem em relação à unidade do aberto, à região de encontro do *lógos*. A *Gelassenheit* expressa um deixar que se dispõe ao encontro, não se antecipando a saber para onde vai, de onde vem, mas deixando que as coisas, na simplicidade e na dimensão de seu encaminhamento, sejam conduzidas e dispostas ao encontro.

Aberto à serenidade, o *homologéin* é copertença. A essência do *homologéin* é o aguardar, a serenidade em relação à região de encontro, que conduz as descobertas, conduzindo o surgimento. O pensamento preparado pelo *homologéin* “é a serenidade em relação à Região porque a sua essência repousa na regionalização (*Vergegnis*) da serenidade” (HEIDEGGER, 2000b, p. 50).

A essência desse pensamento torna-se própria a partir da região de encontro, que se oferece na medida em que “regionaliza” os entes. A experiência do pensamento da região contempla a dimensão desde a qual tudo entra em jogo e se dispõe a jogar. A região revela ao pensar a abertura que dispõe o real e que conjuga todas as coisas na remissão do Uno. Atentar à região é perscrutar o silêncio da abertura e nessa experiência apreender a unidade como regente de tudo que se ergue e se torna passível de pronúncia. A unidade é, antes de tudo, o silêncio que atravessa a linguagem, que temporaliza os verbos, que dinamiza os sujeitos. É ela

que emparelha os modos de ser, conduzindo sempre a diferença a partir do mesmo. Na *Gelassenheit*, o que se encaminha é o pôr da unidade, na regência silenciosa de seu acontecimento, enquanto reposição de cada palavra pronunciada ao seu abrigo na região.

Por que falamos aqui de serenidade? Em que medida o *homologéin* se aproxima do que Heidegger compreende por *Gelassenheit*? Bem, como já vimos, o *homologéin* se dá na perscruta da essência humana ao *lógos*, ou seja, na referência indissociável de um ao outro. Encontrar a partir de um esforço do pensar o esclarecimento do modo como essa referência se mostra de maneira originária, no entanto, não é um exercício reflexivo. O *homologéin* não é uma atividade reflexiva. De acordo com George Steiner, “o homem é o guardador do ser, no sentido que é ele que suporta, que sustenta essa abertura que advém. [...] O homem apenas é na medida em que permanece aberto ao ser em uma “sábria passividade” (STEINER, 1990, p. 110).

Essa passividade, contudo, não é o abandono das forças que levam a buscar o encontro de algo, ou seja, não pode ser confundida com espécie alguma de desinteresse pelo advento do ser. O *homologéin* se dá a partir do fato do *lógos* humano se encontrar confiado à região de encontro do *lógos* e de, nessa região, encontrar os sinais que lhe revolvem a si mesmo. Voltando-se para si mesmo, o *lógos* humano só pode deixar ressoar aquilo que antes de mais nada se conduz à palavra. Não há nada que o *lógos* humano possa pensar ou dizer fora da referência aos anúncios do ser. A “sábria passividade” expressa essa propriedade da escuta humana na referência ao envio silencioso do *lógos*.

Essa passividade é saber esperar pela linguagem, é deixá-la sussurrar sua mensagem e depois esvaír-se e só assim retornar, para novamente se dissolver. Deixar que as coisas ascendam ao surgimento para que depois retornem ao seu repouso calmo é propriamente aquilo que podemos compreender como empreendimento do $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$. Assim, podemos dizer que

a serenidade vem da Região, porque consiste no facto de o Homem permanecer confiado/sereno (*gelassen*) à/na região, precisamente através dela. Está-lhe confiado na sua essência na medida em que pertence originalmente à Região. Pertence-lhe na medida em que está inicialmente apropriado (*ge-eignet*) à Região (*Gegnet*), precisamente através da própria Região (HEIDEGGER, 2000b, p. 49-50).

O *homologéin* revela ao *lógos* humano sua pertença inexorável ao *lógos*. O *lógos* humano, na discrepância desdobrada de sua relação com o *lógos*, não pressente a força de sua

pertença a algo que o ultrapassa e nem sequer presente, também, que essa pertença é que lhe dá a ouvir e pensar o jogo do mundo.

Por isso é que o *lógos* humano se encontra e não se encontra “regionalizado”, “apropriado” na região de encontro do *lógos*. Porque desconhece os parâmetros de sua existência, desconhece a fluidez de seu acontecimento. A essência humana encontra abrigo na permanência (*Auftenthalt*) no entre, no aguardar (HEIDEGGER, 2000b, p. 51). Ela aguarda pela proximidade de si mesma, pela experiência que a revolve ao seu reflexo com o divino, à dimensão em que as moradas se interpenetram, tonalizando a propriedade humana a partir dos revestimentos da morada divina. Com isso, queremos dizer que ser homem é sempre, de antemão e na contramão de toda experiência possível, estar aberto ao divino, enquanto isto que ultrapassa a essência humana, conferindo-lhe os traços essenciais.

A morada divina ultrapassa a humana porque, como vimos, ela possui *gnóme theia*, a via que conduz e prepara sempre e cada vez o ente ao encontro. Enquanto ela possui a via, a direção e, assim, conduz a chegada, a morada humana acolhe, recolhe essa chegada como o mais íntimo ato de sua essência. Recolher o que se dispõe é, assim, agradecer a passagem da via extrema da divindade, é acolher os sinais encaminhados pela morada divina. A linguagem enquanto *lógos* é depositária desse encontro indescritível de homem e divino.

Recolhendo o que se dispõe ao surgimento, o homem encontra aquilo que lhe é destinado como o mais próximo, o mais caro elemento a encontrar. Ele faz a experiência da via fulgurante, da dimensão extrema do instante, do raio, do deus, da presentificação suprema, que encaminha o ente ao encontro do homem. A dádiva do extraordinário no ordinário, que mencionamos no início do capítulo, parece se insinuar nesse ponto de nossas reflexões. Somente na dimensão da *gnóme theia* é que o ente pode se encaminhar e se tornar algo habitual. Essa habitualidade das coisas parece excluir todo maravilhamento, mas a partir dessa dinâmica que Heidegger encontra nas palavras do pensamento grego, percebemos que nenhum maravilhamento pode se excluir do que é habitual, porque o habitual somente vem a ser na abertura do que é mais estranho, do que é absolutamente outro frente ao humano, isto é, a *gnóme theia*.

A proximidade extrema em que o homem se encontra em respeito à região possibilita a distância do seu pensar respeito a essa instância.

O aguardar constitui para a serenidade a experiência do pensar radical do homem. O verdadeiro pensar é para Heidegger, *Nachdenken*, isto é, um pensar que segue o ser. Por isso é que a postura essencial de um pensador não é a passividade, não no sentido de uma ausência de ação, mas no sentido de uma receptividade paciente. O pensamento tem que preservar a

docilidade da espera pelo advento do que lhe acomete. O estar a espreita do que advém, pela via extrema do divino, é a graça da espera que, grata por seu “abandono” na dinâmica do ser, pronuncia a mais nobre palavra, a palavra em sua proximidade extrema do que a ultrapassa e, por isso, a realiza no limite de tensão com o silêncio.

Nas palavras de Steiner, “no seu caráter mais penetrante, o exercício do pensamento é um exercício de grata aquiescência no ser” (STEINER, 1990, p. 112). No *homologéin*, o homem não representa a si mesmo e nem representa para si o mundo, mas acolhe os sinais do advento do ser, da presença em seu apresentar, recolhendo esses sinais na ausculta calma da região de encontro do *lógos*. Essa é a própria experiência da serenidade para o pensamento, a experiência do que Heidegger perscruta na retomada do pensamento de Heráclito como *homologéin*. “A partir da experiência do aguardar, isto é, do aguardar pelo abrir-se da Região e na relação com tal aguardar, esta foi re-ferida (*angesprochene*) como a serenidade” (HEIDEGGER, 2000b, p.50).

A região de encontro do *lógos* permite que o *homologéin* lhe desvele a essência e lhe encontre em uma pertença e, ainda mais, em uma partilha. O *homologéin* só pode ouvir os sinais da região, a partir de sua própria regionalização nela. É desse modo que uma correspondência se radica, somente na medida em que o correspondente é parte daquilo a que corresponde. De outra forma, ele nada poderia fazer a não ser repetir o eco de algo que não lhe concerne.

É isso que se dá no modo de escuta em que não nos dispomos ao essencial; voltados a favor do ente e contra o ser, o ressoar de nossa correspondência não descerra uma pertença, mesmo que não possamos existir fora da dinâmica de *lógos* e *lógos* humano. Essa pertença e sua grande assunção se deixa entrever no *homologéin*, já que este se encontra regionalizado na própria região de encontro do *lógos*. A permanência no entre o estar apropriado e o ainda não estar apropriado encontram no aguardar a sua forma de ação.

A regionalização do pensamento pela região de encontro somente acontece quando o pensar aguarda calmamente por esse encontro. O aguardar, convém notar, não consoma sua espera em um encontro que se possa mensurar; esse aguardar, ao contrário, conduz a essência humana, através do pensar, a experimentar-se a cada vez, em cada novo exercício de disponibilidade do pensamento. Por isso é que mais acima chamamos, na remissão ao pensamento de Heidegger, o *homologéin* de pensamento preparatório.

Essa característica do *homologéin* diz respeito ao próprio evento originário que abre ao homem a disponibilidade do pensar. Heidegger nos convida a lembrar, a revisitar a experiência mais íntima do pensar, que no mundo da aurora grega acontece de forma tão

peculiar. Heidegger nos convida a rememorar o começo grego, depositário de uma experiência radical do dizer e do pensar, para nos chamar, sobretudo, ao encontro de nosso modo mais próprio de ser, que é na disponibilidade do pensar. Assim, essa rememoração, ao mesmo tempo que é grega é, também, não somente grega, mas radicalmente humana³⁶.

Rememorar essa disponibilidade do pensar que se encontra na dimensão originária da constituição humana, é o sentido mais próprio do *homologéin* e o caminho proposto por Heidegger no que ele nomeia de “lógica originária”. Fazer a experiência do *lógos* como presença que põe em jogo os entes e, assim, a cada vez encaminha, na via extrema da morada divina, aquilo que se apresenta em sua remissão ao apresentar, constitui a forma considerada por Heidegger a mais genuína de encontro com o a-se-pensar nessa palavra. Somente assim, a partir desse encontro, é que a lógica se abre às suas origens e se deixa pronunciar na proximidade das dimensões do jogo e do fogo.

A lógica aberta às origens é aquilo que Heidegger nomeia de lógica originária, que aguarda calmamente pelos anúncios do *lógos* e, a partir desses anúncios, nada mais pretende senão pronunciar em uníssono a sua palavra na dimensão da unidade, do a-se-pensar. O a-se-pensar, sendo sempre o que se dá a saber, está sempre a caminho, mas não se pode consumir em conceitos, porque se pudesse ser fixado, a essência humana consistiria em um dado de fato e isso implicaria em que ela, ao ocorrer, já estaria fadada ao empobrecimento, a uma desvitalização irreversível. O caráter preparatório do saber do *homologéin* consiste no próprio acontecimento do jogo que, ao sobrelevar o ente em surgimento, cintila os sinais do que se recusa à presença.

O pensamento do *homologéin* é sem conteúdo, porque ele é, sobretudo, um pensar que volta sobre si e perscruta o silêncio de seu advento. O acontecimento do silêncio na esfera do pensamento preparatório do *homologéin* é aquilo que dá a pensar, que convoca o pensamento à calmamente aguardar os sinais do mais digno a ser pensado, o Uno.

Na abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*) da proveniência do pensar, o pensamento se mantém disponível a simplicidade das coisas na dinâmica calma do advir. “A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente” (HEIDEGGER, 2000b, p. 25).

³⁶ Com essa afirmação não queremos propor uma essência humana experimentada universalmente, mas o possível encontro de cada homem com aquilo que não é essencial por ser reconhecido de modo geral, mas porque passível de ser experimentado por cada humano.

Esse modo completamente diferente diz respeito ao modo como podemos experienciar nossa própria essência a partir da lógica originária e da rememoração do pensar no *homologéin*. Podemos ser os que se encontram disponíveis para o que há de vir, para a espera do inesperado³⁷. E nessa espera, nos apreendermos como os que, de modo privilegiado, recebem o acontecimento de tudo o que “é”, a vinda ao encontro na via extrema que confere ao homem uma medida, a medida do estar aberto ao incomensurável. Quando se acede à serenidade, a concepção de que dispomos de uma fala como nosso instrumento inverte-se e o que se mostra é que a fala do *lógos* é que nos dispõe e nos constitui radicalmente, a dimensão do silêncio é que mais nos concerne e envolve. A essência da serenidade acolhe a essência humana em sua abertura, na região de encontro do *lógos*. A essência do homem está confiada à região do *lógos*, e o retorno calmo ao silêncio dessa proveniência, que acontece no *homologéin*, disponibiliza o pensar ao seu mais próximo, à vizinhança de sua morada, o incomensurável.

É a partir do pensar que o homem pode encontrar aquilo que o ultrapassa, e isso não indo de encontro a algo que se encontra para fora dele, mas se dimensionando com aquilo que lhe confere uma dimensão: a *gnóme theia*, que no encaminhamento ao encontro dos entes, encaminha a essência humana a sua própria medida: mortal. A medida do mortal e, assim, a própria morte, se mostra, então, como o extremo (enquanto medida humana) que joga com a medida divina, com a *gnóme theia*, ao que retomaremos no último capítulo.

³⁷ Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευπήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπρον . Se não se espera, não se encontra o inesperado, sedo sem caminho de encontro nem vias de acesso (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 63).

CAPÍTULO 2: APRESENTAÇÃO DAS PALAVRAS-CHAVE DO OUTRO PENSAR

2.1. Introdução

No nosso segundo capítulo, pretendemos esclarecer o contexto teórico que subsidia nossa tese de que as palavras fundamentais (*Grundworte*) da origem propiciam lugar para o outro dizer, experimentado nas *Beiträge zur Philosophie* (HEIDEGGER, 1989). Neste capítulo, procuraremos modular o contexto dos escritos reunidos nas *Beiträge*, para que possamos adentrar a ambiência do exercício de pensamento de Heidegger intentado a partir deles. Essa contextualização nos permite buscar compreensões acerca da temática presente nos escritos de Heidegger, dando lugar, no terceiro capítulo, para a aproximação efetiva entre as palavras gregas e as palavras alemãs do pensamento de Heidegger, que acreditamos ser de extrema importância para uma introdução tanto do pensamento dos primeiros pensadores gregos (Heráclito, por nós elegido) quanto do pensamento do outro início, preconizado por Heidegger nas *Beiträge*.

A possível distinção entre primeiro e outro início do pensamento tematiza o caráter “transgressor” do pensamento heideggeriano. Heidegger inaugura em seu pensar uma possibilidade de leitura da tradição de pensamento ocidental que oferece a passagem para uma outra maneira de fazer filosofia. O primeiro início do pensamento é aquele que se inicia com Platão e com Aristóteles e se desenrola até Nietzsche. Para Heidegger, esse período é o da soberania do pensamento metafísico, que sobreleva a questão do ser a partir do ente humano. O que se inicia a partir de Platão e de Aristóteles é uma possível e determinada interpretação do pensamento dos pré-socráticos.

A forma como as primeiras palavras, ou seja, o primeiro exercício de nomeação do ser foi levada a cabo por Platão e Aristóteles instaura uma modalidade de pensamento característica de toda a elaboração que conhecemos como filosófica. O modo de fazer filosofia é marcado por esses primeiros filósofos e por suas contribuições ao pensar. Platão e Aristóteles interpretam o pensamento dos primeiros pensadores gregos de forma incisiva, trazendo para o seu contexto aquilo que, de certo modo, só poderia ser compreendido às custas de uma certa “violência” interpretativa.

Contudo, o que é fazer filosofia senão “violentar” a linguagem, ou seja, fazê-la falar a partir de um arcabouço de sentidos que se abre para ser pensado em dado momento histórico e espiritual? A filosofia permite, assim, a passagem de um modo inaugural de ver para outro modo de ver; as mudanças epocais do pensamento nada mais são do que o modo como o pensar se exerce, sendo outro e sempre o mesmo.

Platão e Aristóteles fazem falar as palavras gregas primordiais ou fundamentais a partir desse arcabouço de sentidos que se oferece para ser pensado, a partir de um determinado modo de relação do ser com o ente humano. Heidegger não deixa de considerar, em momento algum, a legitimidade desse fazer filosófico e a magnitude do empreendimento que se inicia com esses pensadores leitores dos pré-socráticos. O que ele faz ver no seu discurso, entretanto, é o quanto essa forma de pensar acaba se esquivando de ser uma possibilidade assumida epocalmente, para se tornar a única possibilidade percebida. Para Heidegger, o outro início do pensamento preconiza outros modos possíveis de pensar o ser, o humano e os divinos, de pensar a própria abertura de encontro: o *lógos*, que nos oferta uma direção ao pensar.

As *Beiträge* são o delineamento dessa outra possibilidade. Por isso, se trata de um escrito no qual a dimensão de estranhamento é traçada na linguagem. A linguagem, como pensada por Heidegger, nos convoca a uma experiência. Ela não nos comunica nada, não há nenhuma novidade, nenhuma informação, nada que nos possa “dar o que falar”, no sentido dos discursos curiosos que nos arremessam a uma compreensão apressada das coisas sobre as quais se fala.

O grande elemento restaurador do pensar é a linguagem. A linguagem, para Heidegger, é um exercício constante de proximidade e distância daquilo que somos. A grande convocação do pensamento heideggeriano é a experiência da linguagem, que nos possibilita uma experiência de quem somos e do que podemos ser. A linguagem como instrumento de comunicação não nos permite contemplar e dimensionar nossa existência mais íntima. O convite, contudo, não é pelo abandono dessa dimensão de linguagem, a comunicativa. Ela faz parte do jogo de mundo que nos lança em uma relação com os outros entes humanos e não humanos. O convite é por uma experiência mais visceral com a linguagem que possa redimensionar até mesmo essa relação instrumental com o dizer. Essa experiência exige de nós a aceitação da escuta paciente que aguarda pela palavra ao mesmo tempo que se dispõe a abrir mão de esgotar sentidos, de conceituar.

A dimensão do dizer que está em jogo nas *Beiträge* e no outro início do pensamento instaura uma relação de estranheza com a linguagem que nos permite, em relação à tradição,

reconhecer quem somos (a partir do que fomos e seguimos sendo). Essa aceitação do que nos é constitutivo, esse reconhecimento do próprio que nos traceja uma essência, permite que nos abramos para uma outra forma de ser quem já somos. Esse é o caráter mais arraigado da questão da linguagem para Heidegger. A experiência com a linguagem nos permite, ao mesmo tempo, reconhecer nosso ser mais próprio, instaurar uma outra possibilidade de relação com ela. O jogo entre primeiro início e outro início do pensamento é o jogo no qual o acontecimento da linguagem é desdobrado em suas possibilidades de oferecer ao humano sua medida de essência. É a partir desse jogo que o lugar da essência humana é redimensionado. Isto quer dizer: é no jogo entre primeiro e outro início do pensamento que pensar, dizer, silenciar são levados ao seu próprio, ao caráter relacional que os harmoniza. Nessa harmonização, o humano encontra seu estatuto de ser: o que pensa, fala e silencia na relação ao outro: o ser e o divino.

Queremos nesse capítulo explicar a questão da linguagem em jogo nas *Beiträge* e pensar como essa outra forma de relação com a linguagem acontece através de uma experiência intransponível - e não da repetição de sentidos já experimentados – que reverbera filosoficamente na tradução das palavras gregas.

2.2. Contextualização das *Beiträge zur Philosophie*

As *Beiträge zur Philosophie* foram redigidas entre 1936 e 1938 e sua versão datilografada estava finalizada em 1939, o que, de alguma forma, permite pensar que havia uma pretensão de publicação pós término dos escritos (DUARTE, 2001, p. 417). No entanto, essa publicação pós término não ocorreu e o motivo do silêncio por parte de seu autor é um problema que merece atenção.

A publicação das *Beiträge* se efetiva em 1989 e constitui uma das mais importantes, se não a mais importante, das publicações da *Gesamtausgabe* de Heidegger. No texto em questão, Heidegger expõe a *Kehre (im Ereignis)*³⁸, a virada de seu pensamento em relação à

³⁸ O professor Paulo Afonso de Araújo aponta para o fato de que, mais do que pensar a Ereignis, as *Beiträge* pensam a partir da Ereignis, ou seja, pensam a partir de uma reconfiguração do estatuto do ser e de uma renovada relação entre ser e humano. “O tema das *Beiträge* é com efeito a Ereignis, o ‘acontecimento-apropriação’ pelo qual o ser e o homem, como Dasein, alcançam a sua essência mais própria, segundo uma dinâmica que, precisamente nesse texto, é delineada pela primeira vez em modo explícito. O verdadeiro âmbito da obra é assim aquele indicado pelo subtítulo: Vom Ereignis. Essa locução, contudo, não alude a um movimento intencional em direção de um possível campo objetal, mas diz respeito a uma proveniência essencial:

questão do ser, figurando na linguagem que utiliza o próprio percurso do pensamento aberto por essa virada. O tema da *Ereignis*, o acontecimento-apropriação, diz o modo como o humano, o *Dasein*, alcança sua essência na dinâmica de acontecimento do ser. O termo *Ereignis*, de acordo com Heidegger é, assim como o *lógos*, intraduzível (HEIDEGGER, 1973, p. 383).

O motivo mais evidente que temos para justificar o silêncio de Heidegger ou a não publicação dos escritos que são hoje considerados, por muitos especialistas, o grande desfecho do caminho de pensamento de Heidegger, é que ele não quis essa publicação. Esse motivo óbvio certamente suscita outras interrogações. A publicação das *Beiträge* acontece 50 anos depois de seu acabamento, e inicia um ciclo de investigações que são agraciados pelo exercício de pensamento que nelas se oferta. A ideia que acompanhamos como justificativa para o silêncio de Heidegger diante de um texto de tanta importância (sua importância é equiparada à de *Sein und Zeit*, e até considerada um desfecho arquitetônico³⁹ desse texto) refere-se a motivos internos e não externos, ou seja, que se encontram no interior da própria problemática heideggeriana e não fora dela.

Uma das questões que despertam curiosidade é o porquê, mesmo resguardando o texto em questão, não lhe expondo a uma publicação, Heidegger o mostra, no final dos 50, a Otto Pöggeler, um dos grandes especialistas do seu pensamento. Para este, a justificativa do silêncio de Heidegger estava no desejo do autor de levar a cabo um experimento, um texto de caráter radicalmente introdutório. O estranhamento de Pöggeler diante dessa recusa por uma publicação é perceber que, mesmo se tratando de um exercício introdutório, é nele que se pode perceber a meta do pensamento de Heidegger em exercício (DUARTE, 2001, p. 417).

Um outro fator de justificativa, por via externa, ou seja, que não se encontra dentro dos escritos de Heidegger, é o início da Grande Guerra, em 1939, com a invasão da Polônia. Na sequência disto, acontece o seu afastamento da docência, imposto pelas tropas de ocupação aliadas, em 1945. Mesmo assim, em 1950, muitos escritos são publicados,

mais do que pensar a *Ereignis*, trata-se de pensar a partir da *Ereignis*. A *Ereignis* não é um dado, um fundamento que pode ser compreendido ou objetivado: é o modo e ao mesmo tempo o âmbito do dar-se do ser, o puro acontecimento que deixa vir os entes à presença, subtraindo-se, contudo, a esta. Pensar a partir da *Ereignis* significa renunciar a toda a lógica fundacional, à possibilidade de ancorar-se em uma *arché*, em um princípio que permita interpretar a realidade em seu conjunto e estabelecer normas e valores. Para tanto, é preciso abandonar a tradição habituada a considerar o ser como presença constante, para concentrar na mobilidade do vir à presença. Para Heidegger é preciso um outro início do pensamento, outro respeito ao primeiro início constituído pela inteira história da metafísica ocidental. Preparar o outro início é a tarefa fundamental das *Beiträge* (ARAÚJO, 2007).

³⁹ As *Beiträge* desenhavam espaços em que o eco do ser pode ser ouvido, dando lugar para o jogo-música do ser em um novo início e um novo tempo (DUARTE, 2001, p. 434).

desconectados de um eixo, com o nome reunidor de *Holzwege*, Caminhos de Floresta. Não cremos que esse motivo externo possa mover uma tomada de decisão como a de Heidegger pelo silêncio das *Beiträge* e nem que haja uma explicação que possa conferir algum grau de certeza, mas o que temos como patente é que Heidegger reconhecia sua enorme solidão como pensador, frente aos muitos que exigiam dele que pudesse falar a linguagem comum, que pudesse tornar o seu pensamento “comunicável”. As *Beiträge*, como sabemos, são os menos “comunicáveis” dos escritos de Heidegger, porque inauguram uma experiência peculiar com a linguagem. É a partir disto que se pode depreender, como nos convida a professora Irene Borges-Duarte, que

falar ou calar, presença e ausência, calada presença, sonora ausência sempre foram em Heidegger questão de aberta decisão, questão de verdade radical, de deixar-ser vigil. E o deixar-ser tem, segundo Heidegger, o seu momento, um *Kairós* cuja arquitectura poética surge de si mesma e por si mesma para discorrer, criando um espaço-tempo próprio, em que luz e sombras, linguagem e silêncio se dão conjuntamente e, assim, con-formam ritmicamente a dádiva da história. E se *SuZ* trouxe à palavra, abruptamente e sem prolegómenos, a questão do ser através da gênese de sentido no entender poroso do Dasein, e foi, segundo Heidegger, mal compreendido, deturpado na sua letra e espírito pelos seus contemporâneos, os *Beiträge* deverão ser cuidados e, de ser dados a conhecer, sê-lo-ão por outra via e no devido instante (DUARTE, 2001, p. 419-420).

Sem possuir ponto de apoio, as *Beiträge* seguem sendo o constructo de um primeiro esboço de um pensar que se aventura em ser “outro” em relação ao pensar metafísico. “As *Beiträge* se apresentam explicitamente apenas como uma ‘tentativa’ (*Versuch*), não ainda capaz de experimentar plenamente o modo do dar-se da verdade do ser; trata-se de uma simples indicação (*Weisung*) de uma passagem (*Übergang*) que partindo da metafísica, da história do primeiro início e através deste, deve levar ao outro início do pensamento do ser”⁴⁰. Elas inauguram, ao seu modo, uma outra relação entre ser e ente, entre ser e humano. Como é possível que essa relação se renove nas *Beiträge*? É possível visto que a relação entre ser e humano acontece como linguagem, apropriada e/ou expropriada nela.

O empreendimento em questão experiencia a linguagem como subversão dos sentidos acomodados no cotidiano, mas não somente isto. Heidegger quer perceber a força originária das palavras para que possa idiomatizar⁴¹ o seu pensamento: do grego para o alemão. Quer

⁴⁰ ARAÚJO, Paulo A. Metafísica e Religião. Fotocópias de textos-aulas apresentados na disciplina Metafísica e Religião, ministrada durante o 1 semestre de 2007 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora.

⁴¹ Fernando Belo nos diz que o problema da tradução em Heidegger não é nem de longe uma questão linguística. Para ele, quando se pergunta para qual língua Heidegger traduz o grego, a resposta não seria “para o alemão”,

redimensionar a sua língua materna, a partir da compreensão e da tradução da língua que origina a sua. Para redimensionar a sua língua materna a partir da tradução da língua originária, o grego, é preciso que a relação com a linguagem seja essencialmente de escuta. O exercício da tradução não é apenas de fala, mas de compenetração na linguagem. Enquanto compenetrada, a escuta é capaz de captar dimensões da palavra que são imperceptíveis ao uso apressado da língua. Essa escuta medita no advento do nome; para aquietar, deixa vir e se instalar a palavra. A linguagem que se ouve, ganha sentido a partir da afinidade que vai consolidando com o silêncio, com as entrelinhas.

Existe uma enorme e fixada tradição de pensamento que, assim como Heidegger, procura traduzir os termos gregos para ganhar o direito de dizer o real, em nome da filosofia. A tarefa de Heidegger não é essa. A tarefa é pensar de que modo a filosofia vem sendo dita, para que possa pensar o que ela não está a dizer. Quando mencionamos a fala da tradição filosófica, pensamos não só no conteúdo, no que diz, mas também no como, de que forma a filosofia corresponde à fala da linguagem do ser. Que linguagem é essa, a da filosofia? Heidegger vai nos dizer que a linguagem da filosofia é a linguagem metafísica. O problema, então, que aqui cremos ser essencial para se pensar o silêncio de Heidegger a respeito da publicação das *Beiträge* é a dimensão idiomática da linguagem que ele ousa experimentar. Se já enfrentava críticas peremptórias a sua linguagem, a partir de então se veria isolado ou cercado de pouquíssimos leitores. Não queremos apontar isto como um motivo, mas fazer uma espécie de leitura contextual sem pretensão de encontrar alguma “causa” que conclua a questão.

O que nos importa é dimensionar a estranheza que essa mudança de perspectiva, a passagem para uma “outra” forma de pensar e, conseqüentemente, de dizer, instaura. Essa estranheza não reside somente no que se diz, mas no como se diz. O como se refere ao modo como a linguagem pode corresponder ao apelo do ser, como pode deixar esse apelo acontecer no dizer. O silêncio de Heidegger pode ser correlacionado com o caráter estrangeiro que o novo empreendimento sobreleva. Por mais aguçado que seja o seu pensamento, por mais familiarizado que esteja com a questão do ser, tatear uma nova forma de pensar e dizer o ser significa iniciar um caminho que não possui sinalizações, a não ser os acenos opacos do próprio ser.

mas para o idioma heideggeriano, já que não se tratam de expressões ou de um uso vulgar da língua e nem sequer de um uso filosófico, mas de um exercício de linguagem que é tão próprio, que chega a ser idiomático Cf. (BELO, 2011, p. 168).

Se não há direções, por que vias segue esse caminho? É isto que as *Beiträge* de uma forma bastante inédita vêm dizer à história da filosofia. Os caminhos do ser não seguem vias retas, circulam, vão e vem, não podem querer senão os descaminhos, ou seja, os caminhos que não levam a parte alguma, como já nos traz o título da obra *Holzwege*, de 1936, ano em que iniciou a redação das *Beiträge*⁴² (HEIDEGGER, 2002b, p. 6). Não levar a parte alguma significa dizer que não há esse “para onde”, esse “ponto de chegada”, esse “longe” que podemos alcançar. Uma das mais intensas lições do pensamento heideggeriano é a de que já estamos onde podemos estar, somos esse lugar que experimentamos a partir do jogo entre proximidade e distância com o ser. A proximidade está sempre em jogo com a distância e, por isso, não nos sentimos “em casa”, muito embora já sempre o estejamos, pois nada há algures que nos oferte uma morada: somos a morada. Sentir-se alheio a si é uma condição existencial do humano que, em jogo com o ser, está sempre apropriando, mas também se expropriando na linguagem.

2.3. Linguagem metafísica e linguagem do outro início do pensamento

O dizer das *Beiträge* é alheio à linguagem da filosofia e chega a ser ainda mais radical em relação aos próprios escritos anteriores de Heidegger, no sentido da estranheza de sentidos e de modos de dizer esses sentidos. Isto porque o que está em jogo nesse dizer é a dinâmica extrema, o jogo entre poesia e pensamento. Essa relação entre pensar e poesia é harmonizada nas *Beiträge*, na medida em que levada a cabo de forma consistente, ou seja, colocada em exercício na linguagem. Nas *Beiträge*, a verdade do ser confere uma “outra lógica” à linguagem, a lógica da palavra plural em sentidos. O poetar é a “lógica” do outro dizer.

A dimensão de plurivocidade⁴³ (ZARADER, 1990, p. 214-215) da linguagem abre espaço para o dizer não conceitual, onde a palavra ganha propriedade na dimensão de abertura

⁴² Para Irene Borges-Duarte, os descaminhos do pensamento heideggeriano se referem ao caráter idiomático desse pensamento, desse labor criterioso e poético com a linguagem. Para ela, os descaminhos repercutem na própria atividade de tradução do texto alemão para outra língua, no caso dela, o português. De acordo com a autora, Heidegger, ao invés de aclarar o sentido, o desloca e aliena. Por isso, traduzir Heidegger, “trata-se, pois, de procurar encontrar de novo a palavra propícia capaz de dizer, na nossa língua, o que Heidegger disse, no seu peculiaríssimo idiolecto – que não é, sem mais, a língua alemã – fazendo uso, em cada instante, da máxima amplitude do termo, de cada expressão, de cada raiz etimológica e de cada remissão de sentido”.

⁴³ Termo empregue por Marlène Zarader: “Uma vez posta de lado a interpretação tradicoinal do lógos, o olhar abre-se, não para uma maior claridade, mas para o reconhecimento de uma obscuridade fundamental [...] A obscuridade de que se trata aqui não é portanto imputável a um qualquer embaraço do pensamento: reside na

e não de fechamento de referenciais de sentidos. É o próprio dizer como *lógos*, ou seja, como palavra plurívoca. A palavra ressoa puramente (ZARADER, 1990, p. 247). A linguagem das *Beiträge*, assim como a obra de arte, pretende pôr fim ao esquecimento do ser, trazendo à luz o segredo desse esquecimento. Ela possibilita o vir à luz da terra como terra, ou seja, fá-la sobrelevar-se de seu retiro, de sua recusa ao aparecer.

A linguagem propicia o alinhamento da quadratura (*Geviert*), o entrecruzamento entre mortais e divinos, mundo e terra⁴⁴. Isto significa que ela os traz ao aberto justamente como aquilo que se retira, se fecha. Heidegger chama de terra aquilo que funda o habitar do humano. Em *habitando* os mortais, os mortais são na quadratura (*Geviert*). O traço fundamental do habitar é, porém, resguardar. Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência.

Trazer a terra à luz como terra na linguagem significa pôr em jogo a dimensão divina do humano. Esse pôr em jogo o divino no humano a partir do desvelamento da recusa da terra como instauradora de mundo, inaugura o salto para uma outra história do pensamento, na qual se coloca em jogo uma decisão extrema acerca do acontecimento do ser e, conseqüentemente, do aí humano – do *Dasein*. A *Ereignis* é o próprio modo, o dar-se dessa possibilidade renovada da linguagem, e de uma reconfiguração do humano, na medida em que é ela que permite que essa virada em direção ao Outro, ao não humano, ao caráter essencial da recusa do ser, se dê.

Esse é o sentido da virada (*Kehre*) heideggeriana: Restituir à palavra a sua plurivocidade constitutiva, trazendo à luz o velamento da terra como velamento, a quadratura em sua simplicidade. A verdade do ser acontece na linguagem como uma *Kehre* (*im Ereignis*), onde o próprio ser do humano, aí-ser, é configurado, ou ainda, mostrado em sua verdade. O que nos convoca a pensar a partir do silêncio de Heidegger em relação às *Beiträge* é a dimensão experimental, introdutória e tateante desses escritos. Essas dimensões

própria essência do *lógos*, que se caracteriza por uma plurivocidade fundamental e que merece, a esse título, ser qualificado como enigma”.

⁴⁴ Essa estrutura que entrecruza mortais e divinos, terra e mundo, Heidegger nomeia *Geviert*, a quadratura. Chama de quadratura a simplicidade do habitar humano, no qual mortais e divinos, terra e mundo estão sempre aclamando um pelo outro, constituindo assim, uma morada especular, onde cada qual se espelha e reclama uma essência ao outro. Nas palavras de Heidegger: “Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar. Acontece enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura. Resguardar diz: abrigar a quadratura em seu vigor de essência. O que se toma para abrigar deve ser velado. Onde, porém, o habitar guarda a sua essência quando resguarda a quadratura? Como os mortais trazem à plenitude o habitar no sentido desse resguardar? Os mortais jamais o conseguiriam se habitar fosse tão só uma demora sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses, com os mortais. Habitar é bem mais um demorar-se junto às coisas. Enquanto resguardo, o habitar preserva a quadratura naquilo junto a que os mortais se demoram: nas coisas” (HEIDEGGER, 2007, p. 130-31).

experimental e introdutória constituem-se a partir da experiência com a linguagem assumida no pensamento de Heidegger e radicalizada nas *Beiträge*.

Essa radicalização acontece nas *Beiträge* porque elas ousam o dizer não metafísico e, assim, podem ser consideradas um confronto radical à mesma. Confronto este que não anula a metafísica, mas a chama para um redimensionamento a partir de uma outra configuração possível do real, sendo, de certo modo, “timidamente”⁴⁵ realizada nos escritos de Heidegger.

O “outro início do pensamento” revela aquilo ao qual se contrapõe e, nessas contraposição e revelação, percebemos que se trata muito mais de um jogo, de uma referência constante, do que de uma oposição excludente. O jogo entre primeiro início e outro início nos permite contemplar a questão da linguagem como o modo de nos redimensionarmos como humanos. Isto é, não estamos fadados a um modo único de existência e isto é o que as *Beiträge* sobrelevam e ilustram. As perguntas e os modos de perguntar podem nos remover de todo um alicerce aparentemente inamovível. Um outro mundo possível se mostra como fio condutor de outros mundos possíveis e isto não algures, em algum lugar onde não suspeitamos como encontrar, mas a partir do próprio âmbito onde a metafísica se faz estruturalmente nossa referência elementar de existência: de pensamento e linguagem.

A linguagem experimentada nas *Beiträge* joga com a linguagem metafísica, na medida em que se propõe a redizer o já dito, trazendo à luz aquilo que essencialmente é um não dizer, ou seja, a recusa da terra ao aparecer. “Linguagem e evento (*Ereignis*). O começar a soar da terra, eco do mundo. Contenda, o originário abrigo da quebra, porque a mais íntima fenda. O sitio aberto” (HEIDEGGER, 2003, p. 401). Redizer não é, desse modo, repetição, mas sintonizar com a *arché*, com o princípio desde o qual o dizer experimenta a vinda à luz, a partir do desvelamento e enconbrimento do ser. O que as *Beiträge* querem mostrar como a sintonia mais íntima da linguagem é o aberto que funda nossa localidade humana.

O aberto funda a localidade, enquanto o silêncio funda a linguagem. E, nessa equivalência, podemos ver retratada a medida própria do humano. É na linguagem, a partir dela, que o humano se mensura, descobre a medida de sua essência. A contenda entre mundo e terra referenda a contenda entre humano e divinos, a *Geviert*. Nessa contenda, a linguagem

⁴⁵ Quando dizemos “timidamente” nos referimos ao silêncio de Heidegger que, de alguma forma, nos revela o reconhecimento da estranheza desses escritos. Uma estranheza, mesmo que bem vinda e esperada, faz saltar aos olhos a dimensão de força do exercício intentado, assim como o reconhecimento de sua fragilidade. “Timidamente” aponta, então, não para a timidez sentimental de Heidegger que de algum modo se sentiria inseguro frente à dimensão gigantesca do seu empreendimento, mas para o caráter de fragilidade próprio desse outro modo de dizer intentado, já que a partir dele não se podem construir grandes edifícios teóricos, mas tão somente acenar para acontecimento de uma recusa ao surgimento; uma recusa que oferta e não priva o surgimento de seu esplendor.

emerge como medida e fundamento do ser que se essencializa na *Ereignis*. A linguagem da *Ereignis* é fundamento do aí do ser, ou seja, do humano, e este se encontra como fundamento da contenda entre mundo e terra (HEIDEGGER, 2003, p. 402).

O caráter discursivo preconizado no outro início é o que colhe o desabrochar em movimento. Portanto, esse discurso não pode exigir mais do que palavras que insinuam aquilo que estão a dizer, ou seja, que revelam o caráter imensurável do nomeado ao nome. A narrativa da *Ereignis* expõe as contendas que propiciam o dizer. Há sempre um combate estabelecido entre ser e humano, dizer e silêncio, etc..., que apropria, referenda, liga uma instância a outra.

Para que elas ‘convenham’ umas às outras, fazendo uma ‘narrativa’, há -de haver algo que as ‘apropria’ em reciprocidade, as liga narrativamente, as *destina* umas às outras; algo que permite o que se deu, que deixa ser as ações narradas, mas que não aparece como tal. Podia ser e tinha que ser, se dizer se pode: é o que seduz nas grandes narrativas de ficção ou história, o que nos surpreende nos nossos destinos pessoais, com tanto de aparentemente aleatório, por vezes com pressentimento de que um destino nos destina. Vários níveis são possíveis para o alcance das narrativas, desde as pequenas histórias do nosso quotidiano, até as grandes fábulas da nossa cultura; desde as histórias das instituições ocidentais até a própria história do Ocidente, a que nos vem desde o alvorecer grego e nos trouxe até à actualidade, aberta ainda no futuro que virá, e que não podemos prever (complexidade de factores que não controlamos, aleatório da sua conjugação). Digamos que o pensamento de Heidegger procura pre-venir, fazer escutar o que se joga no nosso destino como o que é digno de ser pensado. Numa meditação incessante, difícil e fascinante, ele pre-vine-nos que o *Ereignis*, sem figuras narrativas discerníveis, o que não releva do narrativo mas o dá e deixa ser imotivado, foi-nos destinado desde a manhã grega: o *Ereignis*, como promessa, envio que destina, vocação, voz que se quer fazer ouvir, é o que deu/dá/dará Ser e Tempo, Tempo e Ser, em conjugação um com o outro (BELO, 2011, p. 52-53).

A linguagem do outro início, que é esboçada nas *Beiträge*, é porta voz do acontecimento-apropriação, da *Ereignis*, que dá ser, dá tempo, dá humano. Cabe-nos agora esclarecer, então, como é possível pensar a conjugação entre linguagem metafísica e linguagem do “outro início do pensamento”.

Como sabemos, a linguagem metafísica é vista por Heidegger como o lugar do esquecimento do ser. Nenhum problema há com esse esquecimento a não ser o fato de que, nele, corremos o risco de perder a medida e dimensão do mais íntimo e amplo de nossa essência humana, que é, nas palavras das *Beiträge*, a abertura à “contenda entre mundo e terra” (HEIDEGGER, 2003, p. 402). Essa contenda é o elo entre a eclosão do ser e o encobrimento que promove a eclosão, entre o dizer e o silêncio, entre o vir a ser e o deixar de

ser. A linguagem traduz e funda essa contenda, mas na medida em que se torna dizer do ente, deixa de dimensionar a profundidade calada do dizer do ser, a dimensão da terra que espelha mundo. O que há com a metafísica para que ela seja o lugar de esquecimento do ser em sua verdade, em seu dizer próprio?

A metafísica pensa que o ser é dizível a partir do ente. Contudo, para Heidegger, “quanto mais exclusivamente o pensar se dirige ao ente e busca para si um fundamento maximamente entitativo (cfr. Descartes e a modernidade), tanto mais decididamente se afasta a filosofia da verdade do ser [*Seyn*]” (HEIDEGGER, 2003, p. 146). Como é, no entanto, que pode haver renúncia ao ente para o pensar? Há uma linguagem pós metafísica, assim como há uma linguagem pré-metafísica? E se há, em que isso pode resultar?

Heidegger assume a pretensão em seu pensamento de nos mostrar que há outras dimensões possíveis para a linguagem. Assumir que existe uma linguagem que possa dizer o ser em sua recusa, não significa afirmar que esse modo de linguagem possa ou deva tomar o lugar do dizer metafísico, que sobreleva a luz do surgimento a partir da evidência do ente, da presença deste. Mostrar que há outras dimensões possíveis para a linguagem significa afirmar que há modos de existência possíveis que coexistem. Podemos redimensionar a ideia que temos de que as coisas só podem ser ditas de uma forma, se pretendemos de fato compreendê-las. A dimensão poética da linguagem como fazer filosófico, é justamente essa tentativa de reestruturar os liames da lógica, a partir do próprio acontecimento do ser. O acontecimento do ser deixa de ser visto a partir da evidência do ente para que possa ressoar em sua verdade. Reestruturar os liames da lógica significa retirar de nossa perspectiva o caráter excludente que assumimos no pensamento. A linguagem da metafísica é uma forma possível de dizer o ser, uma. Sendo assim, a estrutura de existência, o modo do existir do humano a partir da lógica metafísica, é uma forma possível, uma. O que isto nos revela? Que podemos experimentar outras formas de existência, que podemos nos dizer de outro modo, ter uma outra relação com a linguagem.

2.4. Linguagem e silêncio

A linguagem é a ponte entre mortais e divinos, mundo e terra. Sendo assim, uma linguagem que privilegia a presença, de formas diversas, termina por não revelar a dimensão oculta, mas sempre prevalente, da existência do humano. O que Heidegger quer mostrar é que

a linguagem é o único dom capaz de nos restituir uma essência: somos os mortais. Quem são os mortais? São os que se preparam para a morte. A morte não é o findar de tudo, mas a dimensão que confere um limite à existência. Como confere um limite, ela é uma medida para a essência do humano. Ganhamos a dimensão do que somos quando aceitamos jogar com a morte⁴⁶. O jogo com a morte se dá na linguagem. A linguagem revela o que não se pode dizer, está sempre apontando para o que não se deixa nomear, para o limite último que a dispõe. Se essa dimensão manifesta da mortalidade, do limite último - experimentada através da linguagem - não acontece, os mortais não reconhecem sua medida de essência mais própria, ou seja, não reconhecem a sua mortalidade. E, assim, sua relação com os divinos parece fragmentada, assim como a referência entre mundo e terra. É o que diz Heidegger em *Para quê poetas?*, em *Caminhos de Floresta*:

O tempo permanece indigente, não apenas porque Deus está morto, mas também porque os mortais já não reconhecem e nem dominam a sua própria mortalidade. Os mortais ainda não estão em posse da sua essência. A morte retira-se para o enigmático. O segredo da dor permanece velado. O amor não se aprendeu. Mas há mortais. Há-os na medida em que há linguagem (HEIDEGGER, 2002b, p. 315).

“Mas há mortais. Há-os na medida em que há linguagem”. Essa afirmação coloca a referência essencial entre morte e linguagem em questão. Como podemos visualizar essa referência? Heidegger nos mostra que ela pode ser vista no exercício do pensar que traz à linguagem o estar encoberto como vínculo secreto entre mortais e divinos, terra e mundo. De que modo o estar encoberto sucumbe à linguagem? Através da poesia, ou seja, do dizer que reelabora a relação do homem com o ser, que desdobra o silêncio em palavra. “Que na verdade a poesia seja também tarefa para o pensamento, eis o que ainda temos que aprender nesse instante do mundo” (HEIDEGGER, 2002b, p. 318).

⁴⁶ No filme de Ingmar Bergman, de 1956, *O jogo da Morte* (Det Sjunde Inseplet), o cineasta aborda a questão da morte através do jogo de xadrez de um cavaleiro com a morte. O que está em jogo nessa partida de xadrez é o confronto entre a razão e as forças do inesperado, a surpresa do tempo que não pode ser calculado. A morte joga com a existência remetendo esta ao seu próprio, que é estar sempre disposta ao nada, na medida em que é alguma coisa, existe. Essa disposição ao nada é a abertura ao Outro, que através da morte revela o caráter de limite da existência do humano. A morte revela o outro como outro, a instância da diferença, da dimensão temporal explicitada pela ausência. Somos sempre em jogo com o que não somos mas que podemos ser. O limite dessa referência é que só somos em jogo com o que podemos ser porque somos também em jogo com aquilo que nos encerra a possibilidade de sermos, ou seja, com uma espécie de possibilidade última. Os mortais são aqueles a quem é dado a memória de sempre lembrar que é finito, que tem a morte como parceira que se faz presente no modo da ausência vigilante. Assim, jogar com a morte significa assumir a estranheza como constitutiva e deixar que a existência se reconfigure a partir dessa estranheza. Essa possibilidade última delineia o aspecto mais visceral da existência.

A morte, como redimensionamento do humano, é o limite do extremo que marca a fronteira do humano com o divino. A linguagem pode dar voz à quadratura, deixando vir à luz o acontecimento do ser em sua verdade, mas tudo isto em uma espécie de dizer relampejante. A linguagem expõe o limite da fronteira entre humano e não humano. A morte diz a dimensão temporal da existência, a finitude, o limite, a fronteira entre estar a ser e não ser mais. A morte como limite marca a indissociabilidade da ausência no rascunho da presença. A linguagem é uma espécie de jogo entre presença e ausência.

O dito está sempre acenando para o não dito; o que se mostra acena para o que se esconde. E esses acenos acontecem na linguagem, mais especialmente na linguagem poética, que traz o mundo como desvelamento da terra. “A explosão da dimensão poética e musical da linguagem, que a seguir a *Ser e Tempo* ocupará um lugar central no pensamento de Heidegger encontra-se já nesta obra não apenas ensaiada, mas teoricamente antecipada pela afirmação de necessidade de libertar a estrutura sintáctica das nossas línguas europeias das categorias impostas pela lógica” (PACHECO, 2008. p. 203).

O exercício da linguagem a partir da poesia não suplica o romper com nossa própria condição estrutural, mas exercita uma abertura para pensar e conduzir um redimensionamento de limite de nossa essência. Obviamente que há nisto um caráter transformador capaz de nos remover os fundamentos herdados que afirmam categoricamente quem somos enquanto humanos, mas, contudo, não há nisso a passagem para um outro planeta sem vestígios de nossa humanidade habitual. Há um salto, como nos diz Heidegger, para o nosso próprio lugar de essência, para aquilo que desde sempre e mais propriamente somos.

Optar pelo salto não é, contudo, o resultado de uma decisão humana e arbitrária, mas se constituiu em um abandono, através do qual o salto advém na conquista da disponibilidade de pertença à *Ereignis*. Em outros termos, o salto torna-se possível pela própria verdade do ser, ou melhor, mais propriamente, é o próprio cumprimento do projeto da verdade do ser: no salto o pensamento busca pela primeira vez delinear a *Wesung* da verdade do ser como *Ereignis* (ARAÚJO, 2007, s/n).

Delineando a *Wesung* da verdade do ser, salta-se para a plurivocidade de sentidos na linguagem, para um multi-verso de sentidos, ao invés de um uni-verso. Isto é, o que chama o mundo a ser mundo, trazendo as coisas ao surgimento, e permitindo que essas coisas perdurem no tempo e no espaço que lhes é próprio. Não há propriamente uma criação e nem fixação de sentidos na linguagem poética. Há desvelamento de mundo, onde cada coisa acede

ao seu próprio espaço e tempo e, concomitantemente, se preserva vinculada ao encoberto de onde provém. É como se pudéssemos dizer as coisas sem estar “fora” do que dizemos.

Imaginemos por um momento que ao pronunciarmos uma palavra não permaneçamos inalterados; imaginemos que ao pronunciarmos essa palavra, evocamos uma presença e, ao fazê-lo, nos permanecemos tão ligados ao que nomeamos ao ponto de não podermos ser outra coisa senão a unidade entre evocador e coisa evocada. Esse estatuto da linguagem é que se faz e perfaz através da escuta e resposta. Escutamos algo na medida em que nos referenciamos a esse algo, ou seja, na medida em que aquilo que nos sobrevém faz parte de nosso horizonte existencial. Sendo assim, a linguagem jorra silêncios, sentidos **sempre abertos** que nos permitem significar e resignificar o tempo todo o que somos a partir do que podemos ser.

A linguagem do outro início, para Heidegger, tem que narrar essa vocação da linguagem de resignificar o humano. Sua vocação é ser porta voz do apelo do ser por um aparecer. Mas esse apelo não renuncia ao velamento, não conclama pelo império do ente como evidência. O modo de correspondência ao apelo do ser a partir do império da evidência do ente foi a maneira privilegiada pela metafísica ocidental. A essência da linguagem, entretanto, é *die Sage*, a “lenda” da linguagem, que Heidegger diz que é o próprio nascedouro da “palavra transmitida, nunca pessoal, palavra que não é redita senão para ser ouvida, que força a escuta, que permanece sempre mais rica do que o que dela se capta, palavra que não é obra de nenhum pensamento mortal, mas para a qual, todavia, ‘são precisos’ os lábios do narrador” (ZARADER, 1990, p. 266).

É no desdobramento de uma outra linguagem, ou seja, de uma outra maneira de corresponder ao apelo do ser, que uma outra lógica de pensamento se institui. Essa outra lógica é a que se volta para o acontecimento do ser em sua verdade, para o nascedouro da força do dizer, que sintoniza a abertura ao ser e deixa de condicionar o pensar a estabelecer critérios para o ente. Essa outra lógica, chamaremos aqui de lógica do silêncio. Enquanto o *lógos* de Heráclito foi interpretado por Platão e Aristóteles como “dizer”, “proposição”, “mostração”, possibilitou a interpretação sucedânea do *lógos* como verbo, depois como *ratio*, desembocando na “lógica”. Heidegger situa a interpretação do *lógos* de maneira diferente. Ele capta no *lógos* a grande magnitude da tradição e da tradução filosófica.

Essa tradução, que é abarcada pela tradição, é nada mais nada menos que o início do pensamento ocidental, estruturado a partir de uma determinada tradução epocal de *lógos*. Por isso, Heidegger, quando procura ler a tradição filosófica a partir das entrelinhas que a preencheram, encontra, como tarefa, a necessidade de redimensionar as palavras fundamentais que marcam a estrutura de pensar ocidental. O *lógos* como verbo é

redimensionado a partir do *lógos* do silêncio. O *lógos* do silêncio segue em uma outra direção interpretativa em relação ao do *lógos* do verbo. Este, desemboca na *ratio* e na lógica enquanto metafísica. Aquele, permite que outras possibilidades de pensar coexistam reunidas no dizer enquanto poesia. O *lógos* do silêncio instaura uma outra lógica. Uma lógica originária que surge no redimensionamento da linguagem com o silêncio⁴⁷.

Todo comportamento do homem frente aos entes, e, mesmo, todo relacionamento com os outros homens e os deuses, residem no porte do silêncio. O que, no entanto, vale para *légein*, ou seja, que enquanto coleta originária é o silenciamento que abriga o ser, vale ainda mais originariamente para o *lógos*. Este é o silêncio que abriga originariamente, e, como tal, a pa-lavra preparadora para todo dizer da palavra, numa resposta (*Antwort*). A pa-lavra preparadora é o silêncio próprio da quietude, que só se quebra quando a palavra tiver de ser, pois é por esse e para esse silêncio que vigora a essência vigorosa da palavra. **Lógos não é palavra.** É mais originário, é a pa-lavra preparadora de toda a linguagem. Sua solicitação para a essência humana é o silenciamento da pa-lavra preparadora, que o ser silencia para o homem (HEIDEGGER, 2002a, p. 389).

Essa outra lógica resulta justamente na possibilidade de um “outro” pensamento que possa, acercando-se do ser, saltar da pergunta pelo ente (o que é o ente?) para a pergunta pela verdade do ser (o que é a verdade do ser?). Essa transformação não é, de modo algum, uma alteração de conteúdo, tão somente. Ela se institui a partir da transformação de um questionamento que possa pensar radicalmente as bases da nossa linguagem, ou seja, do nosso modo de correspondência ao ser. Pensar metafisicamente significa uma tomada de posição perante o ser, ou seja, um modo de compreensão da sua abertura. Nesse modo, o que fica mais patente é que o êxito do surgimento do ente é tomado como âncora da linguagem, o dizer é estabelecido como dimensão única da linguagem, enquanto o silêncio é pensado como oposição excludente da palavra. O dizer metafísico dimensiona o ente a partir de uma mostra que se fixa no estatuto da presença e do dizer em detrimento da ausência e do silêncio.

A temporalidade preponderante da linguagem metafísica é a presença. Contudo, o ser compreendido desde a sua verdade, não é aquele que se mantém presente, mas aquele que, ao se fazer presente, revela-se como ausência e se projeta como possibilidade futura. Isto é, há uma dimensão de unidade temporal que não se deixa reduzir a um polo, a uma das instâncias.

⁴⁷ A lógica originária é a possibilidade preconizada por Heidegger de uma outra instância para o pensar. Heidegger tematiza essa possibilidade outra a partir da releitura do *lógos* de Heráclito e de uma relação renovada com o pensamento desse pensador. A lógica originária é possibilidade fundada pela experiência de renomeação do *lógos* de Heráclito. É a lógica do silêncio, da espera calma pelo advento da verdade do ser.

A perspectiva da presença acaba por esvaziar de sentido a ausência inerente a todo acontecimento, a toda eclosão do ente a partir do ser. O que é que isso significa para o pensar? Significa que o pensar, quando deixa de acolher o mistério da sua proveniência não pode recolher-se na origem e vai perdendo a consistência das raízes, “adoecendo”. Pensar recolhido na origem é pensar a partir da verdade do ser, a partir do estatuto da recusa, do silêncio, da ausência. Essa dimensão é essencial para o pensar, para a linguagem. Onde essa dimensão falta ou é esquecida, experimentamos uma outra dimensão existencial; de fastígio, de tédio, porque nos negamos a experienciar o caráter imponderável, indomável da existência, que se torna visível na imprevisibilidade, no inesperado que a cada vez nos acomete.

Na linguagem pode haver tédio, como experimentamos quando o dizer não se dimensiona a partir do não dito, mas apenas do já dito. Contudo, como podemos depreender do próprio pensamento heideggeriano, há um exercício radical da verdade, onde “a fala configura o que está sendo deste ou daquele modo, dá-lhe nome e voz, situa-o no espaço-tempo do acontecido, do ente facticamente presente. É poesia e poema, composição e composto, fazer e facto” (DUARTE, 2001, p. 423).

2.5. Idiomatização do pensar

A linguagem que tem como enfoque o ente e que se deixa guiar por ele, não pode dar conta de tatear os caminhos do ser em sua verdade. O trabalho da linguagem como Heidegger apreende é traduzir o pensar. E isso em uma instância em que “*pensar é essencialmente traduzir* a antiga língua dos textos filosóficos (ou o antigo alemão – e, no caso, o grego) nos novos e conturbados contextos em que os seus efeitos históricos a põem à prova”⁴⁸ (BELO, 2011, p. 172). A tradução de Heidegger das primeiras palavras gregas, que acreditamos ser inspiradoras do pensamento do filósofo alemão, ao mesmo tempo que revisita a compreensão do ser dos primeiros pensadores gregos, institui uma compreensão que pode ser chamada de “outra” e que podemos enxergar como um empreendimento que “traduz-interpreta-pensa” (BELO, 2011, p. 175) as palavras que estruturam nosso modo de pensar ocidental. As palavras das *Beiträge* vêm de encontro ao que Heidegger busca no retorno aos gregos: pensar

⁴⁸ O itálico do parêntese é nosso.

afetivamente o impensado, o silenciado e a própria dimensão de encontro entre silêncio e fala, que se dá na tradução.

Traduzir os termos gregos apropriando-se deles em alemão é o empreendimento de desconstrução paulatina da certeza de unilateralidade, univocidade, da tradição de pensamento denominada por Heidegger de metafísica. Traduzir o pensar das origens é reposicionar o pensamento perante a abertura do ser. Assim, se as *Beiträge* oferecem uma estrutura de dizer difícil e pouco familiar é justamente porque pretende se posicionar de uma maneira diferente diante da abertura do ser, a partir da tradução e da interpretação tão inaugurais de Heidegger. Essa outra maneira de posicionar-se em relação à abertura do ser, dialoga constantemente com a maneira dos gregos se posicionarem.

Marlène Zarader se questiona em relação à tomada de posição diante da linguagem, no sentido de compreender se o pensamento grego é assumido ou superado no pensamento heideggeriano. A resposta a que ela chega é a de que os gregos são tanto assumidos quanto superados, ao ponto desse jogo entre assunção e superação poder conduzir para “outra” forma de pensar e dizer a partir do ser. Essa é a conciliação que permite que a história do ser seja repensada e que possibilite uma “outra” história, um reinício. O reinício do pensar é o exercício de dizer o ser em sua verdade, de perceber as épocas da história do ser como acontecimentos-apropriações, *Ereignis*, nas quais o ser mostra a sua recusa. Essa recusa, contudo, tem, para Heidegger, lugar e vez no “outro” pensamento. Não se trata mais de um pressentimento, porque essa recusa encontra mesmo um lugar no pensar, mas nem por isso passa a ser objeto de alguma certeza. A recusa passa a ser o pressuposto do pensamento, o motor que o dinamiza e sem o qual nada pode ser pensado.

A linguagem necessita exercitar a verdade do ser articulando-se em jogos de sons e silêncios, que lhe apelam respostas. Na articulação entre sons e silêncios, ela precisa se mostrar como um modo de resposta específico, ou seja, precisa encontrar uma forma de corresponder a esse jogo. A isto, podemos chamar de estilo. O estilo é, então, o modo como a linguagem corresponde ao apelo do ser. Cada idioma, cada época do pensamento, corresponde ao ser de uma maneira peculiar, e a linguagem ressoa essa maneira, ou ainda, é na linguagem que esses modos se efetivam. A linguagem como resposta à convocação do ser em sua verdade se desdobra de forma diferente da que permanece na referência unívoca ao ente. Essa diferença caracteriza o estilo por excelência. Nessa diferença de estilo, na nuance tonal da linguagem do ente e na nuance tonal da linguagem que corresponde ao ser, o que se põe em jogo é o estatuto da própria linguagem, o modo de apropriação desta pelo ser. Em outras palavras, o modo da linguagem se mostrar através de um estilo não possui restrição

literária, ou seja, não tem a ver com escolha por roupagens linguísticas. O estilo é o modo como uma língua corresponde ao seu acontecer originário, ao seu acontecimento-apropriação, a sua *Ereignis*.

Nesse sentido, as *Beiträge* constituem escritos que falam uma língua solitária, um estilo ainda tateante. Heidegger exercita se desprezar do uso comum das palavras e encontrar esse estilo capaz de revelar a própria dimensão essencial da linguagem do ser. A estranheza desse exercício é proporcional à ousadia com que se tateiam as novas palavras. As novas palavras são as mesmas com as quais explicamos o mundo de maneira unívoca, ou seja, aquelas que operam o falar como se houvesse uma única maneira de delimitar o mundo em nosso horizonte. São as mesmas palavras feitas outras. O que ressurgiu é o espírito descobridor da linguagem, que pode fazer saltar de uma referência a outra os sentidos desencobertos e os a descobrir.

Essa possibilidade de leitura, que aproxima as palavras fundamentais fundadoras do primeiro início com as palavras que fecundam aquilo que chamamos de outro início do pensamento, pretende apontar para o fato da revisita ao pensamento dos primeiros gregos poder nos auxiliar na compreensão e na amplitude do empreendimento heideggeriano sobrelevado nos escritos em questão nessa tese. Mais ainda, pretendemos apontar para o fato de que é nessa apropriação das palavras fundamentais gregas que Heidegger pode dar voz às outras palavras instauradoras de mundo.

Mais do que um empreendimento que tem a linguagem como experimento do pensar, a partir das *Beiträge*, o uso comum da linguagem é chamado a se reestruturar e a reconhecer que não há univocidade, mas apenas uma plurivocidade de sentidos em cada palavra pulsante. O empreendimento das *Beiträge* é apontar para mundos possíveis dentro do próprio mundo metafísico. Esses mundos possíveis podem ser experimentados de forma não metafísica, na medida em que é o caráter do possível que é aí contemplado. O possível é o lugar de eclosão do desvelamento de mundo e terra, do vir à luz por si mesmo, que carrega a presença e a ausência, do conduzir a herança de uma confiança no silêncio como reposição do dizer.

A partir desse modo de experimentação da linguagem, que implica no retorno às palavras gregas, que dá a ver o semblante próprio das palavras que desabrocham no outro pensamento, voltamos ao problema da dupla significação do movimento da linguagem: apropriação e superação.

De acordo com Marlène Zarader, como já dissemos, um grande problema que se coloca a partir da virada (*Kehre*), do passo atrás, do pensamento heideggeriano em direção ao início grego, e em direção à questão do ser em sua verdade, é o de averiguar se esse

empreendimento se trata de uma apropriação ou de uma superação (ZARADER, 1990, p. 366). Como já explanamos, a autora acaba por concluir que não se tratam de dois termos excludentes, mas complementares. Essa complementaridade, para Zarader, é a própria *Ereignis*, o acontecimento-apropriação⁴⁹. Uma implicação possível dessa afirmação é a de que a *Ereignis* reúne relacionamente o início do pensamento grego, ou história do ser, com o abandono desse pensamento, dessa história. Para Zarader, a *Ereignis* atinge, na história do ser, o que há de mais essencial nela e, portanto, está preparada para lançar mão de um outro idioma, de um recomeço da linguagem.

A língua grega está marcada pela sua proximidade com o ser, pelo modo como institui e é instituída pelo acontecimento do ser. Nesse sentido, somos chamados a pensar que as *Grundworte*, as palavras fundamentais da origem, são a própria *Ereignis*, o acontecimento-apropriação do ser, que se deu de modo grego. Diante dessa constatação, o empreendimento heideggeriano de desdobramento de sentidos das palavras do início grego, diz respeito não apenas ao exercício de escuta da vertente secreta desse pensamento,volvendo-se para essa vertente a partir de sua manifestação evidente na língua grega, mas a assunção dessa herança de tal modo que esse gesto possa incidir na possibilidade de um outro início. Esse outro início do pensamento, para Heidegger, na forma como o interpretamos, não prescinde jamais, como pretende afirmar Zarader⁵⁰, da história do ser. Não há, em nossa compreensão, a possibilidade de uma humanidade outra, “não grega”, para o povo ocidental. Cremos, diferentemente de Zarader, que não haja o “para lá da história”.

O exercício de escuta da vertente secreta do pensamento grego, assumindo essa herança e a captando em seu próprio impensado, permite que se faça experiência da abertura desde a qual ela pode inaugurar a nossa história. Esse exercício nos radica em nossa

⁴⁹ O acontecimento apropriação diz o oscilar de ser e tempo e ser e *Dasein*, que são apropriados na relação que os faz emergir e, nessa apropriação, experimentam sua própria essência.

⁵⁰ Zarader acredita que existe um limite bem demarcado para esse empreendimento de Heidegger de retorno aos gregos do início que, com a *Ereignis*, mostraria o grande desfecho da história do ser, abandonada pelo pensamento de Heidegger, na medida em que este pode fazer valer uma nova história, um novo início, que simplesmente tornaria a questão do ser obsoleta. Nas palavras de Zarader, a seguinte afirmação: “Os Gregos são então ‘assumidos’ ou ‘superados’ no pensamento heideggeriano? A questão já não tem sentido (mas perde o sentido por ter sido levada até ao fim). O gesto heideggeriano é efectivamente um gesto de assunção: conduz-nos a tornarmo-nos no que somos, quer dizer os descendentes dos Gregos. Permite-nos receber enfim no que lhe é próprio a herança sempre transmitida, de ‘época’ para ‘época’, e nunca decifrada, que nos foi destinada na alvorada de nossa história e cujo legado foi o nosso destino. Mas o gesto heideggeriano é também de facto um gesto de superação: tornamos Gregos para nos permitir não mais sermos Gregos, e ser os ascendentes de uma outra humanidade. Põe fim à transmissão sempre reconduzida de uma herança que só detinha o seu sentido (e talvez mesmo o seu conteúdo) de permanecer não decifrada. As palavras gregas, como ‘palavras da origem’, eram o próprio lugar desta herança e deste segredo. Era por isso que permaneciam à espera de uma escuta. Uma vez pensado o segredo (pensado como segredo, é certo, e não descoberto), eis que uma outra palavra está lá à espera: palavra possível, palavra de futuro, um jogo talvez para lá da história” (ZARADER, 1990, p. 366-367).

historicidade e, mesmo saltando para um outro início, esse caráter historial não desaparece, mas se reconfigura. Essa abertura que inaugura a história, sendo a mesma em cada *epoché* do ser, é a cada vez outra, e, por isso, a história por meio dela inaugurada é aquela que permite que, translucidada em seus trajetos e revelações silenciosos, possa fluir um outro espaço tempo de acontecimento, ao qual está sempre referida ao espaço tempo do qual saltou. O jogo entre primeiro início e outro início do pensamento é aquele que permite o desdobramento das palavras da origem para um recomeço do dizer, onde se experimenta a dobra entre ser e ente como o próprio desdobrar-se da palavra. Esse jogo exprime o acontecimento secreto da linguagem como a própria dimensão desde a qual o homem pode se dar em sua relação ao ser.

Convém atentar, neste ponto, ao que ressalta o comentador e tradutor de Heidegger, Marco Antônio Casanova, sobre a questão do “outro” início. Ele chama atenção para o fato de que Heidegger não fala de um “novo” início, mas de um “outro” início do pensamento. E isso tem a sua razão de ser no simples motivo de que falar de um novo início seria, ainda assim, manter-se nos domínios do antigo⁵¹. O que se passa com o empreendimento heideggeriano é algo completamente diverso. O confronto entre primeiro início e outro início do pensamento dá-se desde a alteridade radical do mesmo com o outro do mesmo. Somente a partir dessa tensão, desse confronto, é que ambos podem reluzir como primeiro e outro, assumindo, com isso, as implicações históricas que lhes são próprias.

O que isso significa? Significa, de acordo com a interpretação de Casanova, que o outro início não gera uma despedida do primeiro, como se nos fosse possível, como em um passe de mágica, já não pertencer a nossa história ocidental humana. O outro está sempre na referência à origem, porque é dela que recolhe aquilo que lhe permite ser o que é. O outro início não tem a ver com um resgate da greicidade do passado, do louvor e da aura de grande elevação que os ergueu em esplendor. Um dos principais motivos para invalidar a tese de Zarader de que o empreendimento hermenêutico heideggeriano, na recuperação da força de nomeação das primeiras palavras gregas, acaba por superar o estatuto histórico da origem, é o de que essa confrontação entre primeiro e outro início é essencialmente histórica. “O que passa a estar em questão, portanto, é acompanhar a meditação histórica heideggeriana em sintonia com o caráter dessa meditação, ou seja, em articulação com a sua exposição específica do primeiro início” (CASANOVA, 2009, p. 187). É nessa confrontação do

⁵¹ “Algo novo é sempre algo que só se constitui em seu caráter próprio a partir de sua contraposição àquilo de que se distingue” (CASANOVA, 2009, p. 185).

primeiro com o outro início que se torna possível captar o primeiro início como acontecimento-apropriação, ou seja, como uma *Ereignis*.

Casanova chama atenção para o fato de que essa captação do outro início, que revela o primeiro início como um acontecimento-apropriação, é também responsável pelo próprio esquecimento desse início como um acontecimento-apropriação, “ao mesmo tempo em que esse obscurecimento mesmo revela o caráter daquilo que ele obscurece” (CASANOVA, 2009, p. 187).

O que nos importa, contudo, verificar no estatuto dessa confrontação entre primeiro e outro início é o exame das palavras da origem que Heidegger empreende. Ao fazê-lo de acordo com uma experiência da busca pelo impensado, Heidegger se depara com a própria possibilidade de redizer o ser a partir do seu próprio pensamento. Depara-se com a possibilidade de recriar o espaço para dar passagem ao “a-se-dizer”. Contudo, o “a-se-dizer”, como sabemos, só pode ser experimentado a partir do dito, mas o exercício de Heidegger é retirar da palavra aquilo que a embota, é trabalhá-la ao ponto de encontrar sentidos que a façam ressurgir em presença, fazendo dela palavra reveladora, palavra presentificadora⁵².

2.6. O pensar afetivo

Consideramos essencial neste capítulo discorrer sobre o estatuto da palavra e do pensamento ao longo das *Beiträge zur Philosophie*, o escrito em cujo qual Heidegger versa sobre a questão da *Ereignis*, do outro início do pensamento e do último deus. O estilo linguístico que se apresenta nesses escritos, como já dissemos, está longe de ser aquele com o qual, na maior parte das vezes, nos deparamos nas obras filosóficas e, até mesmo, nos outros escritos do próprio Heidegger. De certa forma, isso se deve ao fato de não ser as *Beiträge* propriamente uma obra e nem sequer uma obra filosófica, pelo menos não como as que até então se apresentam. Não serem obra e não serem filosóficos não retira desses escritos sua importância fundamental dentro da tradição filosófica ocidental. A importância destes é

⁵² A palavra reveladora, presentificadora, tem a ver com a própria palavra mítica. O *mithos* é a saga, a palavra humana primordial, a fala primordialmente elevada. Noite, luz e terra não são imagens que remetem para outra coisa fora dela, mas são *mithos*, palavras primordiais. O pensamento primordial tem sua remissão indelével à dinâmica do encobrimento e do desencobrimento. Por isso, pensar luz, morte, dia como *mithos* é sempre pensar no jogo da alétheia, no modo de cada coisa que é sucumbir à presença. A palavra presentificadora é a que está atada à ausência, ao encobrimento de maneira tal que não lhe é dado senão o vínculo mais extremo com essa ausência.

justamente pelo que vêm propor, ressaltando aquilo que não tem mais lugar na trajetória do pensamento ocidental.

O que é que não tem mais lugar? Para Heidegger, como já vimos, é a metafísica. Por que é que a metafísica não tem mais lugar no caminho do pensamento? Heidegger nos diz que ela não é mais capaz de gerar nos homens assombro diante do fato das coisas serem. Não é mais capaz, então, de conduzir a pensar.

O primeiro início da filosofia acontece sintonizado ou disposto (*Stimmung*) pelo espanto (*thaumázein*). Heidegger considera que a correspondência do homem ao ser se dava, no início do pensamento grego, através do afeto fundamental (DUARTE, 2001, p. 427) (*Grundstimmung*) do espanto “manifestado na sua máxima pureza na tragédia ática e no pensar pré-socrático: um *Er-staunen*, espanto originário e radical” (DUARTE, 2001, p. 427).

A disposição condutora da ressonância é o espanto no desocultar-se do abandono do ser [Seyn] e ao mesmo tempo o temor frente ao acontecimento que ressoa. Tão somente espanto e temor juntos permitem realizar de modo pensante a ressonância. La consonância originária das disposições condutoras é apenas plenamente entoada através da disposição fundamental. Nela estão os vindouros, e assim preparados são de-terminados pelo último deus (HEIDEGGER, 2003, p. 318).

A partir de Platão e Aristóteles, o espanto vai perdendo seu caráter aterrador e vai permitindo que novas figuras acedam e motivem o pensar. A partir da modernidade, o assombro diante do mistério dá espaço ao movimento da certeza e das comprovações, através do cálculo, onde a *ratio* passa a motivar a relação do pensar com o real. É sobretudo a partir de então, com o advento do “projeto matemático do mundo”, que o espanto deixa de motivar o pensamento e não mais realiza a ponte do pensar com o real. Essa alteração de modo de ser afetado pela realidade, de afeto fundamental motivador do pensar, inaugura uma nova disposição da existência do humano perante o real e, igualmente, perante o divino. Isto é importante notar: até mesmo a relação com o divino passa a ser motivada pelo sentimento de certeza e pela necessidade de comprovação. Dessa forma, a razão passa a disputar com a fé um mesmo espaço, como se houvesse, então, a possibilidade de duas instâncias essencialmente diferentes falarem com a mesma voz.

O maravilhamento diante do surgimento e do ocultamento, restringe-se agora ao espaço do poético e do artístico, ou seja, arte e poesia passam a ser modalidades estanques e não pressupostas em todos os aspectos do conhecimento. O encantamento passa a compor uma esfera alheia ao processo de conhecimento “sério” empreendido pelo mundo

matemático. Desse modo, o desencantamento do mundo vai paulatinamente construindo sua morada. De acordo com a professora Irene Borges-Duarte,

a porosidade anímica, que guardava a harmonia no traço de união entre ser e aí, vai, pois, esmorecendo. Perdida a sua força originária, apaga-se e oculta-se detrás de um aparente domínio absoluto da racionalidade determinante, que se auto-projecta numa realidade construída a seu gosto e medida. Mas com o caso dessa abertura ao apelo do ser, também se perde ‘a força genuína do projecto’: o discorrer histórico torna-se mero durar prolongado, em que nada acontece porque, cego e surdo ao eco-sombra do ser, o homem languidece nos braços do tédio e da rotina. *Sintonia perdida: monotonia*. Sem sentir o ser, nenhum eco, nenhum apelo repercute (DUARTE, 2001, p. 427-428).

Diante desse “novo” afeto fundamental, o pensamento refreia sua dimensão contemplativa, meditativa, para empenhar-se em ser mais e mais “forte”, avançando na direção dos entes, afim de mensurá-los, de estancá-los em regiões perfeitamente manipuláveis. Esse tipo de disposição gera uma espécie de auto centramento no homem e, assim, uma inaptidão para que este possa perceber suas relações viscerais com o ser e com o divino.

Em decorrência, esse tipo de pensamento manifesta suas consequências inevitáveis. No século XIX, despontam as crises do pensamento cientificista, calculador, no qual o assombro diante do inesperado cede espaço ao tédio e à monotonia da previsão e da certeza. Para Heidegger, fica evidente que é necessário dispor de um outro afeto fundamental para poder reconstituir aquilo que move o pensar, para poder acordar o pensar da retidão do cálculo. Os vindouros são aqueles que podem suportar o novo estímulo, os que se preparam para uma concepção do pensar sem o cálculo como mote.

Como, contudo, dispor desse outro afeto? Que tipo de transformação é esta que deve possibilitar ao vindouro, mais do que uma nova cosmovisão, um novo modo de sentir-se vivo, de acordar e acolher o pensar? Essa transformação é, para Heidegger, abrir-se para a possibilidade de um recomeço, e isso só pode ser realizado a partir de um retorno às origens. Recomeçar deve ser não um mero regresso ao que já foi, mas uma forma de abertura àquilo que é o sentimento mais vivo da origem, a própria estrutura que preserva o iniciar em sua dinâmica, a *arché*.

Iniciar (*Anfang*) significa, ao mesmo tempo, apropriação e superação. Apropriação da herança que é legada pela história, pela tradição, e superação no sentido de que o que realmente importa é experimentar o elemento impulsionador do início, e, a partir dessa experiência, dar o salto para uma outra possibilidade.

Heidegger se apropria dos problemas da tradição, de modo a sempre identificar o elemento metafísico que os atravessam. A tentativa de “destruir” o arcabouço substancialista da tradição metafísica, significa mostrar que 1) – a tradução latina dos termos filosóficos, por Cícero e outros, predominaram em nossa recepção do mundo grego; 2) – a teologia se aproveitou dessas traduções para reforçar seus dogmas; 3) – a mistura medieval entre herança latina dos gregos e tradição teológica desembocou em uma série de interpretações dos termos gregos; 4) – o resultado dessa tradição legada foi o pensamento moderno e todas as suas implicações de visão de mundo (BELO, 2011, p. 171). Heidegger não se limita a traduzir os termos como legados pela tradição, apenas identificando, sintomaticamente, o caráter metafísico incrustado em suas significações. Ele constata o caráter de persistência das palavras, que podem durar séculos sem que ninguém as tenha suspeitado qualquer possibilidade de reinvenção ou de redescoberta de sentidos.

O outro início do pensamento significa, para o filósofo, essa possibilidade renovada de reinvenção ou redescoberta da linguagem, ou seja, de principiar a partir da origem. Contudo, para que haja uma possibilidade renovada, é preciso um novo assombro com o real, uma outra relação com o ser, que não essa matizada pela herança latina, teológica e medieval, que acaba abafando a experiência primordial do mundo grego. Qual afeto seria capaz de nos arrancar de nossas certezas e recompor nossa incerteza constitutiva? Para Heidegger, isso só pode acontecer a partir do confronto com o “Outro”: *Er-ahnen* (DUARTE, 2001, p. 427). O Outro é não só aquilo que não sou como também aquilo que não posso ser, mas que, apesar dessa espécie de negação essencial, sem ele não me é dado ser quem sou. O Outro é a cada vez um ausente e é nessa mesma ausência que dimensiono o estar presente que me constitui.

Ele é o imensurável, uma espécie de trovão fugaz que revela meus limites de essência, mas esconde a dimensão de seu ser. É uma espécie de alteridade originária, desde a qual nos é dado iniciar o nosso ser, é o propiciador desse sentimento mais vivo da origem. A percepção desse Outro é a possibilidade de um novo assombro. Através de um susto (*Erschrecken*) face ao que se mostra já se escondendo, ao outro ausente, é que, para Heidegger, o outro pensar pode ser acordado e a dimensão do Outro pode transformar nosso modo de relação com tudo o que é e com o que nós mesmos somos. Através desse súbito espanto e de uma posição de reserva (*Verhaltenheit*) frente à recusa do ser, pode-se deixar a linguagem repousar em seu manancial. Esse Outro, a cada vez ausente, é o que Heidegger chama nas *Beiträge*, “um deus”, ou ainda, “o último deus” (*der letzte Gott*), o silêncio mais silente da ausência constitutiva da presença.

2.7. A lógica do silêncio - sigética

O sentimento que experimentamos com o “último deus”, sobre o qual falaremos mais adiante, é o de susto diante da constatação do acontecimento inesperado do Outro. Essa percepção do último deus é um pressentimento que nos encaminha à proximidade inevitável do ser, não mais o ser do ente, mas o ser em sua própria via de acontecimento: a *Ereignis*. A linguagem capaz de nos conduzir nessas novas paragens do ser é aquela mais capaz de suportar o silêncio e as pausas características do acontecimento do ser em sua verdade. As indicações do outro início parecem levar o pensar à consideração da unidade da proveniência, onde os saberes se irmanam e não são estanques em disciplinas consideradas academicamente, nas quais os conceitos excluem o que costumamos chamar de *práxis*. Obviamente que a linguagem do pensar que medita na unidade do saber não pode mais, porque não faz mais sentido, se certificar sobre as regiões de entes. A pergunta, diante disso, é a seguinte: qual o caráter mais próprio dessa linguagem que se avizinha da unidade dos saberes, como ela discorre em respeito ao que lhe advém para ser dito? Qual seu “conteúdo” (se vimos que não é o conceito)?

O caso agora, a partir da reelaboração da questão do ser a partir da *Ereignis* e do último deus, é a possibilidade de ler os pensadores de uma maneira não historiográfica, traduzindo-os para um outro idioma, um idioma do pensamento. Traduzir para um idioma pensante não se restringe tanto às palavras, mas fala da interpretação que pode ser efetivada. Não se tratam de conteúdos linguísticos, mas da forma como essas palavras podem instaurar silêncios.

A linguagem da metafísica se esquivava do silêncio, da intraduzibilidade constitutiva do discurso. Ela pretende elaborar evidências, cercando de palavras aquilo que se mostra. Pensar a realidade a partir do destaque do mais evidente significa perder a capacidade de assombro diante da ausência a cada vez presente do ser no ente, da intraduzibilidade que nos permite a cada vez reinterpretar o dito. Um problema de destaque é pensar como é possível que uma época (*epoché*) perceba a realidade como surgir (*Ent-stehen*), enquanto outra perceba a realidade como adequação de um juízo ao ente, que, dessa maneira, para ser adequado, tem que ser já sempre dado, ou seja, tomado como objeto (*Gegenstände*). Como se dá essa mudança de configuração de olhar, de “ser-no-mundo”? É possível um redimensionamento de perspectiva para que possamos ganhar novos contornos para o olhar? É possível redizer o já dito?

Para Heidegger, essa mudança de configuração do olhar e de redimensionamento da linguagem, dá-se a partir do próprio lance do ser na sua referência ao homem, ou seja, do jogo que, sem porquê, se projeta. Dá-se de acordo com o apelo do ser, por um lado, e, de outro, com a tentativa humana de se colocar diante desse apelo, ou seja, de corresponder a ele. Esse jogo de apelo e resposta constitui a tonalidade própria de cada uma das épocas da história do ser.

Pensar o ser sem ente significa pensar o ser sem tomar em consideração a metafísica, ou seja, significa dar um passo atrás em direção àquilo que constitui a origem necessária da linguagem. Origem esta que em grego se diz *lógos*. O regresso aos pensadores da origem é a forma como Heidegger abre espaço para uma nova modalidade de pensamento. Esse regresso é marcado pelo exercício de ouvir o apelo do ser que potencializa a origem.

De um lado, esse regresso localiza o apelo do ser como *physis*, que tenta compreender o mundo a partir das dimensões do *lógos*, da *poiésis*, da *téchne*. Ao notar esse apelo podemos perceber que o modo de correspondência ao apelo do ser, em nossos dias, acontece a partir de uma ocular objectual, que gera a resposta ao ser na instância tecnológica, programática, que deseja se assenhorar do “poder” do ser. Essas dimensões abertas pelo espaço de jogo entre ser e homem acontecem, como dizer, desde a qual podemos contemplar as disposições afetivas que se deixam perceber através de figuras de linguagem, ou, ainda, através de estilos de linguagem.

A linguagem da metafísica é exposta desde figuras que ilustram a evidência do ente e deixam passar despercebida a cadência invisível do ser. Heidegger não nos diz ser possível e nem relevante reutilizar a linguagem dos primeiros pensadores. Isto é, não nos diz ser possível passar por cima daquilo que somos dentro de nossa tradição de pensamento. A linguagem da metafísica é a linguagem tradicionalmente estruturadora de nosso pensamento ocidental e é construída a partir da recepção do pensamento grego pela língua latina. Falar de uma nova linguagem, então, não significa abrir mão desta na qual nos inserimos, mas encontrar um espaço de jogo para uma nova relação entre ser e homem. Jogo este que permita que acedamos a um novo estilo de pensar, que se insinua a todo momento, mas que precisa de uma pausa na cadência desenfreada da linguagem que trazemos e realizamos como nosso legado. Que pausa é essa? É justamente o sucumbir da linguagem ao silêncio.

O fato de o ser não ser passível de definição, de não ser dizível, não o alheia à linguagem. O ser se diz a partir da linguagem; cada movimento do dizer se institui no acontecimento do ser em sua verdade. Contudo, a própria verdade do ser é silenciosa, ou seja,

é a própria recusa ao aparecer. É a este silêncio da verdade do ser que a linguagem guarda e aguarda para ser porta voz do indizível e para poder redimensionar-se.

Na dimensão do silêncio característico da linguagem, o pensamento da *Ereignis* é desprovido de imagem. De acordo com Bernhard Sylla⁵³, esse pensamento acessa o falar enquanto *Langue*, a parte essencial da gramática. E, assim, faz surgir uma imagem não imagética, uma espécie de topologia encoberta do ser e da *Ereignis* (SYLLA, 2008, p. 169).

A passagem do pensamento do primeiro início para o outro início é pensada por Heidegger como um hiato, uma descontinuidade. É o início e o nascimento do inteiramente outro. Por ser totalmente outro, não há discurso, a partir da língua corrente, para dizer a *Ereignis*. É por isso que a linguagem deve ser experimentada a partir do silêncio, na reserva do silêncio. O calar da *Ereignis* não é, contudo, um modo de privação da linguagem, mas o nascimento de uma nova lógica, *Sigetik*: a arte de calar.

A meditação acerca dos fenômenos gramaticais, que no pensamento da metafísica ilustra o ente em sua evidência, no pensamento da *Ereignis*, diz respeito ao enigma do ser que se manifesta nas sutilezas gramaticais. O falar da *Ereignis* demora na palavra, abre espaço para a escuta, mas uma escuta de natureza calma, que espera e silencia, que não tem o dizer como único escopo, mas o jogo entre escuta (silêncio) e resposta (dizer). A pergunta que Bernhard Sylla coloca, diante do vislumbre dessa nova modalidade de linguagem, é se podemos dizer a *Ereignis* “sem utilizar palavras que trazem consigo, necessariamente, a sua bagagem semântica, e com ela, a constante tentação de representar imageticamente o seu significado” (SYLLA, 2008, p. 169).

Nenhum discurso carregado de imagens, nenhum discurso corrente é capaz de dizer a *Ereignis*, assim como não pode dizer o *lógos*. Contudo, a procura não é por inventar uma nova linguagem, mas ouvir o essencial e mais originário da linguagem corrente. O modo como podemos ouvir o manancial da linguagem é através do silêncio, de um rigoroso silenciar. Ouvir o mais originário da linguagem é experienciá-la desde a sua maneira de eclodir e iluminar, o que ocorre no essencializar-se da linguagem no acontecimento-apropriação, ou seja, na *Ereignis*. E, então, o que acontece é que uma nova palavra eclode e redimensiona o espaço tempo do dizer e, assim, nos redimensiona como humanos falantes. Nas palavras de Bernhard Sylla, “desta forma, o significado – sintético - corrente perde o seu poder, a palavra é destituída – *zerbochen* -, ficando cada parte para um estatuto lexical autônomo que leva a

⁵³ Professor de filosofia na Universidade do Minho, em Portugal. Tradutor de alguns textos de Heidegger para o português, como: *Introdução à Metafísica, Para quê poetas?* e *A linguagem no poema de Trakl*.

uma remotivação tanto das duas partes como também da nova palavra composta” (SYLLA, 2008, p. 172).

Essa “nova” instância da linguagem, então, assume o silêncio como propiciador de um outro dizer, que ocorre a partir do jogo entre fala e escuta: fala do ser e escuta humana. O Outro de que falamos, cuja relação é a que nos confere uma essência propriamente humana, é aquele ao qual ouvimos para alcançar o estatuto da fala. O silêncio é o exercício mais radical da linguagem. Exercício no qual o não dito deve ser ouvido como modo de aproximação do Outro. O dito é sempre o lugar de entrega do não dito em sua recusa constitutiva. Entrega e recusa são dimensões do acontecimento desse Outro. De que forma ele entrega e de que forma ele recusa? Entrega ao surgir dando ente, dando lugar e vez à palavra reveladora; recusa-se como dimensão instituidora, como apelo inesgotável. “É o dizer não dizendo, o eloquente calar que propicia o mútuo ajeitar-se do Ser e do seu aí, acolhedor e disposto” (DUARTE, 2001, p. 430).

Chegamos agora ao momento em que se faz necessário retomar a reflexão sobre a nova disposição afetiva que pode liberar o pensar a si mesmo, reenviá-lo à origem, em sua modalidade de efetivação. Com isso, queremos entender como o confronto com o Outro pode ser efetivado. Vimos que na escuta rigorosamente silenciosa, a fala pode ser redimensionada. Como uma fala redimensionada pode ter voz? Heidegger vai nos dizer que o modo de dizer característico do pensamento da *Ereignis* é a pergunta. Isto é, o modo de correspondência do pensar à dimensão de apelo silencioso do ser é através do perguntar. O perguntar é o estilo do outro pensar, que tem como elementos primordiais a escuta e a reserva, abrindo mão das especulações grandiloquentes.

O perguntar, ancorado na expectativa da recusa do ser, no mostrar-se que também esconde, instaura um outro estilo de pensar, que se funda na reserva. Este é o pensar do acontecimento – apropriação, o *Ereignisdenken*. Somente esse pensar pode propiciar uma nova relação do homem com o ser e com o deus e, assim, desdobrar uma nova modalidade de afetação do humano frente ao mostrar-se do real. Esse novo pensar não é só filosófico, porque também religioso e profundamente poético. Nele não podemos mais separar essas instâncias. Onde se pensa um, pensa-se também o outro. Pensar, na formulação de Heidegger do outro início, é comemorar essas dimensões (do poético e do religioso) no ato da palavra.

O fim da filosofia é traçado no outro início do pensamento, mas não o fim do pensar. Absolutamente ao contrário, o que se reinicia no outro início do pensamento é a própria magnitude do pensar. Não é um perguntar que persiga respostas como comprovações de certezas, o que move o pensar. O perguntar, no outro início do pensamento, assume o caráter

transitório de si, ou ainda, preparatório. Não é mais a pergunta pelo ser do ente que está em jogo, mas a pergunta pelo ser em sua verdade, pela recusa daquilo que se dá. A essência da verdade é interrogada desde o essenciar-se do ser, do *Seyn*. A pergunta pela verdade do ser se mostra como a pergunta pelo ser da verdade. O pensar (*Er-denken*) do ser (*Seyn*) não se dá mais a partir do ente, mas enfoca o ser mesmo. Ele acontece desde uma espécie de fenda, de um “entre”, um vão, em cujo clarão se reconhecem deuses e homens e, nesse reconhecimento, contemplam a sua pertença um ao outro (HEIDEGGER, 2003, p. 342). O ser não é suplemento do ente, mas um “essenciante”.

O ser pensado a partir da pergunta pela verdade do ser não é um geral e vazio, senão aquele que se essencia como único e singular a partir de sua verdade, é o único desde o qual se decide algo da história. Por isso é que:

Abandonar o lugar da metafísica, não diz outra coisa do que estar subordinado a uma coação, que surge de uma indigência totalmente outra, em todo caso, de uma indigência que foi obtida através da história da metafísica, de modo que se subtrai como a indigência que é e converte a ausência de indigência (com respeito ao ser e à pergunta pelo ser) como estado dominante. Mas, na verdade, a ausência de indigência é o extremo dessa indigência, que é reconhecível em primeiro lugar como o abandono do ente pelo ser (HEIDEGGER, 2003, p. 343).

No cerne dessa ausência de indigência, desse não assumir a precariedade constitutiva do homem frente ao imensurável do ser, encontra-se a dimensão do perguntar. Perguntar não é uma modalidade estática do pensar, mas é mover-se em direção ao Outro. É constatar que há algo que nos escapa, mas que, ao nos escapar, nos chama a saber. O caráter escorregadio do Outro que experimentamos em nós é o que nos impele a iniciar uma busca por respostas, mas, contudo, perguntar é muito mais do que querer responder. Perguntar é pôr em movimento o pensar. O pensar não se move visando respostas, mas se move para corresponder ao apelo do ser. Por mais que tenhamos nos aventurado longe com o pensamento, as respostas são sempre provisórias, dado o caráter provisório do pensar. Esse caráter provisório é justamente o que motiva o pensar. É justamente o não ter resposta definitiva que o torna afiado. Aceitar essa provisoriidade como elemento íntimo do pensar é assumir a tarefa do perguntar que segue os acenos da verdade do ser.

Quando perguntamos, assumimos a incerteza como lugar mais íntimo de recolhimento do pensar. Constatamos que o não saber e, por isso, o perguntar, acenam sempre para algo que se esconde, para o Outro ausente. A metafísica, ao não reconhecer a precariedade como condição fundamental do pensamento, ou seja, a falta constitutiva e inextricável, cerceia-se do

estatuto da pergunta movida por uma busca muito bem definida, a da comprovação e da certeza. O outro, para a metafísica, praticamente não se diferencia do “eu”, e, por isso, não desperta perplexidade. Motivada por algo já definido, perguntar deixa de ser um ato de profunda perplexidade, de encantamento, passando a corresponder a uma necessidade de adequação entre a coisa perguntada e os “objetos” em suas realidades. Esse tipo de questionamento é estruturalmente metafísico, e está vinculado ao modo como nos relacionamos com o ser.

A filosofia do outro início do pensamento é motivada pela incerteza e pelo provisório. Estes são oriundos da própria inflexão do ser à linguagem, ou seja, da recusa deste a ser capturado nas palavras. O “outro” perguntar é aquele que nasce da necessidade e da estranheza da própria pergunta e não se imiscui na rapidez de uma resposta. Esse perguntar não pretende excluir a incerteza de si, como se lhe fosse possível, pelo fato de buscar o fundamento último das coisas, obter alguma segurança a respeito de si e do mundo. Ao contrário, é a incerteza que a cada vez move o perguntar e é ela que mantém o questionamento vivo. Perguntar é o modo de acender a chama do saber, mas responder não é apagar a chama, mas alimentá-la.

A resposta é correspondência ao perguntar. Contudo, isso se dá em forma de jogo, o responder motivando o perguntar e o perguntar dando voz ao responder, que novamente se prepara para perguntar. Nesse jogo, a incerteza é indispensável, já que buscar o saber é justamente reconhecer que ele não está e nem pode nunca estar pronto, visto que isso nos custaria a própria existência. Não nos é possível existir sem dúvidas. Se tivéssemos alguma certeza, cairíamos em uma grande monotonia, porque nos veríamos incapazes de cumprir a nossa essência humana, que é o pensar e, pensando, perguntar. Existimos como humanos através da incerteza, ou seja, da dúvida. A incerteza é fundada no pressentimento do Outro (*Erahnenn*), assim como na intangibilidade desse outro, motivada pela ausência. Somos lançados, assim, em uma existência – a nossa - cujo movimento especular acontece na relação a um Outro que não é humano. Não ser humano, significa dizer “não é ente”. Essa relação especular, quando captada através do pensar, produz um susto (*Erschrecken*), sintonia afetiva capaz de remover a monotonia (um único tom regendo o cotidiano e as descobertas) em relação ao mundo. Sustos que ocorrem perante a recusa do ser, perante o mistério indômito do real.

O outro pensar, o da sintonia afetiva do susto, que perante o susto faz emergir o perguntar, não abandona seu trato com a filosofia, com o já consolidado, mas conserva de forma própria o jogo com ela. Com as perguntas do outro início do pensamento, vêm de

encontro as respostas caladas no percurso do pensamento ocidental. Por isso, para mediar essa interrogação do outro início com o primeiro início do pensamento, é necessário um estilo que faça as pontes, uma espécie de “sistema” que não feche seu reduto, que possibilite que haja um jogo em que tanto uma instância quanto outra tenham seus próprios termos e sua própria cadência. O intuito das *Beiträge* é justamente este: ser ponte, ser sistema em “fuga”. O termo empregue por Heidegger nas *Beiträge*, *Fuge*, indica justamente esse estilo que dá ritmo e cadência para um novo estatuto de questionamentos, dando voz e vez ao inaudito do ser. Como utilizado no contexto musical, *Fuge* é um espaço próprio de pausa, de harmonia, onde o ser pode se mostrar a partir de sua verdade. Cada etapa do outro pensar, como ilustrado nas *Beiträge*, corresponde a uma *Fuge*, a um espaço de “fuga” ou “pausa” para deixar que cada coisa seja no seu lugar e que o próprio pensar se dimensione a partir do silenciar.

2.8. O novo brilho da linguagem

Heidegger não pretende sistematizar o seu pensamento, mas dar a ele espaço próprio para ouvir e dizer o ser, através de um estilo que permita o redizer do mesmo em uma nova tonalidade de linguagem. O autor considera que o sistema, como compreendemos a partir da tradição metafísica, só tem sua confirmação dentro do pensamento matemático, correspondendo a uma necessidade inerente de comprovação e certeza. Dentro da tradição metafísica, um pensamento no qual não possam preponderar essas duas dimensões, não pode ser, de maneira alguma, sistemático. Contudo, para o filósofo, não faz sentido crer que um pensamento não sistemático abra mão de uma ordem, de uma harmonia.

Para Heidegger, um pensar que abra mão da impregnância do cálculo, não é menos sistemático, mas apenas constituiu uma modalidade diferente de sistema, que, nesses termos, podemos chamar de sistema a-sistemático.

Um pensar que se encontre fora deste âmbito e da determinação correspondente da verdade como certeza é portanto essencialmente sem sistema, a-sistemático; mas nem por isso arbitrário e confuso. Então, a-sistemático somente quer dizer ‘confuso’ e desordenado quando medidos de acordo com o sistema (HEIDEGGER, 2003, p. 67).

O que Heidegger pretende dentro do sistema a-sistemático do seu pensamento é instituir fugas para o pensamento, pausas necessárias para que o próprio ser venha à palavra

em seu tempo próprio, ditando a sua melodia. Se a metafísica impõe ao pensar o discurso que toma o ser a partir do ente, isso não se dá assim na configuração do outro pensar. No discurso metafísico, a necessidade de se dizer muitas coisas tem sua justificativa no fato de que o ser, mesmo em sua verdade, permanece em esquecimento. O ritmo ditado pelo pensamento da certeza e do cálculo instaura uma medida para o pensar, em que o silêncio é percebido como falta e esta como falha. A bitola dos sistemas não permite que o silêncio seja o respaldo da fala, o sustento, o bebedouro.

Para Heidegger, contudo, a filosofia não precisa estar abarcada pelo sistema e está fadada a uma repetição ensurdecida, caso não se ocupe do silêncio como marca inexorável do dizer. A filosofia não é a impregnância do cálculo, seu nascedouro é outro. O que marca essencialmente o movimento próprio da filosofia não é sua sistematicidade diante dos problemas mais viscerais da existência, mas a sua capacidade de iniciar, de experimentar o início e trazer à linguagem aquilo que há de mais íntimo nela. O que a caracteriza é sua capacidade de amparar-se no silêncio, de dar voz, vez e ritmo às pausas. Aquilo que não pode ser dito encontra, na filosofia, seu grande porta voz, e este é o ocaso do pensar, o próprio iniciar. Nas palavras de Heidegger: “A falta é a condição inicial para a possibilidade que se desprende de um originário – poético – nomeando do ser [Seyn]. Linguagem é a grande calma, a simples proximidade da essência e a clara distância do ente, quando novamente a palavra volta a obrar” (HEIDEGGER, 2003, p. 462).

A palavra volta a obrar quando precisa redizer o dito através do silêncio que o atravessa e rege. O pensar do outro início convoca a palavra a ordenar o real, a reditar o ser de cada coisa. O outro pensar acentua uma sistematicidade intrínseca, que difere essencialmente do que chamamos na filosofia de “sistema”. Enquanto no sistema, uma ideia pré-concebida é perseguida como centro dos questionamentos, na sistematicidade intrínseca, a condução, o elementar, é que o pensar do ser o deixe ser (DUARTE, 2001, p. 433). “A fuga pensante, disposta a entoar o canto tectônico do ser, manifesta-se no seu caráter mais puro como arte, como fundação de um sítio – ‘espaço de jogo do tempo’ – para o irromper do Ser, nas suas possíveis, mas ainda impensadas, figuras” (DUARTE, 2001, p. 433).

Com essas palavras, Irene Borges-Duarte ilustra o modo como o pensar do ser se configura na nova vereda que inicia. Essa configuração não é desenhada simetricamente, como num sistema, porque os caminhos vão se perdendo no interior da verdade, entre luz e sombras (DUARTE, 2001, p. 434). As *Beiträge* configuram, dessa forma, o espaço bem desenhado, arquitetonicamente elaborado, como em uma obra de arte, em que luz e sombras se encontram e voltam a se perder, no qual a sinuosidade do caminho pode ser arriscada. Por

isso, se trata de um texto labiríntico. É nessa atmosfera labiríntica do pensar que podemos ouvir a música do ser como outro início e outro tempo do pensar. A aparente intangibilidade dessa atmosfera verte-nos na direção de uma nova visão frente ao espelho de nossa essência. Nas palavras de Irene Borges-Duarte sobre esse outro modo de pensar:

Demasiado etéreo? Não sejamos inocentes, Heidegger deixou desenhado o caminho a percorrer pela sua herança, aguardando, assim, a chegada dos ‘vindouros’. Ao traçar a planta desse edifício, procurou preparar a possibilidade de um ‘outro pensar’. E se, para chegar lá, usou o diálogo com os cumes da história ‘filosófica’ e metafísica do ser, como todos, ao saltar, desligando-se da linguagem e estilo tradicionais da filosofia, não deixou de articular, embora doutra arte, aquilo que já desde sempre, para ele, constituía o seio em que pode desvelar-se a verdade: a pergunta interrogante, alheia ao ‘método’ e ‘sistema’ da modernidade. Essa arquitectónica côncava e inconclusa não se nos impõe, certamente. O pensamento do último Heidegger redundava, talvez, num beco sem saída. Mas, hoje, estamos longe de acreditar que o tempo do mundo é a linha recta e imparável do progresso (DUARTE, 2001, p. 434).

Essa forma outra de pensar, etérica demais para os padrões atômicos do pensamento sistemático da metafísica é, para Heidegger, um redimensionamento possível da origem do nosso perguntar, do modo como nos encontramos a nós mesmos e ao Outro na proximidade da origem. A sistematicidade intrínseca do pensar acolhe a ausência a cada vez presente do ser em sua verdade. A fugacidade da qual o pensamento é testemunha, nas *Beiträge*, encontra-se na figura de um deus: o deus derradeiro (DUARTE, 2001, p. 415-434) ou último deus.

2.9. O último deus (*der letzte Gott*)

Na entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel*, em 23 de setembro de 1966, Heidegger pronuncia a célebre e especialíssima frase: “Já só um deus pode nos salvar”⁵⁴. A partir dessa afirmação, somos levados a considerar que, para Heidegger, somente o pensar conduzido a sua proveniência, isto é, na atitude de um passo atrás em relação a tudo aquilo que se nomeia hoje como “importância do pensamento”, pode dar a pensar aquilo que carece ser pensado. A figura de um deus como única possibilidade de “salvação” para nós, humanos,

⁵⁴ Versão portuguesa integral, com tradução e notas da professora Irene Borges-Duarte. Realização do projeto *online* Heidegger em português: <http://www.martin-heidegger.net/index.htm>.

apresenta o caráter extremo de nossa relação com o ser e com o deus que, de alguma forma, tem de ser resignificada. O fim da filosofia diz respeito ao caráter insuficiente do pensamento científico-filosófico para situar o homem no limiar de sua humanidade, em sua relação com o ser e com o divino. Sendo assim, o pensar do humano precisa ser renovado, é preciso que se descubra uma outra possibilidade de relação com o ser e o divino, isto é, uma outra possibilidade para o pensar.

A questão de deus, para Heidegger, é elaborada de forma especial nos escritos das *Beiträge*, onde ele nomeia o deus do outro início do pensar como “último deus”, esse que tem como condição de ser a própria fugacidade, o modo da recusa, o caráter extremo do velamento. A expressão “último” não tem a ver com o fechamento da questão dos deuses, como se se encerrasse, a partir do “último deus”, um ciclo de deidades de determinada assunção religiosa ou de uma pluralidade de assunções religiosas. “Último” tem a ver com derradeiro, o que passa sem deixar vestígios, a não ser a própria essência desse seu passar. É um deus cuja passagem não se anuncia a não ser no mais íntimo de nossa experiência humana. E mesmo esse anúncio no íntimo de nós, acontece sucedaneamente à passagem.

A passagem do deus acontece porque sempre está sendo, sempre se faz, já sempre é. Contudo, seu modo de sempre já se anunciar, acontece por estar imbricado na realidade das coisas e dos seres, é o modo da sua ausência se manifestar. Esse deus, por mais que nos toque no mais secreto de nossa alma humana, que sua passagem nos institua uma essência, não pode ser cultuado. Não possui o caráter da presença, como nós possuímos e como nós projetamos no deus ao qual somos devotos. O último deus não possui nada de humano, não possui imagem, e só o podemos pensar a partir de seus vestígios.

Todo problema da questão da divindade, dentro dessa perspectiva, é marcada por essa forma de acontecimento do deus. Para o pensamento metafísico, deus e os homens estão na mesma condição de ser, ou seja, ambos são mensurados pela medida dos entes. Contudo, para Heidegger, o deus não é ente, ele é Outro. O pensamento metafísico ressalta que a verossimilhança do divino não condiz com a dos entes. O deus da metafísica é um ente diferente, é um ente supremo. Entretanto, para o outro início do pensamento, o caráter de supremacia do ente só pode estar no fato de que o deus não é um ente, assim como não o é o ser.

A condução do pensar à sua proveniência implica em preparar o espaço para a passagem do deus que, nela, oferta ao homem uma essência. Pensar a ausência ou a fuga do divino (ou ainda assumir para o pensamento a diferença essencial entre o deus, os entes e o

ser) é a condição indispensável para o outro pensar. Isso porque o caráter de velamento do ser e do deus carrega a possibilidade de outros modos possíveis de linguagem e pensamento.

Proveniência, deus e pensar estão em jogo na questão de uma reconfiguração da essência do humano. Podemos nos perguntar o que há com a proveniência que a ela se possa conferir o papel de abertura desde a qual - e somente desde a qual - podemos ganhar a propriedade de uma essência. Há que, na recondução do que se abriu para ser pensado pelos gregos da antiguidade, na herança dos pré-socráticos, o que se encontra é aquilo que ainda e a cada vez se dá para ser pensado. Heidegger chama isso de o “a-se-pensar” (*das Zu-denkende*). A proveniência é o que rege tudo o que virá depois de si. Pensada em uma estrutura temporal não linear, a proveniência não é o que vem “antes”, mas o que vem à tona a cada vez e em cada caso. Portanto, reconduzir o pensamento à proveniência e, mais ainda, ao não pensado no acontecimento dessa proveniência, significa redimensionar o pensar, isto é, a oportunidade do humano se experimentar desde a simplicidade de sua extrema condição de ser, enquanto pensante, o zelador da linguagem.

A fugacidade do último deus diz respeito ao extremo vínculo do humano e do não humano, da proximidade do pensar com a origem. O último deus é, digamos assim, o deus sumamente originário, o mais extremo, o que nos radica uma relação com o divino, com o ser e até mesmo com os outros seres. Por que ele nos possibilita essa relação? Porque o último deus é o limite que se coloca para a essência do humano, é ele que, por ser extremamente Outro, nos remete ao que nós somos, nos faz fronteira e, ao nos fazer fronteira, nos delinea.

A questão da divindade, dentro da textura discursiva do outro início, não se coloca como uma questão de crença em uma ambiência que posso absolutamente separar do meu contexto íntimo e cotidiano. A questão da divindade diz respeito ao modo como nos experimentamos, na medida em que nos apropriamos de nossa história, de nosso ser mais próprio. A experiência do divino está marcada pela historicidade do humano, pela forma como o ser lhe apela, clama por um resguardo. Ou ainda, a experiência do divino está vinculada ao modo como nossa história é apropriada junto ao ser e ao deus.

Pudemos perceber, no decorrer de nossas elaborações, que o termo “apropriação” tem a ver com estar em jogo com a origem. E isso significa que podemos, através do pensar, comemorar nossa própria condição de ser. Somos no confronto com o que não somos. Nosso ser está marcado pela passagem do deus, que carrega o anúncio de nossa presença, deixando o vestígio de sua ausência. O deus que se vela permite que a essência do humano seja descortinada.

Só podemos reconhecer o que somos quando temos condições de apreciar a existência do Outro, quando concebo e aceito que o Outro me faça fronteira. Essa fronteira, por não ter demarcação prévia e fixada, nos revela o limite de nossa essência, mas nos mostra também que a mobilidade é o modo desse limite se fazer limite. Não nos é possível pensar em um limite de essência imóvel, porque isso significaria pensar que nossa relação com o ser e o divino está estancada, ou ainda, que nossa existência não pode ser reconfigurada sempre e a cada vez. A fronteira é demarcada pela passagem do deus. Assim, ela é feita de vestígios. São esses vestígios que nos insinuam uma medida de essência.

Enquanto humanos, na abertura essencial ao divino que nos faz fronteira e delimita nosso limite de essência, somos sempre a se fazer. Os vestígios da passagem do deus nos desenham uma essência, que, por ser móvel, está sempre pronta para ser recontornada. Esse limite não tem traços estáveis, é um desenhar constante, que se apaga com o tempo e com o tempo se refaz. Isso não implica, como pode dar a pensar, em uma estrutura caótica. Não ser marcado por traços fixos não significa que nossa essência seja alguma espécie de desenho mal acabado, mas que o aspecto mais visceral que se pode apontar para a existência humana é o de ter a mudança como necessidade.

Por ser Outro, esse deus não nos é idêntico. A passagem fugaz do deus vem anunciar o limite desde o qual cada humano pode estar a ser. O humano acontece no limite da diferença, como diferença. A estranheza e a experiência da solidão são fundamentalmente marcadas por essa marca essencial do limite do humano com o deus. Esse Outro, intransponível, nunca deixa de se fazer sentir, mas sempre o percebemos como ausência, como falta que acentua nossa sensação de solidão. A experiência religiosa, nesses termos, é a experiência da profunda solidão que podemos experimentar nessa relação com o Outro da instância do divino. Não é uma solidão que possa ser dissipada, pois essa solidão somos nós em nosso limite de essência. A experiência que o humano pode ter da divindade está profundamente vinculada a experiência que pode ter de si. Por isso, reza Heráclito no fragmento 101: “Eu busquei a mim mesmo”⁵⁵ (HEIDEGGER, 2002a, p. 333). Buscar por si mesmo, nesse contexto, não tem nada de psicológico ou narcisista. Significa procurar seu lugar de essência, em outras palavras, procurar pelo vínculo com o que há de mais próprio em tudo o que está a ser. O que há de mais próprio é a propriedade que cada um pode experimentar em relação a si mesmo e ao aberto do mundo. E o que significa essa propriedade. Quando estamos em casa, nos sentimos, de certo modo, confortáveis com tudo

⁵⁵ Tradução do próprio filósofo. “εδιζησάμην εμεωυτόν: Eu busquei a mim mesmo”.

ao nosso redor. Se, por um lado, essa sensação de conforto é oriunda de nossa familiaridade com tudo ao nosso redor, por outro, vem da relação que estabelecemos com as coisas em nossa intimidade. Descobrimos formas de lidar com as coisas, de nos relacionarmos com tudo o que nos circunda, que nos desvelam nossa própria maneira de ser. Nos descobrimos na intimidade junto às coisas. Ganhamos a propriedade de nossa existência na intimidade junto delas. Propriedade, então, é tornar próprio o modo de estar na relação com tudo o que é. Como sabemos que estamos tornando próprio esse modo de nos relacionarmos com o que somos e com as coisas que são? Sabemos quando descobrimos em nós mesmos uma necessidade de ser. Isto é, tornamos própria nossa relação com as coisas quando não sabemos fazer senão daquela forma, quando damos voz a um clamado que nasce no fundo de nosso ser, quando ouvimos a nós mesmos.

A voz silenciosa que surge de nossa intimidade com as coisas nos diz o que somos, nos revela nosso limite de essência, a configuração de nossa humanidade mais própria. E é nessa revelação que podemos fazer a experiência com o deus, já que é nessa referência ao Outro extremo, ao deus, que ganhamos uma medida humana. A abertura ao outro, então, passa, antes de tudo, pela abertura a si mesmo. Quanto mais nos abrimos ao que somos, a uma intimidade com a solidão (que nos aproxima dos outros e de nós mesmos), nos preparamos para a passagem do deus derradeiro. Somente o deus pode conferir uma medida a nossa essência, porque é somente através dele que ganhamos os contornos de humanos. Não poderíamos nos reconhecer como humanos não fosse a visceral relação com esse Outro extremo, o deus. Não teríamos um limite de essência não fosse essa fronteira com algo absolutamente outro.

No fragmento 78, Heidegger diz que “A morada do homem (em meio à totalidade dos entes) não possui *gnóma*, mas as dos deuses possui” (HEIDEGGER, 2002a, p. 358). E isto quer dizer: a morada do homem não possui contornos, mas as dos deuses possui e é dessa proximidade, dessa fronteira entre humano e divino, que ganhamos a nossa demarcação de humanos. Trabalharemos melhor essa relação entre último deus e morada divina, como exposta no fragmento de Heráclito, no terceiro capítulo (no qual abordaremos a proximidade entre os termos germânicos e gregos).

A passagem do último deus é o prenúncio do caminho, como se viesse acenar para o fato de que o possível sempre o é uma vez mais, para o fato de que a existência está sempre se refazendo, a cada instante. No passar do deus, o espaço aberto permite uma reconfiguração das coisas que são e do próprio ser. Tracejando o limite do humano, o passar do deus revela a fronteira entre deuses e homens, entre humano e ser.

2.10. A essência do humano e a essência do divino

Na conferência proferida em 4 de abril de 1967, na Academia de Ciências e Artes de Atenas, intitulada “A proveniência da Arte e a determinação do pensar”⁵⁶, Heidegger reflete sobre a deusa que preside o mundo grego, a deusa Atena, e seus aspectos característicos, para dar a pensar a própria questão do pensamento como imbricada à questão da divindade.

A deusa Atena é conhecida pelo olhar que contempla o incomum, o maravilhoso. Ela é, também, a deusa que preside os fazeres - o saber fazer próprio da *téchne* - e que é capaz de prever acontecimentos, ter antevisões de obras. O olhar da deusa Atena dirige-se à fronteira, ao enquadramento, ou seja, ao modo como algo pode vir à luz da presença em um campo de manifestação. O modo como algo pode vir à presença não é visível tal como aquilo que sobrevém à presença, por isso, o ver que lhe apanha é um ver que alcança a proveniência, é o ver que contempla a própria condição desde a qual o mundo advém como tal.

A proveniência diz respeito não apenas àquilo que está por vir no obrar humano, ou seja, a pré-visão da obra, mas àquilo que para emergir não precisa das mãos humanas, ou seja, a *physis*. A *physis* pode ser compreendida como o que desabrocha a partir de si mesmo e que mantém o jogo entre o desabrochar e o recolher-se. Foi na Grécia dos pré-socráticos que a palavra *physis* reclamou, interpelou a essência do humano como um apelo do ser. A correspondência grega a esse apelo se deu de forma irradiante através da arte. A arte tem correspondência íntima com a *physis*, na medida em que o obrar humano é sempre resposta ao seu apelo. Longe de ser mera cópia ou reprodução da *physis*, a arte, compreendida como *téchne*, é um saber compenetrado, que traz à luz aquilo que contempla através do olhar agraciado pela deusa. A dimensão desse olhar é a da fronteira, que perpassa o fechamento, que contempla o horizonte de abertura desde o qual as coisas se encaminham ao encontro do homem.

O ver que atravessa a fronteira pode experimentar o limite que separa o que se mostra do que não se deixa ver, mas que impera como Outro, a cada vez resplandecendo nas coisas que vem à luz da visão. Heidegger, para falar da fronteira que atravessa o ver da deusa, tem de falar da *alétheia*, como a instância em que alguma coisa pode entrar no surgimento, assim como esconder-se na penumbra da ausência. Assim, pensar a proveniência da arte implica também em pensar a *alétheia* como o espaço de jogo entre pensado e impensado:

⁵⁶ Disponível em: [http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf)

O mistério da tão famosa luminosidade helénica repousa no não-estar encoberto, no des-encoberto que nela vigora inteiramente. Este pertence ao estarencoberto e encobre-se a si mesmo de tal maneira que, mediante esse retirar-se, cede às coisas o seu demorar-se, cujo aparecer parte da sua delimitação. Não haverá uma conexão, quase insuspeita, entre a clausura face ao destino e o ainda impensado não-estar-encoberto que se retira? Não será, justamente, o fechar -se ante o destino esse reter-se do não-estar-encoberto, que perdura de antanho? E não haverá neste aceno para o mistério da *alétheia*, ainda impensada, um aceno também para o âmbito de proveniência da Arte?⁵⁷

A dimensão figurada pela *alétheia* é a do intangível, da recusa e invisibilidade que presidem o ver e o saber. O ver da *alétheia* é o mais originário, na medida em que é por meio dele que o humano permanece diante do aparecimento do ente. E, permanecer diante, significa, antes do mais, ser lançado junto ao ente e, por meio do ver, permanecer diante dele. Nas palavras de Heidegger:

O que brilha é o que mostra-se a si mesmo a um ver. O que aparece no ver é a visão que acontece no homem e que o toca a vista. O ver [*Er-blicken*] que o home realiza em relação à vista [*Blick*] que aparece já é resposta para esta vista originária, que, então, eleva a visão humana para sua essência. Assim, como consequência da vigência da *alétheia*, e somente por causa dela, ver é o modo mais originário da emergência da luz e do vir à luz, isto é, do brilhar para o descoberto. Devemos certamente compreender aqui o ver, de modo originariamente grego, como a maneira pela qual um homem nos encontra vendo -nos, e, no ver, reúne a si próprio numa emergência desveladora de si e nisso, sem reter nenhum resto, apresenta sua essência e deixa emergir” (HEIDEGGER, 2008, p. 156).

A deusa Atena, enquanto divindade, prefigura o acontecimento da recusa que traz à luz o que é passível de visão. É ela que expõe ao homem a precariedade de seu conhecimento, o limite de sua visão. Enquanto a deusa tem o dom de ver para além das imagens presentes, ou seja, tem o dom de antever o visível, o ver do humano somente agraciado pelo olhar da deusa, pode contemplar o invisível.

Dessa forma, Heidegger nos mostra que a sabedoria consiste na proximidade da proveniência, ou seja, não em seu caráter progressivo, mas em sua capacidade de dar passos para trás e a cada vez contactar a força que a motiva. A proveniência é a dimensão da clareira onde tudo que é pode ser posto à vista. Contudo, a clareira não exclui a dimensão do escuro, ao contrário, a pressupõe. A experiência radical da deusa, da divindade, é a da fugacidade do que sempre, ao deixar algo vir à luz, não vem à luz. O olhar da deusa vê melhor não porque

⁵⁷ Disponível em: [http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf)

enxerga mais coisas, mas porque experiencia a transfiguração do ver, em que passado, presente e futuro se consubstanciam no instante que cintila.

A figura do último deus, em paralelo com a imagem que estamos traçando da deusa, ilustra algo de mais intensamente próprio da proveniência, que é revelado pela passagem fugaz, pelo raio súbito que vem, passa, atravessa, mas novamente sucumbe na escuridão. A figura do deus não pode ser figurada, ou seja, é mostrar sem imagem. Isso representa a mais profunda forma de encontro que podemos experienciar. O silencioso e invisível não é o inexistente, como tendemos a crer a partir das referências metafísicas de pensamento. O invisível o mais íntimo e, portanto, o mais difícil de contactarmos. A proximidade acaba abrindo distância. Aquilo que é mais íntimo acaba não sendo o mais percebido por quem partilha a intimidade, no sentido de que exige de nós um olhar capaz de atravessar essa intimidade, essa proximidade. O mais íntimo é aquilo que se esconde para que o mais distante possa brilhar. Contudo, o brilho do mais distante é devedor da proveniência do mais íntimo. O deus, para Heidegger, é o mais íntimo que podemos experimentar e, justamente por isso, o mais distante, o extremo. Essa intimidade é mais que uma alteridade; é a experiência de abnegação, deixar de ser um si encapsulado para ser um si que é a partir do Outro. O jogo entre proximidade e distância permite que olhemos com outros olhos para a dimensão passageira do deus. O deus passa, é passagem, porque ressoa essa experiência de um encontro que não pode perdurar como perduram os eventos cotidianos. O acontecimento do deus como encontro só pode se dar na dimensão do instante, porque, caso contrário, o humano se anularia inteiramente no Outro, se dissolveria. Por isso, por mais esperado que seja a passagem do deus, ninguém o vê passar. Recebemos os vestígios da passagem como dádivas que nos indicam uma direção possível, mas são acenos, apenas insinuem direções, não oferecem direções certas. A experiência desse Outro intangível, como medida daquilo que somos, é a do olhar que olha para o invisível e, por essa antevisão, sabe dos caminhos incertos, os caminhos que erram por errâncias que abrem outros caminhos. É a força do estranho que confere a familiaridade a qual nos apegamos. No fundo de toda familiaridade, reside a estranheza que a abriga e motiva. Por mais que queiramos fugir dessa estranheza, ela é nossa, somos nós em nossa relação visceral ao Outro que nos confere a medida essencial.

A força do surgimento que joga com o encobrimento, constitui a sacralidade originária do último deus. Luminosidade e escuridão fazem parte do jogo a partir do qual o próprio aberto é liberado no instante instaurador da fronteira. A copertença entre luminosidade e escuridão permite que pensemos a condição de possibilidade para que essa própria passagem

do deus possa acontecer, simbolizando a mesma dimensão do que Heidegger pondera sobre o olhar da deusa, que atravessa a fronteira e, assim, dá a ver os limites de cada coisa que é.

Mas, agora, pensemos ainda mais reflexivamente o seguinte: a luz só consegue alumiar o presente, se este amanheceu já no aberto e liberto, e lá se pôde difundir. Esta abertura é, decerto, iluminada pela luz, mas não é produzida nem é formada por ela. Também o obscuro exige esta abertura, pois, de contrário, não poderíamos percorrer nem atravessar a obscuridade. O espaço não poderia conceder às coisas o seu sítio e ordem; nem o tempo poderia ser tempo de devir e do passar de horas e anos, isto é, dilatar-se e durar – se não fosse porque já fora outorgada à sua mútua pertença a abertura que os transe de vigor⁵⁸.

Como o olhar da deusa que se dirige à fronteira e, assim, contempla um outro aspecto do real, a partir de um outro ver, assim também o último deus é o deus da retirada, cuja passagem relâmpago acena para um outro espaço tempo de ser. Tanto o olhar da deusa quanto a figura do último deus, são os sinais de encantamento do real, o lugar inextinguível do extraordinário e da fronteira entre o humano e o Outro. A espera do humano pela passagem do deus é uma recondução do pensar àquilo que não tem nome, ou seja, ao fundamento sem fundo da própria existência: o Nada, o silêncio, o mistério. Em outras palavras, a espera pelo deus é a que aguarda pela visão da fronteira.

Assim, exposta a relação entre o olhar da deusa e a figura do último deus, encontramos a tarefa do pensamento prefigurada na espera pelo acesso à proveniência, que guarda uma primeira experiência do fazer-se presente da verdade. “Por isso, na conferência de Atenas, o olhar retrospectivo do pensar até Atena fecha o círculo do olhar prospectivo que Atena inaugura. Heidegger busca assim colocar em relevo a *interferência (kehr)* de ambos os olhares, ou seja, de ambos os inícios como um único acontecer: o genuíno copertencer, o recíproco apropriar-se entre ser e seu aí, a *Er-eignis*” (DUARTE, 1993, p. 166).

É a partir da apropriação do humano na *Ereignis* que o pensar pode captar os ecos do acontecimento originário do ser e do deus. A espera pela passagem do deus ou ainda pelo acesso do pensar à antevisão da fronteira, acontece na dimensão da *Ereignis*. Essa espera é a recepção do pensar ao dizer silencioso e à passagem fugaz do deus. *Ereignis* e último deus são elementos indissociáveis ao outro pensar, porque são as chaves para o acesso do pensar à proveniência. Somente nesse âmbito pode haver verdadeiramente uma espera. O pensar da *Ereignis* opera no modo do aguardar. O aguardar, longe de ser meramente passivo, constitui a

⁵⁸ Disponível em: [http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf)

ação em primazia. Por meio desse aguardar, tateamos o intangível, mas sobre essa experiência não há discurso possível, a não ser o da linguagem tateante, que dita poeticamente os encontros.

O jogo da *Ereignis* pode ser dito, pronunciado, mas nunca como se diz qualquer coisa evidenciável. A cadência do dizer que estabelece com a espera do deus e da fronteira uma intimidade é, antes do mais, o redimensionamento do silêncio na fala humana. “A determinação do aguardar não nomeia o inomeável. É uma sigética. Mas ela é, por sua vez, poética enquanto ‘prepara’ seu advento, enquanto se tonaliza com a origem, através do pressentir do ‘Perigo’, do distanciar-se reservado do sistema presente e do temor do ‘outro’ ausente” (DUARTE, 1993, p. 166).

O pensar se vê diante de uma encruzilhada. Um caminho está se fechando, perdendo seu viço inaugural, e outro caminho, a partir desse fechamento, vai dando seus sinais. Isso não quer dizer, de forma alguma, que o caminho em fechamento vá se extinguir e que só o outro caminho perdurará. O caminho que se fecha não se extingue, apenas perde o destaque, ou ainda, é reconhecido como um modo de aparição e não como a aparição em si mesma. A dinâmica entre primeiro e outro início do pensamento é de uma natureza tal que nela não se pode pensar em fórmulas excludentes. Há um revezamento, um entrecruzamento, um pôr e encobrir. O caminho que se fecha continua a perdurar. Perdura no modo do escondimento, da ausência, mas não desaparece. Perdurar no modo da ausência significa manter aberto seu acontecimento. Então, perguntamos, para quem e como ele se fecha? O que significa fechar?

O caminho se fecha para o caminhante que precisa enfrentar a encruzilhada do ser, ou seja, o pensador e o poeta. Fecha-se justamente porque abre sua proveniência: revela, dá a ver, a prever. Ao fechar-se, mostra que, mesmo diante de um direcionamento forte e impregnante, que resiste às forças do tempo, existem muitas direções se insinuando continuamente e concomitantemente. O grande desfecho da história do pensamento é perceber que seu estatuto é o de acontecimento sempre aberto para outros acontecimentos. Se houve e há uma instância privilegiada, se o ser foi tomado de uma dada maneira, tudo isso tem a ver com a própria dimensão historial (ou epocal) do acontecimento do ser em sua verdade, mas essa dimensão não se encerra nessa possibilidade ardentemente assumida.

O pensar da metafísica ocidental não está fadado a traçar o sentido do destino histórico da humanidade ocidental, porque um outro (fecundo de outros) pensar já se insinua nas linhas gerais e íntimas dessa história que se inicia com os gregos. Como já dissemos, esse insinuar-se não pretende tomar o lugar desse pensar que chamamos, com Heidegger, de primeiro. O insinuar-se de outro pensar muito mais revela a posição em que estamos lançados. Somos

herdeiros de um legado que não assumimos, porque não captamos aquilo que há de mais vivo nele.

Assim, a espera do deus extremo e o aguardar pela visão da fronteira, implica em redimensionar o lugar de destaque da metafísica. Convém ressaltar, que não há, por parte de Heidegger, uma aversão a esse modo historicamente preponderante e estruturalmente inextinguível que é a metafísica. Há uma outra versão (interpretação) de seu acontecimento, que nos permite compreender melhor quem somos a partir do legado grego que nos é destinado.

Fecha-se, então, a possibilidade de estar na tradição sem dar por ela, sem experimentar o extremo de suas dimensões. Essa experiência leva à fronteira desde a qual o que foi ainda acena para o que há de ser. A indicação de uma outra via de acesso ao ser pode ser descrita, nas palavras da professora Irene Borges-Duarte, como “a recordação agradecida do que permanece em esquecimento” (DUARTE, 1993, p. 168). Essa recordação é que permite o salto que experimenta o peso do chão sobre o qual se está. É essa mesma recordação que, ao dar a saltar, permite que se possa vislumbrar um outro ritmo, uma outra cadência e ambiência para o pensar.

Heidegger indica uma via para o pensamento que possa recuperar a força originária que irrompeu no pensamento dos primeiros gregos e, então, experimentar por si mesmo a efervescência do que a cada vez está prestes a nascer. De que forma Heidegger indica que é possível essa recuperação apropriativa? Como dissemos acima, na fala da professora Irene Borges-Duarte: “Mediante a recordação agradecida do que repousa no esquecimento”. E o que isso significa?

2.11. Memória e pensamento

A forma inicial do pensamento, seu pôr-se em jogo radical, não se dá através da filosofia, mesmo sendo esta uma morada essencial do pensar. Ela se dá através da celebração e do canto, que exaltam o fato do ser se desocultar. “A verdadeira forma inicial do pensamento do ser – o desvelamento da presença a partir da origem doadora – não é, portanto, a filosofia, mas antes o canto, a celebração, a exultação diante do ser como desocultamento” (LOPARIC, 2008, p. 100). O canto e a celebração são formas primordiais do dizer, que suportam a disposição de abertura da *arché*.

O empreendimento das *Beiträge* é dizer de modo não conceitual tanto o mesmo que foi dito de modo conceitual como o não dito. Podemos dizer que esse empreendimento é rememorar o acontecimento do ser a partir da evocação do canto e da celebração da linguagem. Ao dizer o mesmo, rememora, mas também reconfigura e dá voz ao inaudito. Na resposta não conceitual das *Beiträge* ao apelo do ser, reside o entoar do canto que rememora. Abrir mão da palavra conceitual é o modo de correspondência mais extremo ao que interpela o pensar. A palavra é conceitual quando se alicerça em um significante, quando é unívoca. Assim que a evocamos, imediatamente nos reportamos a um dado sentido e priorizamos uma imagem mental que nos remete ao significante evocado. A palavra não conceitual é poética, na medida em que, ao dizer, revela a plurivocidade de sentidos abertos e jamais esgotáveis.

O confronto com as primeiras palavras gregas movimenta o pensamento à direção de um apelo inicial. Perceber um apelo inicial implica em uma evocação, em um chamamento que conduz a resposta ao seu desfecho. A força da origem repousa em movimento, está sempre pronta para ser percebida, muito embora possa, também, permanecer intocada. A língua grega não se limita a responder ao apelo do ser, por ser ela própria esse apelo (ZARADER, 1990, p. 372). “A linguagem própria e originária, e, portanto, também a origem dela, acontece precisamente no momento em que a sua proveniência, como proveniência originária, é ouvida na sua qualidade de essênciação que brota do acontecimento apropriado” (SYLLA, 2008, p. 171). O dizer grego, que potencializa a origem, acontece como tradução da fala do ser, ou seja, como transposição do silêncio - do não dito - para a palavra. O sentido da memória evocada por Heidegger na tradução dos termos gregos é o de chamamento de um outro início para o dizer. A celebração do já dito evoca a tradução para uma outra instância do dizer.

2.12. O dizer como tradução

Em primeiro lugar, temos de esclarecer que espécie de tradução está em jogo na resposta da língua grega ao apelo do ser e perceber, junto disso, que espécie de tradução pode ser levada a cabo por Heidegger para trazer da língua grega à alemã o impensado da proveniência.

O dizer, para traduzir algo já dito, tem de deixar ver e ouvir, deixar perceber aquilo que se mostra na palavra: é o que chamamos de “demorar-se fenomenológico do ser na

palavra” (DUARTE, 2002, p. 447). Esse dizer, que é outro por natureza, tem de recolher na fonte aquilo que deve transportar para um outro contexto. Ao debruçar nessa fonte, deve permitir que ela seja preservada em sua potencialidade de fonte, para que possa se dirigir, enquanto fonte mesma, ao encontro da “margem”. Margem esta que nada mais é do que o desdobramento da própria fonte. A tradução é, assim, marginal, na medida em que no jogo entre proximidade e distância não é a própria fonte tal e qual que nos vem ao encontro, mas a fonte em seu desdobrar-se como margem. O que ocorre é “um jogo entre *proximidade e distância*, sendo neste jogo que se determina o caráter específico da tradução” (DUARTE, 2002, p. 447).

Traduzir é acompanhar o desdobrar da fonte de modo tal a deixá-la margear a palavra que lhe vem oferecer resposta. Quando traduzimos o já dito, procuramos nele a passagem para a origem. O empreendimento da tradução não é transportar um sentido de uma palavra a outra. A radicalidade desse empreendimento é abrir espaço para que a origem possa ser redimensionada, redita. De forma alguma traduzir pode ser compreendido como repetição. Ela é instauração do mesmo como outro. A lealdade em relação ao texto original evidencia o modo como o tradutor é capaz de respeitar o silêncio manifesto em uma língua específica e o modo como esse silêncio ressoa nessa língua.

Quanto maior intimidade tem o tradutor com a língua que está a traduzir, mais perceptíveis se tornam as entrelinhas, os intervalos, os silêncios dessa mesma língua. Nesse sentido, o tradutor se torna um repositório da energia primária da palavra, permitindo que ela redite a origem. O contrário, a deslealdade com o original, representa a desatenção para com as pausas da linguagem e a aproximação da palavra como um mero vocábulo. Representa uma espécie de troca simétrica entre vocábulos que produzem informações semelhantes. Não que esse modo de pensar a tradução seja um erro, mas não leva em consideração o mais essencial que acontece nessa transposição da origem. A lealdade para com o texto original não significa seguir *ipsum factum* aquilo que o autor do texto primário trouxe às linhas. Significa pensar conjuntamente, pensar com, isto é, aprender a pensar⁵⁹. Nesse sentido, de acordo com as palavras da professora Irene Borges- Duarte:

Não ser leal com o autor – traí-lo – transformaria a tradução, na melhor das hipóteses, num comentário interpretativo: como acontece com o próprio Heidegger, que converte todas as suas leituras (sempre des -trutivas ou des-

⁵⁹ “O importante é apenas que os que aprendem aprendam conjuntamente a pensar e, ao mesmo tempo, aprendendo conjuntamente a seu modo, permaneçam a caminho e estejam lá no instante certo” (HEIDEGGER, 2002b, p. 246).

estruturadoras) em ‘tradução’, esta em reformulação (*Umschreibung*) e, em última análise, confronto (*Auseinandersetzung*) e comentário situante (*Erörterung*) de um original que, entretanto, sem perder a sua energia própria, passou a manifestar a dinâmica mais propriamente heideggeriana (DUARTE, 2002, p. 448).

Na tradução, existe e até impera uma espécie de resistência. Algo sempre resiste a ser dito, a ser explicitado. Isso que resiste não pode ser posto de lado, porque consiste na própria condição para que o que se deixa dizer possa, de fato, abrir sentidos. A tensão entre dito e não dito, a forma como ambos se relacionam, constitui a característica mais singular de cada idioma, ou ainda, em sentido forte, representa o seu caráter verdadeiramente idiomático. A singularidade dessa tensão, em cada língua, condiz com o espírito do povo no seio do qual ela eclode. Dessa forma, traduzir um idioma é penetrar nos mistérios do espírito do tempo, do espírito de um povo. É um exercício legítimo de pensamento. E ainda mais, talvez pensar seja essencialmente traduzir, de uma língua para a mesma ou de uma língua para a outra. O exercício de tradução do pensar é justamente o de manter-se referido a sua proveniência, de comemorá-la em cada movimento em que se encontra. O pensar que comemora, *Andenken*, aquele que empenha um retorno comemorativo sobre o que é enviado desde a origem, prepara o salto para o pensar que se surpreende com o golpe da surpresa, que recebe o apelo de reiniciar. Esse pensar da superação, o *Vordenken*, é o fulcro do empreendimento heideggeriano e mantém com o pensar comemorativo uma relação inextinguível.

A superação do pensamento se refere à passagem da rememoração da história do ser, do privilégio da presença como forma de manifestação do ser, a uma outra história, um outro início, no qual o ser seja reconhecido em sua verdade, ou seja, presença a cada vez ausente. Como falamos de passagem, não podemos correr o risco de imaginar uma cisão. Não há uma cisão: rememoração e outro início se dão em um jogo que mantém o pensamento na atividade de uma escuta que tem na linguagem a oferta do ser (ZARADER, 1990, p. 362).

Queremos dizer com isto que, se não há possibilidade de divisão temática entre *Andenken* e *Vordenken* (entre apropriação e superação, *der erste Anfang* e *der andere Anfang*, etc.) relativamente a cada uma das palavras fundamentais, há, em compensação, uma possibilidade de divisão orientada para o mesmo que nelas se enuncia, e que é o ser (o ser tal como se deu em toda a tradição ocidental, quer dizer como presença). Tudo o que é restituição do ser à presença, logo iluminação do impensado da nossa história, é *Andenken*; tudo o que é ultrapassagem deste traço fundamental, logo passagem para lá do impensado da nossa história, é *Vordenken*. É a partir desta determinação nodal que se torna possível delimitar as duas regiões do ‘antigo’ e do ‘novo’, porque elas se distribuem sob uma forma

doravante assinalável: o que visa pensar a presença/o que visa superá-la (ZARADER, 1990, p. 362).

O sentido de tradução que aqui queremos fazer notar é esse em que o pensar aprende a dispor da proveniência para, a partir daí, superá-la em algo outro. O outro enfrentado no exercício da tradução é aquele que sempre joga com a origem e que, nesse mesmo jogo, é que se efetiva como outro. Isto é, o outro, para ser outro, não pode abrir mão de algo que lhe faça frente, que se tensione com ele. É preciso que o outro tenha refletido em seu espelho aquilo que não é, mas que, justamente por não sê-lo, o remete ao seu ser.

Alguns textos jogam melhor com a tensão entre proveniência (texto de origem, no caso) e superação (texto que se faz desde a origem, mas que não é a origem). Estes são os de filosofia e poesia, que negam à tradução outro estatuto senão o de violentadora dos sentidos corriqueiros das palavras. Violentar o corriqueiro significa levá-lo a dizer o que não se repete, ou seja, o que a cada vez tem que se desdobrar desde a origem e trazer nesse desdobramento a sua força de nomeação. Esse desdobramento da origem permite que se diga algo como se fosse a primeira vez, ou ainda, como se fosse a cada vez, uma única vez. A tradução dos textos de filosofia e de poesia, encontram, por isso, a resistência da fronteira. A fronteira entre o que pode ser dito a partir do já dito e o que pode ser dito a partir do não dito. É nessa tensão que a tradução se institui. A tradução experimenta a palavra em seu manancial, mas, seu maior desafio é transpor as águas da fonte para levá-las ao outro lado da passagem. Como não derramar essa água, ou ainda, como fazer da passagem o lugar de experiência radical da fonte?

O tradutor oferta algo que não lhe pertence: a fonte. Mas a quem ela pertence? “Na terminologia heideggeriana, o tradutor exerce – à margem do seu carácter pessoal – essa *função ontológica*, servindo de *aí* ao *ser* que, transindo-o, atravessando-o, se mostra e de que ele, a título individual, não é senão o seu mero *suporte ôntico*” (DUARTE, 2002, p. 451).

A dimensão existenciária (*existential*) da tradução é um exercício de compreensão, onde homem e ser se encontram em jogo no exercício do pensar. O núcleo integrador de sentido do trabalho do tradutor só pode ser percebido através da obra como um todo do autor em questão. Por isso, exige-se, em instância irreduzível, que o tradutor possa considerar o autor a partir de sua “figura” integral, precisa situar “a *epoche* idiomática que ele determina: a sua ‘figura’” (DUARTE, 2002, p. 451).

Antes de qualquer coisa, a tradução filosófica se depara com a necessidade de mostraçã do caminho, da força inaugural que impulsionou o dizer original daquele texto em que se empenha. Traduzir filosofia implica em um exercício bastante crucial de não esquecer

o original, não permitir que ele desapareça de jogo. É um constante criar proximidade na distância e experimentar distância na proximidade. Assim, a tradução é essencialmente fenomenológica, na medida em que permite que a coisa em questão no texto aceda ao aparecer no seu próprio modo, em constante tensão com aquilo que a prefigura, a origem. Nesse modo de tradução, temos a captação do aparecer em seu acontecimento-apropriação: a *Ereignis*. Encontrar a palavra propícia para esse acontecimento captado na tradução é, antes do mais, uma possibilidade histórica, dizendo uma vez mais o já dito, e redizendo-o através do voltar a criar a Palavra (DUARTE, 2002, p. 447).

Por isso, do pensador ou tradutor, espera-se que tenha ouvidos atentos para o manancial de sentidos de onde provém a palavra que lhe sobrevém e, também, que possa corresponder a esse manancial, ofertando-lhe a fala como sinal de recolhimento da escuta. A tradução realiza um diálogo originário, isto é, um aceder pela palavra a partir da escuta, um *homologéin*. Assim, ela é a própria ponte que guarda o distante na proximidade.

A partir da dimensão de escuta do outro podemos perceber a nós mesmos de uma maneira diferente. Isto é, o diálogo histórico que se desenrola na tradição está sempre sob a égide da intimidade. A cada vez que experiencio a perspectiva do outro, mais me é dado perceber sobre o meu lugar, o meu posicionamento. Cada época do ser dialoga com as que a antecederam e com as que a sucederão. Ao que podemos dizer que “Traduzir pode ser um diálogo íntimo’, *Zwiesgespräch*, ou seja, conosco mesmos na nossa própria língua e com as suas possibilidades históricas, não despregadas” (DUARTE, 2002, p. 459).

Traduzir só pode se dar a partir do diálogo íntimo da língua materna do tradutor com aquela em que o texto original está escrito. Esse diálogo é mais do que pode parecer porque constitui o fazer história em sua legitimidade hermenêutica. É esse diálogo com a língua estrangeira que nos leva a querer dizer, em nossa língua, o que ela ainda não disse. Ou ainda mais do que isso, é o que nos leva a dizer em nossa língua o que a outra língua não disse. Esse é o que cremos ser o empreendimento radical de Heidegger de trazer as palavras gregas para o seu pensar inaugural.

CAPÍTULO 3: A ORIGEM E O ÚLTIMO DEUS

3.1. Recapitulação do problema

Como vimos nos capítulos anteriores, o intuito de nossa pesquisa é correlacionar as palavras gregas fundamentais, pronunciadas inauguralmente no contexto de pensamento de Heráclito, com as palavras pronunciadas no contexto de pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger nas *Beiträge zur Philosophie*.

As palavras fundamentais, as *Grundworte*, do início do pensamento ocidental inauguram um discurso acerca da realidade e das essências tanto do humano quanto da essência do ser e do divino. O que está em jogo nessas palavras é o próprio movimento de flexão e de reflexão que se instala na cultura grega da antiguidade e ressoa nas palavras que nomeiam o movimento do iniciar dessa reflexão. Esse movimento dos primeiros pensadores trouxe à tona as palavras que iniciaram a história do pensamento ocidental.

E o que Heidegger pretende como contributo ao seu pensamento ao revistar o acontecimento originário dessas palavras? Pretende que elas voltem a dizer algo, no sentido de possibilitarem a eclosão de uma reconfiguração de sentidos para o âmbito conceitual embotado da filosofia e da história do pensamento. Pretende que se experimente até o fundo aquilo que se manifesta na nomeação originária do ser, ou seja, que se experimente o fundar dessa história que chamamos a história do ser. A fundação dessa história, para Heidegger, só tem lugar na comum-pertença entre o apelo do ser (o *Zuruft*) e o dizer projetante que corresponde a esse apelo. A verdade do ser é aquela que se manifesta como um fundar desse dizer projetante, na medida em que o apelo do ser é acolhido e recolhido pelo humano.

O pensamento da história do ser, então, pode realizar a fundação (em oposição ao significado metafísico do termo) apenas se deixa-ser a verdade do ser, que se dá como *Ereignis* e é capaz de construir, de se projetar, sobre este fundamento. Mas ao pensamento que funda e projeta pertence antes de tudo o custodiar (*Bergen*) a verdade do ser no desvelamento e na manifestação do ente (ARAÚJO, 2007, s/n).

A história do pensamento ocidental é, para Heidegger, a história do acontecimento do ser, dos modos de dizer esse acontecimento. Contudo, o desenrolar dessa história conduz ao esquecimento paulatino do ser em sua verdade. E como é que se dá esse esquecimento? Ele se

manifesta através da linguagem. A linguagem, como espaço e tempo do acontecimento do ser, possibilita tanto uma translucidez como um embotamento de sentidos.

No decorrer da metafísica, as questões do ser e do movimento do seu fundar (a partir da fundação dos entes), ou seja, da articulação que traz a coisa à presença, ficam atadas ao reduto da atenção ao ente como única possibilidade interpretativa que pode dar conta de focar o ser. A história do ser, para Heidegger, ao contrário do que a metafísica manteve sob firme convicção, não é a história da compreensão do ser a partir do ente.

A história do ser é, antes do mais, o próprio dar-se do ser; é o próprio ser e apenas isto. A questão da verdade do ser, então, levantada na revisita das palavras fundamentais e na introdução ao pensamento da *Ereignis*, busca pensar justamente o como o ser se dá, ele mesmo e só isto. O vir à presença, guiado pelo ser, é radicalmente diferente da presença (do ente) como forma única de apreensão do ser, assim como focado pela bitola do pensamento metafísico. O passo atrás, a *Kehre im Ereignis*, em direção ao pensamento dos primeiros gregos, vai de encontro ao sentido do ser pensado através da sua própria verdade, do seu caráter mais próprio de mostrar-se, escondendo-se.

Voltar o pensamento para a origem significa justamente ir na direção do dar-se do ser em seu puro e simples movimento de encaminhar o ente à luz da presença. As *Beiträge* podem ser pensadas não como uma ruptura com “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*), mas como indicações que tornam possíveis que se pense “Ser e Tempo” abandonando qualquer ranço passível capaz de focar apenas no *Dasein* uma mera subjetividade. Isto porque, “da mesma forma que ser e tempo, na sua recíproca apropriação, desaparecem como tais, assim também ser e homem, na perspectiva da *Ereignis*, perdem a fisionomia e características dadas pela tradição ontoteológica” (ARAÚJO, 2007, s/n). E, então, o que permanece na medida em que ser e homem desaparecem da perspectiva focal do pensamento de Heidegger é a própria copertença de ambos, a unidade que os enlaça, mas isto enquanto são coapropriados na *Geviert*, a quadratura que entrecruza terra e céu, divinos e mortais, da qual voltaremos a tratar mais tarde.

A questão da verdade do ser, que Heidegger busca pensar na retomada das palavras fundamentais da origem e para a qual acena nas palavras do seu pensamento, dá voz à epocalidade do ser, aos modos do ser se mostrar e dizer, constituindo a sua história, a história do ser. O primeiro passo de Heidegger, na virada em direção à verdade do ser, a *Kehre im Ereignis*, parte da analítica existencial em direção à história do ser, isto é, da fundação da questão fundamental da verdade do ser à recuperação dessa problemática a partir de suas etapas históricas, de sua epocalidade. O segundo passo, parte da história do desenvolvimento

do pensamento do ser em direção ao pensar do ser como puro dar-se, um pouco aquém de suas determinações epocais. O olhar fenomenológico de Heidegger passa daquilo que se manifesta a partir do ser à sua pura manifestatividade (ARAÚJO, 2007, s/n).

Se o problema do esquecimento do ser ocorre na linguagem, para que a virada, a *Kehre*, em direção à origem, ocorra, é necessário escavar na própria linguagem sua condição de possibilidade, de fundação. Voltar-se para o seio da própria linguagem significa voltar-se para a experiência fundante que está subjacente à linguagem. A nomeação originária é o próprio acontecimento de fundação da linguagem. A história do ocidente é marcada pelas palavras fundamentais trazidas à luz para a língua grega pelos primeiros pensadores da história do pensamento do ser.

No âmbito do dizer originário, o ser se deixa ver de forma entreaberta, permite que ressoem poeticamente os seus acenos. No desenvolver do pensamento metafísico, a palavra vai ganhando o estatuto de definição, conceito, ou seja, é repetida, fazendo valer um domínio significante específico e, assim, deixa de reluzir o seu acontecimento originário. Na palavra originária, entreluz a copertença de humano, ser e divino. A linguagem resgatada em seu manancial dinâmico transpõe a diferença ontológica para a palavra e transpõe, igualmente, a diferença entre ser e Deus, a “diferença teológica” (ARAÚJO, 2007, s/n).

Quanto mais próxima da fonte, da origem, do gesto de nomeação, mais a linguagem pode ser porta voz da verdade do ser, ou seja, do velamento constitutivo que sustenta o real e, assim, da copertença do humano ao ser e ao divino, em um jogo que, ao mesmo tempo que os articula, os diferencia, ou seja, os leva ao alcance dos seus limites de essência. Não são apenas os gregos que puderam experimentar essa proximidade da dinâmica viva do ser, porque ela não é cronológica. Essa proximidade é modal. É o modo como nos relacionamos com a linguagem que define se nos mantemos mais afastados ou na intimidade dessa abertura. Essa abertura, que possibilita o jogo entre humano, ser e divino, é o próprio coração da linguagem, a seiva que a anima.

O que pretendemos mostrar nesse capítulo é o modo como a palavra grega dos pré-socráticos abre espaço para que esse jogo de proximidade e distância com a linguagem seja experienciado. “O Dito fala daquilo que chega surgindo no não-encoberto e que, aqui chegado, se vai, afastando-se disso” (HEIDEGGER, 2002b, p. 397). Esse jogo de vir à luz e concomitantemente já se encaminhar para o encobrimento é o grande relampejo de visão que Heidegger acredita que podemos ter em relação às palavras nomeadas de modo grego pelos primeiros pensadores.

A tradição de pensamento filosófica tem início com a interpretação dessas palavras inaugurais. Os primeiros filósofos estabeleceram um modo de relação com a linguagem bastante específico e a própria filosofia ganha seus contornos a partir dessa modalidade de linguagem. Que modo é este?

A mais intensa característica da linguagem metafísica é cunhada por Aristóteles, no princípio de não contradição. Esse princípio exclui o jogo entre mostrar e esconder-se, porque institui que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, ou seja, privilegia o estatuto da presença como o domínio supremo do real.

O real é, antes de tudo, o que se apresenta e se mantém em presença, ou seja, o que se mantém defronte fenomenicamente. Para que possamos ter ciência das coisas, é preciso, para Aristóteles, que elas se mostrem e que se conservem em presença. A configuração do real se dá, a partir da linguagem, como presença. A grande questão é que o modo como as coisas se apresentam, ou ainda, o modo como o real se encontra disponível, permanece impensado, ou ainda, não elaborado como questão. A linguagem como lugar da manifestação do que se conserva presente, a partir da lógica da não contradição, não pode ser o lugar também da insinuação do mistério daquilo que, a cada mostraçã, se vela. É através dessa lógica instituída a partir de uma determinada interpretação do termo *logos*, pensado originariamente por Heráclito, que a tradição metafísica torna possível que o mistério deixe de resplandecer na manifestação da linguagem.

O esquecimento do movimento característico, idiossincrático, do ser na linguagem representa o modo estrutural de experiência desta dentro do pensamento ocidental, desde Platão e Aristóteles. O que é que se perde nessa experiência? Perde-se a dimensão do não ente, ou seja, do ser. A linguagem metafísica elabora os discursos a partir da presença revelada do ente. Contudo, a dinâmica que traz à luz a presença em seu desvelamento deixa de ser percebida. A estrutura da linguagem metafísica é tal que somente a presença revelada pode ressoar, enquanto os sinais do que se vela permanecem impensados.

O modo de falar corrente e descuidado, que muitas vezes contamina até mesmo os pensadores, fala ora dos “entes”, quando se refere ao ser dos entes, ora ao “ser”, quando representa o ente na perspectiva do ser. Fala-se ainda de modo mais descuidado e indeterminado da “questão do ser”, dizendo-se que essa questão é o questionamento do ser, embora baste uma pequena reflexão para se perceber que está em questão o ente e aquilo que o ente é. Nas múltiplas colocações da “questão do ser”, o que se questiona imediata e cegamente é sempre o ente e aquilo que o ente é. Nas múltiplas colocações da ‘questão do ser’, o que se questiona imediata e cegamente é sempre o ente e, por isso, quando de repente se coloca a questão do ser e de sua verdade de forma inteiramente diversa, o ouvido não consegue lhe dar

acolhida, porque esse ouvido só escuta o que fala para si mesmo (HEIDEGGER, 2002a, p. 91).

O ôntico e o ontológico são utilizados como palavras-conceitos em Platão e Aristóteles. A interpretação linguística desses termos os remete às palavras originárias *eón* e *eónta*. Heidegger chama atenção para o fato de que nessas palavras ainda ressoa o *estin* e o *einai*. O *e* é o mesmo em todas as palavras que mencionamos: o *e* de *eón* e *eónta* é o mesmo de *estin* e *einai* (HEIDEGGER, 2002b, p. 399). Essas palavras significam o *est*, o *esse*, o “é”.

O *ón* diz o ser em seu sendo, diz o ente; expressa a realidade de um ente que só pode se realizar sendo. No desdobramento de *ón*, enquanto particípio, permanece resguardada a diferença entre o “sendo” e o “ente”. Bem mais do que ser uma mera “sutileza gramatical”, essa diferença abriga o enigma da verdade do ser. “O particípio *ón* é a palavra para aquilo que na metafísica aparece como a transcendência transcendental e transcendente” (HEIDEGGER, 2002b, p. 399).

O particípio *ón* seria um desdobramento do ser, no caso, a forma nominal da estrutura verbal. Heráclito e Parmênides utilizam essas palavras, assim como Homero. A partir deles, contudo, não se compreende a transcendência ou o transcendental do ser, mas o singular, o uno unificador que recolhe tudo, que dá sentido e configuração ao múltiplo. A tradução heraclitiana e parmenidiana de *éon* e *eónta* marca o modo como o ser é interpretado e absorvido pelo pensamento ocidental. Para Heidegger, essa tradução marca o destino do pensamento, porque decide o modo e a dimensão da linguagem e do pensamento ocidental a partir de sua compreensão específica do ser. “Poderíamos afirmar com exagero, mas com o peso não menor na verdade: o destino da ‘terra do poente’ está suspenso da tradução da palavra *eón*, contanto que a tradução [Übersetzung] que transponha para a verdade daquilo que, em *eón*, vem a ter expressão na linguagem” (HEIDEGGER, 2002b, p. 400).

O *eónta* remonta ao domínio da presença. *Ta eónta* designa aquilo que se encontra presente, “o-que-é-actual” (*das Gegenwärtige*). Heidegger chama atenção, contudo, tomando em consideração a palavra de Anaximandro (610 a. C — 547 a.C), para o fato de que o *eónta* designa também o que passou e aquilo que virá. Tanto o que passou quanto o que virá são modos do ser se fazer presente. O que está presente é sempre um traço de visibilidade daquilo que, de uma forma intrínseca ao seu próprio movimento, saltou do estar encoberto. O que virá está presente na forma de possibilidade recolhida no estar encoberto. O presente revela também o que se mantém ausente no encobrimento, na medida em que sua própria dinâmica é

de chegada que já se põe em movimento de despedida. O estar presente é “algo que, ao chegar, constantemente parte” (HEIDEGGER, 2002b, p. 404).

Para Heidegger, a partir da leitura realizada no contexto de retomada do pensamento de Anaximandro, tudo o que se encontra presente e o que se encontra ausente reúne-se em uma espécie de unidade de presença, que se oferece a partir de um encontro entre o ser que apresenta e a essência do humano que é visceralmente captadora. Vislumbrar essa unidade de presença é, de acordo com Heidegger, a tarefa por excelência da filosofia. A sabedoria da filosofia é o *ver* o que se dispõe e que se abre para ser visto, a partir da clareira do ser. “O estar-a-ser como ter visto é o saber. Este mantém a vista. Recorda o que está presente. O saber é a memória do ser” (HEIDEGGER, 2002b, p. 407).

O saber que vislumbra o acontecimento da clareira é resguardado, está sob a égide de *Mnemosyne*, a mãe das musas, que presidem as artes e os acontecimentos que produzem o saber. A produção do saber está ligada à memória do ser, à recordação daquilo que se oferta na abertura do que a cada vez ainda está por vir (movimento perpétuo). Saber é resguardar o espaço aberto do que por si mesmo vem à presença e, ainda mais, é permitir que isso que vem à luz da presença, ao nosso encontro, nos transforme no que somos. E o que significa nos transformar no que somos? Significa acordar para a linguagem, recordando nosso próprio vir a ser, ou seja, o modo como nos tornamos a cada vez o que somos.

O modo das coisas se preservarem presentes é por meio da linguagem, é no acontecimento do dizer. Assim, acordar para a linguagem é dimensionar que não falamos “por falar”, como se fosse um comportamento dentre outros. Falamos porque somos os que podem recepcionar, numa produção, a linguagem, o acontecimento do ser em sua verdade. Por isso é o que o saber, entre os gregos, veio a eclodir de forma tão única e significativa. Saber é preservar o espaço aberto do que se apresenta. E é na palavra, ou ainda, na linguagem, que isso ocorre.

O espaço aberto que resguarda o que se apresenta, o lugar de preservação da memória do ser, é a linguagem. Os modos de dizer o ser, que podemos contemplar através do *eón* e *eónta*, conduzem uma experiência poética da linguagem que se realiza no contexto dos primeiros pensadores e poetas gregos. O que está em jogo é a experiência translúcida do que se apresenta para ser visto. O vidente, aquele que olha para o real que se descortina, que se apresenta, faz a experiência do ser que se desdobra no tempo. O tempo do desdobrar-se do ser através do ente é nomeado de presente, a dádiva da aparição. Todo o quadro de aparições da linguagem tem a ver com o modo como se interpretam as aparições do ser, o modo como as

palavras originárias são desdobradas em discursos explicativos *post* nomeação. O destino das palavras conduz o destino do humano.

Por exemplo, o *éstin* de Parmênides não pode ser igualado ao “é” que produz a cópula da proposição aristotélica. Muito embora Aristóteles esteja na esteira de Parmênides, o modo como o interpreta suscita uma configuração diversa que conduz os caminhos da palavra de forma radicalmente outra. As palavras *physis*, *lógos*, *moira*, *éris*, *alétheia*, *en*, *eónta*, *dike*, *tísis*, *adikia*, são pensadas originariamente pelos pré-socráticos e são elas que, interpretadas metafisicamente no contexto de Platão e Aristóteles, seguem guiando o destino do pensamento ocidental. Essas palavras nomeiam o ser em sua dinâmica mais própria, mas esse nomear, por ser o próprio dizer do imensurável, é um nomear poético, que permite que outros desdobramentos sejam experienciados. O desdobramento que norteou os parâmetros do pensamento ocidental se certifica do ser através da presença desdobrada dos entes.

É preciso, então, de acordo com Heidegger, perceber que existe um acontecimento de nomeação daquilo que vem a constituir o acontecimento das palavras chave do pensamento ocidental, ou seja, as palavras sem as quais não nos seria possível pensar a nós mesmos e ao mundo que nos cerca. Esse acontecimento de nomeação originária foi seguido de um acontecimento de interpretação e apropriação, desde o qual o jogo do ser com o humano se desdobrou na história da metafísica. Tanto um acontecimento, o jogo da nomeação originária do ser, quanto o outro, o jogo da interpretação e da apropriação do ser em sua relação com o humano, entreabrem modos possíveis de relação com a linguagem.

Não foi Parmênides que interpretou o ser de forma lógica: muito pelo contrário, foi a Lógica, nascida da Metafísica e, ao mesmo tempo, dominando sobre ela, que levou a que a riqueza essencial do ser – albergada nas palavras fundamentais arcaicas – permanece soterrada. Foi assim que o ser pôde chegar ao fatal estatuto de ser o conceito mais vazio e mais geral. Mas, dessa madrugada do pensar, ‘ser’ designa o estar-presente do que está presente, no sentido da reunião que faz clarear e pôe a salvo, que é como o *Lógos* é pensado e designado. O *lógos* (légein, recolher, reunir) é experimentado a partir da *Alétheia*, do pôr-a-salvo que descobre. O referido estar-a-ser [*Wesen*] de *Eris* e *Moira* esconde-se na sua essência [*Wesen*] discordante – dois no mesmo que ao mesmo tempo, designam a *physis*. [...] O pronunciamento [*Auspruch*] do ser, que fala nestas palavras, determina a filosofia na sua essência [*Wesen*]. A filosofia não nasce do mito. Ela nasce do pensar, no pensar. Mas o pensar é o pensar do ser. O pensar não é coisa que ‘nasça’. Ele é, na medida em que o ser está a ser [*West*] (HEIDEGGER, 2002b, p. 411).

É na linguagem que o estar a ser se desdobra, permitindo que o ente se encaminhe às vistas do humano. A palavra é o lugar da demora do ser através da concessão do ente. O Dito

concede e cuida do estar a ser do ser. Enquanto nomeia o estar presente, a palavra permite que este se apresente. No entanto, essa palavra nomeadora, que institui a presentificação do que se mostra, não pode estancar ou dizer de uma forma única o que se passa com o ser em seu sendo. A palavra é plurívoca na medida em que mantém em aberto o espaço de seu contorno. Encontrar uma palavra que pretenda dizer o estar a ser em sua verdade seria a forma de acessar essa verdade. Contudo, a dificuldade reside no caráter escorregadio desse acesso. Encontrar a palavra do ser remete para exercitar o pensá-la. E, para Heidegger, “a dificuldade está menos em encontrar no pensar a palavra do ser do que em conservar, puramente, no pensar autêntico, a palavra encontrada” (HEIDEGGER, 2002b, p. 432). O que isso quer dizer? Quer dizer que o pensamento pode e precisa estar na proximidade da palavra nomeadora do ser. Contudo, para que essa proximidade seja experimentada, é preciso que a palavra encontre seu repouso no silêncio. A lógica da proximidade do ser, que pode ser experimentada na linguagem, através da palavra nomeadora, é a lógica do silêncio, que aguarda pelo que vem à luz, arrancado do encobrimento, por uma necessidade espontânea, sem porquê.

3.2. Do *lógos* fez-se a lógica

A lógica da metafísica, como vimos ao longo da tese, se desenrola a partir de uma interpretação específica do termo *lógos*. O *lógos* é traduzido e interpretado como palavra, razão, discurso, vindo a expressar a experiência da linguagem empreendida pelo pensar metafísico, que privilegia a dimensão do surgimento, do vir à luz da presença do ente e não tematiza a resistência do ser à visibilidade.

Privilegiar o surgimento como determinante e imperante no movimento da linguagem possibilita uma espécie de esquecimento da dimensão que joga com o surgimento incessantemente: o silêncio, ou seja, a recusa à luz da presença joga a cada vez com o que vem ao encontro, faz-se presente. Assim, Heidegger, ao reinterpretar o *lógos* de Heráclito, não quer simplesmente mudar a definição do termo. O filósofo quer nos mostrar que o *lógos* mais radical, ou seja, o mais originário e próximo do que se pronuncia com Heráclito e a abertura da origem, é o *lógos* do silêncio e não o do verbo e da palavra.

A tradução e interpretação metafísica do *lógos* permite que ele seja nomeado como verbo divino, desde o qual todas as coisas ganham um sentido, e, depois, consecutivamente, que seja nomeado pelo pensamento moderno como *ratio*, a razão, proporção, simetria. Essa tradução continua a conferir uma unidade de sentido para o real, mas agora não oriunda de um

princípio religioso, cristológico, mas, em substituição, oriunda de um princípio esquematicamente aberto ao âmbito do matemático.

A lógica metafísica nasce nesse ambiente de interpretação, que busca uma unidade de sentido último para a realidade através da revelação, do mostrar, do vir à luz a partir de algo que possa consistir em um fundamento. A lógica procura mostrar a relação visceral do *lógos* com o humano, definindo uma essência para este. Por isso, o modo de experienciarmo-nos enquanto humanos está marcado, a partir da concepção moderna, pelo fato de sermos racionais, no sentido de sermos os que podem trazer à luz a palavra, os que pronunciam o verbo.

A linguagem como razão é, para esse pensamento, o que nos diferencia dos outros seres que não tem o mesmo modo de ser que o nosso, como é o caso dos animais. O que é que se compreende por linguagem na medida em que a equiparamos à razão, à *ratio*? Compreende-se uma estrutura verbal, mas também não verbal, que é capaz de nos anunciar o real, aquilo que nos cerca e nos constitui. De que modo essa estrutura acontece? Desde Aristóteles, já se compreende que o *lógos apophantikós* é aquele que nos revela a realidade no enunciado. Existe, então, implicitamente referida a ligação entre o real e a estrutura do humano que pode captá-lo. Ocorre uma espécie de síntese entre captador e captado, que possibilita a linguagem.

A questão da síntese significa, na modernidade, o problema da adequação. A linguagem é o lugar da concordância, ou seja, da adequação entre aquilo que se apresenta, o real, e o modo como o captamos, o pensamento. Essa adequação passa a ser buscada de tal forma que não há lugar para o dizer daquilo que indica o não presente. Como concordar ou adequar o pensamento ao algo que não aparece, que se faz presente no modo da ausência?

O pensamento da adequação não suporta a contradição, o jogo entre o sim e o não. Assim, a lógica da linguagem moderna é a lógica da captação, da apreensão, da conceitualidade, da manifestação. A linguagem é aqui o espaço de manifestação daquilo que se dá a ver, que pode ser compreendido e designado universalmente por cada língua. A tentativa de compreensão e designação universais gera uma necessidade de padronizar a linguagem. Para que tudo se torne compreensível e acessível através da linguagem, é preciso que ela seja estruturada, trabalhada dentro de parâmetros universais, pré-definidos, que estabeleça critérios de correção para a linguagem e para o pensamento. Esses parâmetros de correção são ancorados em uma perspectiva de apoderamento do real, como se fosse possível capturar seu sentido. A necessidade da lógica cujos parâmetros são de correção do pensar, é

instituir um modelo substancial para o dizer, cujo qual cada um de nós vai ter de incorporar para pertencer a uma comum unidade falante.

O problema dessa instituição lógica é que esse tipo de pensamento se quer único e não possível dentre outros. E, assim, outras possibilidades de pensamento e linguagem são imediatamente descartadas em prol da medida de todas as medidas: a lógica da *ratio*. Para Heidegger, essa forma de perceber a relação do humano com o *lógos* não precisa ser captada como um erro, mas precisamos atentar, antes, para o fato de que ela não é a mais originária. Essa lógica é um desdobramento, ou seja, uma inflexão daquilo que o *lógos* faz desabrochar originariamente.

O que há de mais originário no *lógos* de Heráclito, de acordo com Heidegger, é que ele é uma unidade silenciosa, que circunscreve o âmbito de surgimento dos entes e, assim, os reúne e abriga. Quando falamos em unidade silenciosa, queremos dizer que, originariamente, o *lógos* não é palavra, mas silêncio, ou ainda, que ele é palavra silenciosa, palavra propiciadora do dizer.

Quando falamos em experiência do sagrado falamos de algo bastante distinto da dimensão cristológica que foi imputada ao *lógos* de Heráclito na recepção do termo pelos primeiros padres, como Clemente de Alexandria⁶⁰ e seu *lógos* cristológico.

A experiência do sagrado que fulgura na palavra silente é a que podemos vislumbrar na palavra mítica, por exemplo, que se caracteriza pelo canto evocado pelas musas, filhas de *Mnemosyne*, a memória, que ao trazer reunidos no instante da nomeação, presente passado e futuro, entreabre o acontecimento da essência da linguagem.

O *mythos* é palavra falante que traduz a relação inversa, inabitual, do ser com o homem! O *mythos* nomeia o ser a partir dele mesmo, e não a partir do homem; que ele o faça com as imagens humanas, isso não conta nada. A mitologia está mais próxima da *alétheia* do que qualquer outra forma de pensamento (HAAR, 1997, p. 164).

A experiência da palavra do *lógos* é de desvelamento e velamento, do jogo da própria *alétheia*. A essência da linguagem redimensiona o pensar; toca a origem uma vez mais. A

⁶⁰ Clemente de Alexandria foi um teólogo nascido, provavelmente, em Atenas, 150 e falecido na Palestina, em 215. Sua interpretação do mundo do pensamento grego contribui para tornar viável o acesso ao cristianismo. A interpretação de Heráclito por Clemente de Alexandria nomeia o *lógos* de *lógos* cristológico e o coloca à luz das bases teóricas fundamentais do cristianismo.

origem se diz no mais profundo silêncio. Ela é a instância do possível, do aberto, do não passível de definição, da fenda que permite que o mistério do ser seja entrevisto.

Lógos não é um “sentido” que deve se seguir ao pronunciamento “tudo é um”. *Lógos* não é a palavra desse sentido que pronuncia: tudo é um. *Lógos* não é uma essência à parte, que, sem ninguém saber como, anuncia: tudo é um. [...] Amplo é o caminho que mais se precisa para o *lógos* originário. Poucos são os sinais que indicam o caminho. Talvez a derrocada do mundo, de há muito vazio e sem solo, tenha que esgotar a pretensão moderna de uma ‘criação cultural’ – essa comporta aberta pela técnica moderna -, para que se torne possível o pensamento do sentido e o zelo pela sua atenção (HEIDEGGER, 2002a, p. 383).

Ao contrário de qualquer semiologia metafísica, preocupada com “símbolos” e “cifras” que decifrar, a Sigética de que é aqui questão não é, nem pretende ser, nem uma “disciplina” nem uma teoria (mística) do silêncio. É uma experiência, um exercício: a experiência da verdade do Ser como propiciar-se e mútuo apropriar-se do Ser-aí, na época em que a assustadora indigência apercebida, impregna um estilo de comportamento reservado (DUARTE, 2001, p. 430).

O exercício do silêncio é a reserva do pensamento, a espera calma que aguarda a vinda ao encontro dos entes e, nessa vinda, o propiciar da verdade do ser. O silêncio é o suporte do real; nada há que não esteja sob a tutela dessa abertura, desse repouso em si mesmo de tudo o que é. Tudo aquilo com o que lidamos – e a própria linguagem, como âmbito através do qual experienciamos aquilo com o que lidamos – encontra-se disposto na abertura silenciosa que encaminha o real ao recolhimento do *légein*. Como trazer o silêncio do *lógos* à linguagem, ao dizer dos mortais, ao *légein*? Qual o movimento que efetua essa ligação, essa relação entre o que se abre sutilmente e a capacidade de percepção do humano? O fragmento de número 50 de Heráclito nos diz que isto ocorre através de uma escuta de tipo especial, uma escuta que diz o mesmo que o *lógos*, ou seja, o *homologéin*.

A linguagem é uma espécie de perpetuação do silêncio dizente. O som da linguagem nada mais é do que extensão do silêncio, que ganha a dimensão da expressão, ou seja, é apropriado na linguagem. Quando falamos, já estamos lançados em uma escuta profunda daquilo que nos reclama atenção, nos concerne, nos possibilita uma experiência. Escutar a dimensão profunda e originária da linguagem é, de uma maneira muito intensa, uma experiência de um tipo especial, que traz consigo a capacidade de transformar o ouvinte, o percipiente, em algo que ele próprio já é desde sua constituição essencial. O que está em jogo nessa transformação do ouvinte é o encontro com o Outro, com uma dimensão não humana que nos constitui e chama a ser o que somos.

Sempre quando pensamos em como a linguagem surge, ou ainda, como ela acontece, buscamos um começo cronológico. Como se nos fosse possível pensar em alguma espécie de “ser” com o modo semelhante ao nosso, que em algum momento tivesse pronunciado, como que por uma dádiva milagrosa, a primeira palavra da história da linguagem. Esse tipo de pensamento parece não ter muito com o que contar. Na verdade, para pensar qualquer tipo de semelhança com outros seres, precisamos, temos como necessidade, que pensar dentro de uma linguagem. Quando tentamos buscar referências de um ser sem linguagem, já o fazemos dentro da linguagem, isto é, não podemos alcançar uma proximidade que nos permita, de fato, falar desde a experiência da ausência da linguagem porque somos radicalmente por ela constituídos.

O que pretendemos dizer é que, muito embora nossa curiosidade pela origem da linguagem queira remontar a um começo cronológico, não é esse empreendimento que nos faculta compreender a dimensão mais íntima, mais visceral, do movimento constituinte de nossa relação com o *lógos* silente e com o dizer do *légein*.

A questão dos temas da tradução e da interpretação, da qual tratamos no segundo capítulo, diz respeito diretamente ao acontecimento originário da linguagem e da escuta originária do dizer. A experiência que percepção o ser e o divino não é outra coisa senão a que acolhe a vinda ao encontro dos entes. Em tudo que percebemos, toda e qualquer dimensão do real que possa ser contemplada ou escutada pelos mortais está imbuída do encontro com esse Outro, inerente ao acontecimento da linguagem e, concomitantemente, à essência do humano.

Silêncio e linguagem são dimensões tão irmanadas que, ao separá-las, acabamos por perder de vistas a própria dimensão originária da linguagem. Quando buscamos uma linguagem que se estabeleça em critérios de manipulação do real para, através do dizer, desnudá-lo, sucumbimos ao esquecimento daquilo que só se desvela velando.

Dizer é, antes do mais, ouvir, escutar. Só podemos nomear o que já nos tocou em silêncio, o que já nos veio ao encontro. E o nomear nada mais é do que a urgência do humano ser o que é a partir da linguagem, de trazer para a proximidade o que sutilmente se insinua, dá seus sinais. O homem é o zelador da palavra e, por isso, Heidegger pretende mostrar que ele é também o zelador do silêncio do *lógos*. O que significa ser o zelador do silêncio? Significa pensar.

Pensar é, então, resguardar o inaudito da linguagem. Pensar e dizer encontram-se em permanente jogo na constituição do humano. Ao resguardar o inaudito, o que acontece é que a interpretação do ser se torna possível. A cada desvelar-se, desdobra-se um modo de expressar

aquilo que se desvela. Uma instância implica a outra de forma indissociável. “Pensar e dizer a partir de é pensar e dizer partindo, como um barco que deixa o porto, como habitar a canoa no meio do rio. Pensar e dizer, em suma, ver a partir de significa ver sem ver, ver sem esquecer do olho que não vê o olho” (SCHUBACK, 2007, p. 97). Pensar significa fazer a experiência de si mesmo no ocorrer do encontro com algo outro.

A partir de onde pensamos e podemos algo dizer? Justamente a partir do nada, do silêncio que entreabre a passagem para que o real nos venha ao encontro. Contudo, muito embora tudo o que há para dizer só possa ser dito a partir desse silêncio originário da linguagem, nenhuma palavra o alcança, ou seja, não podemos pensá-lo com a clareza com a qual pensamos o ente real.

Não podemos dizer o silêncio, indicá-lo suficientemente por via das palavras de uma língua. Existem as palavras chave que tateiam essa instância misteriosa, encontram-se enredadas na experiência desse silêncio originador, mas, a palavra cotidiana, embotada de sentidos já predominantes e sem afoiteza para a florada, não faz o percurso dessa experiência a cada vez única.

Pede um pensamento e uma palavra capazes de se pronunciarem a partir do entre-aberto desse nada, um nada que é inteiro mistério. A esse pedido da realidade se fazendo não por nós, mas para a vida em nós, o absoluto da ciência, no mundo da técnica planetária, nada tem a dizer e nada consegue pensar. É aqui, no entanto, que o pensamento, a arte, a religião têm algo a dizer não *sobre*, mas a *partir* do em realizando-se da realidade (SCHUBACK, 2007, p. 97).

O realizando-se (o sendo do ser) da realidade é aquilo que se mostra em silêncio, que não nos comunica nada, porque traz para a proximidade a própria sutileza do real, o acontecimento de um encontro em que nossa capacidade de ouvir acolhe a capacidade do real se dizer em silêncio e de poder ser apropriado como som, como fala e palavra. O modo da realidade se realizar é na linguagem. As palavras nos ligam ao que nos vem ao encontro. O pensamento é de tal modo que acede ao movimento do vir-a-ser junto às palavras. Pensamos com palavras, mas o modo das palavras se realizarem no pensamento não é nada de pronto e acabado. Quando refletimos, as palavras nos guiam em um processo de descoberta do que antes se apresentava como encoberto. É como se nós próprios desconhecêssemos o percurso próprio da linguagem, como se fosse a linguagem a nos guiar por seus caminhos e não nós a guiá-la, ou ainda, a instrumentalizá-la.

A linguagem falada vem dar voz à linguagem que não pode ser dita. Expliquemos: a linguagem não falada é o aberto de possibilidades do dizer, ao qual acedemos quando exercitamos o pensar. Por isso, pensar não é simplesmente repetir fórmulas prontas ou opiniões apressadas acerca do que não temos suficiente percepção. Pensar é aceder ao aberto e acolher o que se dispõe ao encontro do pensamento. Acedendo ao aberto, Heidegger pensa ser possível que o pensar encontre o seu repouso, a sua calma, e deixe simplesmente que as coisas que são, o ente encaminhado na via do ser, venha-lhe ao encontro.

O *lógos* é talvez a língua ainda enquanto não falada: a língua que tem sempre já reunido e posto a descoberto as coisas. Os gregos, faz notar Heidegger, nunca disseram que o homem era capaz de mudar a língua, *anthropos zôon glossan échôn*, mas aquele que tem o *lógos*, quer dizer, o próprio espaço da *alétheia*, o espaço no qual se inscreve o *éthos* grego, assim como a *pólis*, com as suas instituições, os seus jogos, as suas festas... O homem grego, diz o filósofo, é também *anthrôpos éthos échon*. Heráclito distingue entre um *logos* apenas humano e o *lógos* original que o torna possível e que seria o próprio ser (HAAR, 1997, p. 208-209).

O silêncio acontece como abrigo da palavra. A palavra abrigada se cumpre enquanto revela a relação originária entre dizer e silêncio, mistério entre ser, humano e divino.

A coleta que abriga e recolhe o ente como tal (o *lógos*) já é originariamente aquela relação em que o homem per-cebe em silêncio e com o silêncio do ser dos entes, o ente em seu ser, o ente como tal. Esse silenciamento do ser é o dizer e nomear originários, é a palavra originária que vem ao encontro da *contréa* do ser, é a primeira resposta (*Wort-Antwort*) em que paira toda palavra que se desdobra no dizer e se pronuncia na pa-lavra da linguagem. O silenciamento vigora como recolhimento originário da essência humana e vice-versa. Enquanto coleta que abriga, *légein* se cumpre, não somente em silêncio, mas ele e somente ele é a coleta recolhida do silêncio sustentado em si mesmo. *Légein* é, originariamente, silenciar. Todo comportamento do homem frente aos entes, e, mesmo, todo relacionamento com os outros homens e os deuses, residem no porte do silêncio (HEIDEGGER, 2002a, p. 388-389).

Quando vivenciamos uma experiência nunca antes vivida, não temos palavras para comunicá-la, mas estamos, em nosso íntimo, experienciando o mais vivo da linguagem. Somos tocados, transformados, encantados pelas experiências com a linguagem. De repente, sem um porquê, ela nos sobrevém como palavra, ela nos chama a dizer. E então podemos indicar o que nos tocou, o que ouvimos em silêncio. Indicamos, mas não podemos possuir, estancar o escutado. A palavra é como um sonho. Ela nos mostra algo que possui uma presença de tipo especial: uma presença ausente. Por mais que falemos de muitas coisas é

sempre a nós mesmos, em nossa relação com a linguagem, que experienciamos com o dizer. Nos descobrimos silenciosamente como mensageiros da linguagem do ser.

O *homologéin* permite que a essência do humano alcance o seu *lógos*. Permite que ela se aproxime da dimensão de desvelamento que atravessa e constitui o real. A experiência do dizer é articulada com a experiência do desvelamento, a que Heidegger encontra nomeada pelos gregos com o termo *alétheia*. A linguagem pensada na relação com a *alétheia*, permite que se contemple, na dimensão do desvelamento, o encoberto que protege e conserva o aberto: o verdadeiro. “O verdadeiro – quer dizer: aquilo que é a cada vez fundado e experimentado na essência ela mesma não conhecida do verdadeiro, da verdade, é constantemente *o mesmo*, na medida em que constitui a ligação com o ‘ente’ e deixa perdurar neste” (HEIDEGGER, 2013, p. 13).

A linguagem do *lógos*, resguardada pela *alétheia*, possibilita pensar uma outra lógica para o pensamento. Enquanto a lógica da metafísica se detém na presença, sem se perguntar pela condição de possibilidade desta, ou seja, sem pensar o velamento que preside e permanece irmanado ao desvelamento, a lógica originária se volta para a dimensão do dizer em que o silêncio do encoberto é sempre uma possibilidade de se pensar a linguagem em seu vínculo originário com o ser. A lógica originária, pensada por Heidegger a partir da compreensão das palavras fundamentais de Heráclito ganha, no arcabouço teórico do pensamento do filósofo alemão, os contornos do “outro início do pensamento”, explanados nas *Beiträge zur Philosophie*. Essa lógica originária, caminho do silêncio à palavra, é pensada a partir da manifestação do *lógos* e de sua relação essencial com a *alétheia* e, conseqüentemente, com a *léthe*.

O pensamento da lógica originária é zelador do silêncio da linguagem, trazendo ao pensar o elemento da espera pelas coisas dignas de serem pensadas. Digno de ser pensado é não somente o ente, que se encaminha ao encontro, mas o próprio encaminhar, a própria via aberta pelo ser e para o ente, o próprio percurso secreto dos entes até nós. Digno de ser pensado é o que se retrai, e que, retraindo-se, constitui o real e a nossa própria dimensão de estar a ser. A lógica do outro início não privilegia a presença dos entes, mas a recusa do ser à presença. É nesta diferença de perspectiva que reside o jogo entre os inícios: entre o primeiro início e o outro início do pensamento.

3.3. *Alétheia* e escuta do ser

No primeiro e segundo capítulos, dissemos que a disponibilidade do pensar se encontra na constituição do humano. É próprio do humano corresponder-se ao *lógos* e dizer de acordo com o que ele diz, ou seja, de acordo com uma escuta silenciosa. O ser precisa do *légein*, ou seja, do dizer humano, para ser um *lógos*. Heidegger nos diz que “porque ser é *lógos*, ele precisa de *légein*. O ser precisa de *légein* em favor da guarda de sua independência. Aqui movemos o pensamento no âmbito (naquele da verdade do ser) em que todas as relações são inteiramente diversas dos campos próprios aos entes” (HEIDEGGER, 2002a, p. 385).

O que Heidegger diz com isso? Que o ser, para se fazer história, se desdobrar na linguagem, ser um *lógos*, precisa ser acolhido pela escuta humana. A escuta é o modo do humano entregar-se ao jogo com o ser. Esse é o movimento desde o qual todo obrar, todo pensar, todo dizer, pode eclodir.

Todo fazer e dizer humanos acontecem a partir de uma escuta. Vamos, então, nos deter nesse termo. O que significa escutar? Um exemplo de grande propriedade é o escutar a música. Por se tratar de uma experiência estética, esse exemplo pode nos remeter ao modo mais visceral em que a escuta se faz propriedade estrutural do humano. Quando ouvimos música, somos tocados por algo que nos atravessa e conduz de um estado de espírito (no qual nos encontrávamos antes de ouvir a música) a outro (que nos acomete assim que a ouvimos). O que a escuta nos propicia é o acolhimento do outro em nós, ou seja, nos experimentamos (nossos sentimentos, memórias, pensamentos) a partir de uma recepção ao outro, no caso, ao som que nos atravessa. No caso da música, esse outro pode nos dar até mesmo a impressão de sermos o mesmo. Isto é, de nos fundirmos e confundirmos com aquilo que ouvimos, a ponto de deixar o corpo se mover nessa pertença, nessa parceria, como acontece quando nos colocamos a dançar.

Do que estamos a falar? Estamos a falar da experiência da linguagem, que tem seu grande elemento propiciador na escuta. A linguagem se diz silenciosamente através da escuta. Por mais que a experiência de ouvir música fale desde o elemento sonoro, aquilo que é experimentável na abertura dos sons é, antes do mais, impronunciável, ou ainda, inexpressável em sua totalidade. É inexpressável porque não é um conteúdo, não é comunicável. A música, em sua essência, não nos comunica nada, ela nos fala a partir de si mesma, e nos chama a experimentar aquilo que para ela constitui seu elemento visceral. Podemos dizer que um músico executa sua música a partir de uma dada experiência sensorial,

de escuta. Contudo, para se radicalizar em seu fazer, este mesmo músico tem de experimentar a dimensão silenciosa da música, suas pausas, seus ritmos cadenciados, suas efusões.

Assim como o invisível é o mais vivo da experiência visual, o inaudível é o mais intenso elemento da experiência da escuta. Estamos falando da experiência de intimidade, na qual somos arrebatados, isto é, estamos falando do elemento *pathós* constituinte de nossa existência e que, através da linguagem, nos conduz à experiência de nosso modo humano de ser.

Escutar é dispor-se ao apelo do ser. O apelo provém da linguagem, que clama por correspondência, pelo encontro de duas dimensões: a do humano, o receptor, e a não humana, que é acolhida por este. No exemplo da música, vemos claramente que aquilo que é acolhido pela audição do músico, por mais que possa ser formulado em notas musicais, que possa ser computado em cálculos de compassos, provém de uma esfera encoberta e para ela se esvai, é incapturável (por mais que possa ser a cada vez dita) pelo dizer humano. Esse tipo de correspondência - sim, porque escutar não é apenas resposta, mas correspondência – expressa o que é característico ao *akouéin* dos gregos. Heidegger entende que no *akouéin*, podemos vislumbrar a dimensão mais formidável da escuta do humano.

Em tempos nos quais se diz de tudo e se ouve de tudo, ouvir é considerado mais um dos modos de comportamento próprios do humano, uma espécie de atributo.

Contudo, para Heidegger, não ouvimos coisas específicas, conteúdos, particularidades e nem sequer temos a escuta como um dos modos de percepção do “mundo externo”. Para ele, a experiência do ouvir do *akouéin*, expressa a dimensão em que em tudo o que se ouve, percebe-se o *lógos*. Ou seja, a escuta radical, que caracteriza a atenção especial dos artistas, dos poetas e dos pensadores, acolhe a dimensão em que o próprio mundo pode se fazer mundo, em que o ser se mostra vindo ao encontro das vistas e das escutas dos humanos, em que o real se desvela a partir do encaminhamento dos entes à luz da presença. É a dimensão de unidade que emerge a partir da experiência originária da linguagem, que se realiza a partir da escuta.

A linguagem originária está ancorada nessa escuta coberta de silêncio. Para Heidegger, o que se mostra na experiência da linguagem originária, que podemos apreender a partir dos primeiros pensadores gregos, é a “*interpelação discursiva do início*” (HEIDEGGER, 2013, p. 260). Nela, o ser se torna essencial como o acontecimento apropriativo do homem, isto é, como a *Ereignis* do humano (HEIDEGGER, 2013, p. 260). A linguagem permite ao homem seu estar a ser mais próprio, em sua relação visceral junto ao ser e como tempo: exposto a sua finitude, a sua mortalidade.

Desta forma, a linguagem originária é capaz de criar um novo acesso aparentemente inacessível ao acontecimento apropriado. Isto torna-se evidente quando Heidegger concebe a linguagem como sendo não apenas “Wesung der Wahrheit des Da” (SuZ, 117, nota c) e “Wesung der Wahrheit des Seyns” (WdS, 5), mas também o próprio “*Ereignis*” (EH, 38). Ela *er-eignet* (UzS, 250) ou diz o *Er-eignis* (Bes, 100). Esta distinção, porém, não se refere à linguagem em si, nem à linguagem corrente que nos é tão familiar, nem a normalidade e à normatividade da *langue*, pois esta encobre o acesso ao *Ereignis* e cala, num calar vulgar que não tem nada a dizer (VA, 150). A linguagem própria e originária, e, portanto, também a origem dela, acontece precisamente no momento em que sua proveniência, como proveniência originária, é ouvida na sua qualidade de essência que brota do acontecimento apropriado. Para que isto aconteça é necessário que haja silêncio e o calar essencial (WdS, 76, 84, 90, 280) (SYLLA, 2008, p. 171).

E, então, neste ponto, retomamos o questionamento sobre o conteúdo da escuta a que se dirige o *lógos*. O que ouve uma escuta que tem como destino o *lógos*? Ouve a própria essência dos mortais, a essência do humano, que se faz experimentável a partir da clareia (*Lichtung*) do ser. Ouve os ecos da presença que se vela e, nesse ouvir tênue, redimensiona sua relação com o real.

No desvelar da essência do humano, o pensamento experimenta sua própria unidade, sua própria coesão, coerência interna. O estatuto de racional, reclamado pelo pensamento ocidental, é reconfigurado a partir da possibilidade de se pensar uma linguagem ancorada na intimidade com o silêncio. O pensamento da lógica originária não reclama para si nem o estatuto de racional e nem o de irracional, visto que essa polaridade já não lhe toca.

Talvez exista um pensamento fora da distinção entre racional e irracional, mais sóbrio ainda do que a técnica apoiada na ciência, mais sóbrio e por isso à parte, sem eficácia e, contudo, constituindo uma urgente necessidade provinda dele mesmo. Se perguntarmos pela tarefa desse pensamento, então será questionado primeiro não apenas este pensamento, mas o próprio perguntar por ele (HEIDEGGER, 2009, p. 83).

A tarefa do pensamento, fora da distinção entre racional e irracional, é a de se entregar à determinação da questão mais visceral que dá a pensar: ao dar-se que dá a presença e já se retira na ausência: a *alétheia*. A necessidade do pensamento é levar o humano a reconhecer a dimensão em que ele seja capaz de olhar para a sua essência, de apreciá-la: e isto como ser finito, histórico, aberto à possibilidade da linguagem e da morte. Para reconhecer-se como humano, o pensar é a grande abertura. O que caracteriza o humano é a sua capacidade de pensar o ser e o divino. Contudo, pensar o ser e o divino é antes do mais um repensar.

Repensar é ouvir uma vez mais o que parece consabido, resolvido, definido. A tarefa do pensamento, a partir da lógica originária, é dar voz aos silêncios que ressoam do ser.

A lógica originária seria o rememorar essa abertura do pensar ao silêncio, que é a origem de toda fala, o iniciar, o estado de espera e retenção do dizer. Nela, o pensamento aguarda pelos anúncios silenciosos do *lógos*. O a-se-pensar está sempre a caminho, caracterizando o caráter preparatório do *homologéin*. O pensamento que repensa os anúncios do ser, é o que prepara, antecipa o vislumbre da essência do humano. O caráter preparatório do pensamento do *homologéin* revela a dimensão de recusa do ser ao surgimento, porque não está apenas voltado para o conteúdo de uma compreensão. O pensamento preparatório é estruturalmente hermenêutico, na medida em que nunca tem pronta uma resposta ao apelo do ser; a cada interpelação uma resposta nasce desde a captação do apelo. Essa captação nunca acontece da mesma maneira, porque o que a move é o caráter irrepetível do instante em que ela se dá.

Assim, não há um pensamento que possa ser consumado, há sempre um jogo de escuta e resposta, mas que, originariamente, é uma escuta que não se consuma e uma resposta, igualmente, que não se consuma, ou seja, nunca são definitivos. É um a se fazer, um vir a ser ininterrupto. Por isso, o pensar, exposto à lógica originária, não tem a força das definições, dos conceitos, dos discursos enfáticos e autoritários. Não é possível, para a escuta que se antena aos sinais do *lógos*, senão uma espera, um deixar vir. A tônica do dizer é o silêncio. Heidegger diz que

o desvelamento, antes de qualquer outra coisa, garante é o caminho no qual o pensamento persegue a este único e para o qual se abre: *ὁπὸς ἐστὶν εἶναι*: o fato de que o apresentar se apresenta. A clareira garante, antes de tudo, a possibilidade do caminho em direção da presença e possibilita a ela mesma o apresentar-se (HEIDEGGER, 2009, p. 79).

Os gregos experimentaram esse desvelamento, essa clareira, através da *alétheia*. Pensar a relação entre *lógos* e *alétheia* é sobressaltar a relação entre a linguagem e o movimento de doação do ser através da linguagem. O desvelamento da linguagem destina o ser como um “auto-emergente”, que entrega ao homem a guarda da palavra (HEIDEGGER, 2008, p. 162). É a própria essência do homem que se encontra em jogo nessa referência entre *lógos* e *alétheia*.

O homem é o *ζῶον λόγον ἔκον* – o ente que emerge no nomear e dizer, e que, no dizer, mantém a sua essência. A palavra como a ação do nomear o ser, o *μῦθος*, nomeia-o no seu ver primordial a partir do interior e no seu

brilhar - nomeia τὸ θεῖον, isto é, os deuses. Uma vez que τὸ θεῖον e τὸ δαιμόνιον (o divino) são o extraordinário que olha para o descoberto e os apresenta no ordinário, então μῦθος é o único modo apropriado da relação com o ser que aparece, uma vez que a essência é determinada, como essencialmente o são θεῖον e δαιμόνιον, com base no desencobrimento. Por isso o divino, como a ação de aparecer, e como o que é percebido no aparecer, é o que há de ser dito e o que é dito na saga. Por isso o divino é "mítico". Por isso a saga dos deuses é "mito". É por isso, então, que o homem na experiência grega, e somente ele, em sua essência divina e de acordo com a essência da ἀλήθεια, é aquele que diz o divino. Porque é assim, isso somente pode ser entendido e pensado com base na essência da ἀλήθεια, na medida em que esta vige de antemão através da essência do próprio ser, através da essência da divindade e da essência da humanidade, e através da essência da relação do ser com o homem e do homem com os entes (HEIDEGGER, 2008, p. 162).

A essência da *alétheia* é o suporte do dizer do divino. Esse dizer não é levado á cabo pela metafísica, porque ela consiste justamente no esquecimento dessa manifestação primordial da unidade. Essa manifestação é tragada no interior da metafísica pela necessidade de reverberar o ente como presente, como brilho da presença que se confia ao destinatário. O destinar, contudo, permanece obscuro, velado. O doar (*Schicken*) do ser é a dinâmica que propicia a história do ser. E, no entanto, para que se possa pensar o que realmente está em jogo no dizer entedido através da *alétheia* é preciso que possamos dar um passo atrás na direção daquilo que se esconde enquanto destina o ser e, assim, permanece impensado.

3.4. Ereignis e alétheia

Nesse momento da nossa reflexão, podemos pensar a referência essencial da palavra *alétheia*, que eclode no mundo grego e o atravessa de ponta a ponta, à palavra *Ereignis*, que tem um grau de importância tal no pensamento de Heidegger, que chega a consistir em uma espécie de acabamento ou peça fundamental para a compreensão daquilo que é mais urgente em seu caminho reflexivo.

Ereignis e *alétheia* se tocam não por questão de vocabulário. Heidegger não retomou um sentido grego, modificando-o, mas fazendo preservar aquilo que nele lhe garante uma compreensão aberta do que se pensa em grego. O termo *Ereignis* vem expressar aquilo que *alétheia* expressa a partir da ambiência de seu nascedouro, e isto porque o pensamento comunga a cada vez como uma espécie de correspondência e agradecimento à destinação que lhe é ofertada. Na medida em que repensa o pensamento grego, renomeia aquilo que se

mostra desde a sua quietude. O pensamento de Heidegger acolhe a dimensão mais difícil de ser pensada, que é a retirada do ser como a verdade apropriadora da essência do humano, ou seja, a verdade que seria capaz de oferecer ao humano uma relação com o divino a partir da própria comunhão com o pensamento, com a linguagem que move o pensar em um exercício de alteridade.

A entrada do pensamento na *Ereignis* significa que o ser pode ser pensado a partir de sua recusa ao surgimento. Podemos nos perguntar em que uma palavra pode “salvar” uma dimensão de pensamento, uma maneira de habitar a linguagem e, conseqüentemente, o mundo. É por isso que estamos aqui a falar de palavras fundamentais do pensamento e, também, de palavras chave. Essas palavras nomeiam uma indicação importante sobre aquilo que mais urge pensar. Através delas, o próprio ser se mostra, mas se mostra justamente em sua verdade; como aquilo que, para aparecer, precisa se abrigar no encobrimento.

Essas palavras não podem ser chamadas de conceitos porque sua propriedade é de tal forma que elas só podem indicar uma direção, mas o caminho é preciso ser conquistado a cada vez no exercício da linguagem. A entrada do pensamento na *Ereignis* é uma espécie de iluminação do obscurecimento essencial que predomina por sobre o real. E como é que se ilumina aquilo que não se deixa ver, que constitui essencialmente um velamento? O enigma essencial desse pensamento é justamente isto. É preciso que aprendamos como é que se constitui o nosso olhar descobridor, acolhedor da luz que nos abre a vastidão de coisas que cotidianamente temos a descobrir, para que compreendamos de que modo esse mesmo olhar pode captar os traços do invisível.

Como olhar para aquilo que se retira? O que se pode ver ou depreender do que a cada vez se esconde? Tanto a questão da *Ereignis* como a da *alétheia* suscitam essa mesma disposição de abertura para o radicalmente outro, para o fechamento, ou ainda, para as restrições do aberto.

Mas porque a *Ereignis* é, deste modo, a relação de todas as relações [...], o que lhe é mais próprio é a despropriação de si, a *Enteignis* [...], tal como à *alétheia* que advém como *Lichtung*, como clareira, pertence a ocultação, a *lêthê*, como o que lhe é mais próprio, o seu cerne [...]. É precisamente porque a *Ereignis* não tem a estrutura da ipseidade, porque não a podemos pensar a não ser como um destinar (*Schicken*), isto é, como um dar que só dá a doação e que, dando assim, se retém ele mesmo e se retira, que é em si mesmo *Enteignis*, isto é, o fundamento sem fundação do ser, o seu abismo (DASTUR, 1990, p. 146).

A virada do pensamento para a *Ereignis* designa uma disposição totalmente outra em relação à metafísica, e isto porque o que está em jogo é acordar o pensamento para a reserva (*Vor-enthalt*) e para a retirada do ser. É na relação intrínseca entre homem e ser, no jogo originário de suas pertenças que a *Ereignis* delinea a essência do humano. Se a *alétheia* foi nomeada no contexto de Parmênides, ela é novamente experimentada no pensamento de Heidegger. É experimentada a partir da *Kehre im Ereignis*, a virada do pensamento para a verdade do ser, que permite o redimensionar da questão da verdade e da essência, possibilitando uma libertação em relação ao pensamento metafísico. Esse retorno é um recordar pensante (*Andenken*) da origem, que se compraz agradecido (*dankend*), por ser capaz de “salvar” um saber que vem à luz no seio da terra grega. “Salvar” esse saber significa, ao mesmo tempo, assumir as raízes de uma tradição de pensamento e ir para além dela, ou seja, despedir-se daquilo que nela se cristalizou para, então, experienciar o que a trouxe à luz (e que a cada vez a traz à luz).

Ao resgatar o projeto de mundo que revela o vínculo encoberto entre a essência humana e os divinos e com o ser enquanto ausência, Heidegger delinea seu próprio projeto de pensamento: o outro pensar. E, para isto, o passo atrás precisa acontecer. Atrás na direção esquecida e projetada enquanto esquecimento; atrás em direção às primeiras e elementares palavras gregas, as que fundam a relação do homem com a linguagem.

O termo *Ereignis* significa, em alemão corrente, acontecimento. A etimologia de *Ereignis* é desmembrada por Heidegger a partir de *eignen* e *Eigen*, que se referem a próprio e apropriar. Contudo, tanto *eignen* como *eigen* se referem a *Auge*, isto é, ao olho e ao ver. Apropriar quer dizer aqui, então, chamar ao olhar.

Chamar ao olhar ou provocar o ver, refere-se a comum-pertença do homem ao ser e ao modo como essa pertença ocorre, isto é, à maneira como o homem está entregue ao ser. O homem está entregue ao ser no jogo de apropriação e expropriação da *Ereignis*. Homem e ser experimentam-se, co-penetram no jogo do acontecimento-apropriação. Ambos ganham seu ser nessa apropriação, tornam-se o que são mais propriamente.

A palavra acontecimento-apropriação é tomada da linguagem natural. “*Er-eigen*” (acontecer) significa originariamente: “*er-äugnen*”, quer dizer, descobrir com o olhar, apropriar. A palavra acontecimento-apropriação deve, agora, ser pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento. Como palavra-guia assim pensada, ela se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra grega *lógos* ou a chinesa *Tao* (HEIDEGGER, 1973, p. 383).

Pensar o acontecimento-apropriação, a *Ereignis*, significa pensar o nosso modo de ser que acontece na linguagem, pela linguagem e como linguagem. A linguagem permite ao homem que caminhe seus próprios caminhos junto ao ser. A linguagem enredada pela *Ereignis* não é a da metafísica, não é a dos conceitos e definições, mas aquela que se despede das determinações metafísicas, que oferta a possibilidade de desembotar as palavras de suas cristalizações de sentidos.

Pensar o acontecimento (- apropriação) como acontecimento apropriação significa trabalhar na edificação deste âmbito dinâmico. O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento o recebe da linguagem. Pois ela é o movimento mais delicado, mas também mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação. Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação (HEIDEGGER, 1973, p. 384).

A apropriação do humano junto ao ser ilustra o caráter de unidade da linguagem apropriativa, da linguagem que desvela ao homem o ente em sua proximidade. A linguagem está sempre irmanada ao ver, à visão, ao deixar vir à luz, ao desvelamento. A *Ereignis* da linguagem é a verdade do ser enquanto *alétheia*. “*Ereignen* enquanto *eräugen* significa, portanto, conduzir ao próprio tornando visível. A *Ereignis*, ao tornar visível na clareira o desdobramento do ser do homem como *Da-sein*, conduz ao seu próprio os mortais tornando-os próprios (*vereignen*) ao ser que, por seu lado, é apropriado (*zugeeignet*), isto é, dedicado ao ser do homem” (DASTUR, 1990, p. 146).

Esse chamar ao olhar da *Ereignis* possui uma característica peculiar de alertar para uma dimensão de encobrimento na qual um elemento muito importante para a constituição da essência do humano e da própria linguagem se revela como preponderante. A essência do humano, para Heidegger, encontra-se visceralmente marcada pela copertença ao âmbito de velamento característico da terra e do mundo e também aos sinais opacos dos deuses. Pensar desde esse velamento e desses sinais é o exercer de um cuidado (*μελέτη*) para que nada nos desvie dos descaminhos do encobrimento e da retração (HEIDEGGER, 2008, p. 172).

Ver através da *Ereignis* seria, então, perceber aquilo que mais propriamente constitui o visível e o desencoberto e aquilo que nos preenche o olhar de maravilhamento. Essa percepção caracteriza o próprio exercício do pensamento, o próprio modo de expressão da filosofia, que resguarda aquilo que desabrocha e se expõe aos olhos do pensamento. Esse cuidado para com o que se mostra, para a abertura do ser é, antes do mais, o cuidado com o pensamento. Essa visão do pensamento é a que recebe o real, o traz para a proximidade, na medida ofertada pelos sinais dos deuses (do que falaremos mais adiante).

Do mesmo modo que restitui na *alétheia* e na *physis* o sentido grego do mensurável e da desmesura, Heidegger reinterpreta a pasmosa primazia helênica do olhar em função do descobrimento do ser e da luz. O ser não pertence ao visível, não é visível. Ele é o inaparente que faz ver [...] O olhar humano para os gregos responderia a um outro olhar sempre anterior e de algum modo prevalente (HAAR, 1997, p. 205).

Não são os olhos físicos que nos permitem enxergar, mas a capacidade de cuidar daquilo que aparece, captando o essencial. O essencial não é o conteúdo da visão, mas aquilo que ela seleciona ou, melhor dizendo, aquilo que saltas às vistas, que se dispõe ao encontro por si mesmo, sem que nada precisemos realizar (a não ser aguardar e acolher). Para explicar isto que dissemos, vamos pensar em uma cena. As coisas estão sempre aí, sendo, abertas ao encontro do olhar. A cada vez que acolho uma visão, que concedo ao ver minha atenção, descubro uma dimensão que me transcende. Não sou eu quem deixa ser as coisas que são, elas já são desde si mesmas, mas sou eu que me faço no empenho do ver e no acolhimento dessas coisas que são desde si mesmas. O ver me permite descobrir minha essência e experienciá-la, como aquele a quem é ofertada a possibilidade de estar aberto ao que se estende diante, à unidade do *lógos*.

Na experiência da linguagem, existem contornos essenciais ao ver que constituem a própria condição de abertura para o inesperado, para o chamado da visão. Esses contornos delimitam o alcance daquilo que aparece, que se doa, que se dá a ver, na medida de uma relação, de cada um de nós, humanos, com o ser. Existe algo que não aparece, que não se evidencia; se dissimula, se obnubila. Esse algo é condição de ser da própria realidade, mas com o qual evitamos, ao longo da história da metafísica, o confronto direto.

O aberto do surgimento revela que há uma passagem livre, um espaço a ser adentrado pelo olhar. A disposição do pensamento para o ver não se dirige aos entes, não quer captar o ente e nada mais. Nessa discussão sobre captação do ente e abertura do pensar ao ver que acolhe o real, reside a própria discussão sobre o conhecimento. O homem é o ente para o qual o ser se ilumina. O ser concede ao homem o desencobrimento. A ele é dado ver aquilo que é, isto é, olhar para dentro de sua essência o modo como sua relação com tudo o que é acontece. Nessa visão reside a experiência de uma intimidade imensurável.

O caráter dessa concessão [Zufügung] esconde e resgata o modo como o homem, cada vez pertence à concessão do ser, isto é, ao modo como, pela ordem, lhe é concedido conhecer o ser e, como único entre os entes, viislumbra o aberto. A decisão sobre essa concessão [Befugnis] acontece raramente. Acontece cada vez, situada num lugar, quando a essência da

verdade, a abertura do aberto, é determinada primordialmente. E isso é o começo da história. De fato, o homem histórico, na medida em que é, pertence à concessão do ser. O homem, e somente ele, vê constantemente para dentro do aberto no sentido do livre, pelo qual o “é” liberta cada ente e, com base nessa liberação, vislumbra o homem em sua vigilância com o aberto (HEIDEGGER, 2008, p. 216).

Diferentemente dos animais, o aberto que o homem vislumbra está marcado pelo contorno do ser. Por isso dissemos acima que em tudo o que vemos há o contorno do que não vemos, mas que formata ou delinea o nosso próprio olhar. Enquanto para os animais esse aberto é profundo ou sem contornos, o que implica em que a experiência do aberto para os animais é de indiferenciação com esse aberto, para o homem, a experiência do aberto está marcada pela diferença, pelo limite, pelo traço que delinea o olhar e o olhado. Por isso, também, o aberto é o mais difícil de ser contemplado e pensado, porque ele é o mais próximo, o que ilumina tudo para ser visto. Sem essa luz, nada veríamos, mas, contudo, não vemos a luz, mas só os iluminados. “Agora talvez já possamos ver algumas coisas mais claramente. O aberto vigente na essência de ἀλήθεια é difícil de vislumbrar, não somente porque é o mais próximo, mas porque ilumina e, com isso, concede ao mais próximo, tudo o que é próximo e o distante como tal” (HEIDEGGER, 2008, p. 229-230).

Esse cuidado do pensamento é o próprio modo da filosofia acontecer. A filosofia abre sua visão para o essencial e, por isso, seu discurso tateia o que é mais íntimo e, portanto, praticamente imperceptível para os olhos apressados que não cuidam da manifestação do real. Heidegger nos diz que “são os descuidados, que se sentem bem na ausência de pensamento, que se esquivaram a todo apelo dos pensadores. Esses descuidados são os que se alegram por terem deixado para trás e abandonado todo cuidado de pertencerem a um povo de poetas e pensadores” (HEIDEGGER, 2008, p. 174). Esse descuido caracteriza uma desatenção ao apelo do ser ao homem.

Uma pessoa pode conhecer muitos idiomas, ter lido muitas obras, sem ter se feito zeladora da mensagem do ser, sem ter se munido do cuidado do pensamento para com o encobrimento e, então, tudo aquilo de que se vale, não a oferta o direito de salvaguardar a verdade do ser.

A essência do homem, não apenas do ser humano individual em seu destino, só será salva se o homem e na medida em que o homem escutar, como ente que é, a saga do encobrimento. Pois somente assim é que poderá seguir aquilo que o descobrimento do desencoberto e o próprio desencobrimento em si exige e requer de sua essência (HEIDEGGER, 2008, p. 182).

A *alétheia* é, então, o ver através do seu dentro, o ver a partir do seu interior, aberto e iluminado por si mesmo (HEIDEGGER, 2008, p. 230). Ela é o que dispõe o humano a ser o suporte e o zelador da clareira.

O outro início do pensamento ou pensamento da *Ereignis* é justamente o pensamento que penetra a conexão essencial entre ser e desencobrimento, entre salvação e preservação, entre ser e palavra, entre palavra e saga, entre poesia e pensamento (HEIDEGGER, 2008, p. 181-182). Heidegger afirma: “*Ἀλήθεια* é *Θεός*, a deusa” (HEIDEGGER, 2008, p. 230). A deusa grega é a verdade, mas no sentido dos gregos. Tudo o que aparece, todo acontecimento, encontra-se iluminado por *alétheia*. Ela é a essência (*Wesen*) de toda a essência, a própria essencialidade (*Wesenheit*). Por isso, por ser a essência de tudo o que vem à luz, inclusive a do próprio surgir, *alétheia* é o próprio movimento do iniciar.

Heidegger pensa a origem na medida em que pode pensar a *alétheia*, e, então, a partir do seu pensamento, a *alétheia* é pensada a partir da sua essência original, que não fora tematizada pelos gregos, mas intensamente experienciada.

É que o *impensado* pode todavia ser *experimentado*; a *ἀλήθεια* sem ser pensada no que lhe é próprio pelos pensadores gregos iniciais, constituía no entanto a sua experiência de verdade [...] Heidegger pensava, no início de sua obra, que a *ἀλήθεια* embora permanecendo na maior parte das vezes impensada, fazia no entanto parte da experiência grega inicial, quer dizer pré platónica, ele reconhece, no termo do seu caminho do pensar, que a maneira como ele, Heidegger, pensa a *ἀλήθεια* na sua essência original nunca pertenceu à experiência grega, nem sequer a do começo (ZARADER, 1990, p. 104-105).

O pensamento que a alcança é, antes do mais, um pensamento que recorda (*Andenken*). Recorda porque se volta para a origem e, a partir dessa virada, pode se dar conta do movimento desde o qual a relação do homem com o ser principia. Essa rememoração não é cronológica, mas é histórica, no sentido de que cada humano tem aí sua dimensão existencial radicada na linguagem. A linguagem principia o modo de ser do humano, dá-lhe o contorno de sua morada, circunscreve os limites de sua cercania, espacializa e temporaliza seu modo de ser. No modo dela delimitar a essência do humano, encontra-se marcada a própria historialidade que insere o humano em um mundo. A linguagem é pensada por Heidegger como *Sage*, a saga da linguagem, isto é, a essência da história, do principiar que inaugura uma relação do ser com o humano.

Essa saga diz a essência da história, a qual, porque permanece o destino do ser e o ser apenas inesperadamente se ilumina, acontece sempre no

inesperado da primordialidade do começo. A história afinada, a partir da essência primordial da iluminação do ser, envia os entes sempre de novo e sempre somente para o destino do declínio em encobrimentos de longa duração. [...] A terra incluída por essa história no seu espaço de tempo e nisso encoberta é o Ocidente [*Abend-land*, literalmente, “terra da tarde”], de acordo com o sentido primordial (ou seja, em termos de história do ser) desta palavra. A saga ocidental diz o começo, isto é, a essência ainda encoberta da verdade do ser. A palavra da saga ocidental preserva a pertença da humanidade ocidental à região de casa da deusa Ἀλήθεια (HEIDEGGER, 2008, p.232).

Quando Parmênides invoca a palavra *alétheia*, indica antes do mais um lugar especial, no qual a essência do humano pode ser liberada e ser si própria. A palavra *alétheia* chama o acontecimento de um lugar especial chamado *daimónios tópos*. Esse lugar, ao abrir-se, lança em jogo os homens, os deuses e o ser.

O *daimon* é este poder emanado do divino, que faz sinal, que revela, que inicia, eu instrói o todo *num instante*. O *daimonion* designa o signo do céu, o brilho do inaudito que se mostra de um lance: em simultâneo, o ser e o divino. Heidegger traduz *daimonion* por *Ungeheuer*, o e-norme, o inabitual, o inaudito, que surge no habitual e no familiar. O *théion* é o olhar do ser, o *daimon* seu apelo. Os deuses gregos seriam os mediadores e os testemunhos da luz e do apelo, os que acompanham e harmonizam a passagem perigosa do familiar ao inaudito. Eles seriam aqueles que os homens invocam, rezam para que os ajude a sustentar a vista deslumbrante do que olhando de si mesmo os vê (HAAR, 1997, p. 206).

É muito difícil para nós, os *post* modernos, pensarmos esse lugar de intimidade e referência, de jogo essencial, entre deuses, ser e humanos. Isto porque esse lugar é a intimidade mais íntima de cada um de nós, mas que não pertence apenas a cada um de nós, porque é uma intimidade coletiva, reunida, que traz o traço da unidade na diferença. Nesse lugar, por mais que cada um de nós seja único e próprio, há uma articulação que nos reúne, que nos recolhe em uma grande unidade de abertura. Esse lugar é o lugar desde o qual ganhamos nossa essência e, por isso mesmo, a partir do qual experimentamos nossa comunhão conosco mesmo, com os outros, com o próprio real. Não experimentamos esse lugar de um modo qualquer, fazêmo-lo por meio da linguagem.

O ver dos deuses com testemunhos e aclamadores do olhar do humano, preenche de maravilhamento aquilo que é habitual. E, por isso, o pensar que se volta para a *alétheia* percebe que existem muitas possibilidades a serem desencobertas pelo olhar. Por mais que nos sintamos envoltos pelo mesmo, o caráter divino do olhar, a interioridade marcada pelo *Ungeheuer*, o gigantesco, inabitual, não permite que a nossa relação com o mundo se feche em uma só possibilidade de olhar para o que é. Contudo, para que esse fechamento em uma

única possibilidade não ocorra é preciso que o pensamento se permita não fixar-se em conceitos e determinações, mas que se disponha ao evento calmo da aproximação dos deuses, através do ser.

O caráter histórico do ser e do humano tem a ver diretamente a direção e dimensão do olhar do humano para a abertura do real. O ser e a verdade do ser estão para além dos homens e de suas humanidades, e é justamente por isso que é na relação com o humano que eles principiam historicamente. Poder principiar e voltar a principiar é a arte do pensamento e do olhar que regressam ao ponto de partida para poderem partir se despedir de uma fórmula solidificada e enraizada. “O começo é primordial apenas quando o pensar é primordial e quando o homem pensa em sua essência de modo primordial” (HEIDEGGER, 2008, p. 235). Isso não tem a ver com um principiar retomando o que já foi, o mundo grego em seu apogeu e efervescência, no sentido de reinstaurar aquela identidade. O processo em questão também está, obviamente, trazendo o passado à luz, mas de uma forma diferente. Enquanto pensa o início e traz à luz a dádiva iniciada, não é o fato que se ergue em repetição, mas a própria estrutura do vir ser histórico desse mundo tão peculiar como o grego.

Esse vir a ser que ocorre na ambiência grega, fala do humano em sua radicalidade, chama para pensar a intimidade com os deuses a partir da própria relação essencial do pensamento com a linguagem. Isto é, em suma, fazer filosofia. Sendo assim, o empreendimento de Heidegger, ao adentrar a questão da *alétheia* e redimensioná-la na perspectiva da *Ereignis*, é sobretudo mostrar desde onde a filosofia nasce, desde onde ela se torna possível e passa a ser uma tarefa de excelência, na medida em que é a partir dela que se pode pensar tanto a dimensão de humanidade do humano quanto a de divindade do divino. A linguagem é a tarefa por excelência da filosofia: talhar a linguagem, retirar dela as impurezas que a tornam embotada, opaca, distonante do ser. Essa é a tarefa tanto dos poetas quanto dos filósofos, lapidar a linguagem, tirar dela o excesso, a estrutura brusca, rígida de suas proposições⁶¹.

⁶¹ O poema de João Cabral de Melo Neto ilustra a labuta com a palavra, o trabalho de limpá-la, para que ela esteja liberada para que possa, uma vez mais, a cada vez, poluir-se, virar pedra estanque, porque este é o movimento constitutivo da própria existência e da linguagem. Mas, ao trabalhá-la, ao lapidá-la, o pensamento pode deixar falar uma voz tão branda que chega a ser quase sem som: “Catar feijão se limita com escrever: joga-se os grãos na água do alguidar/e as palavras na da folha de papel; e depois, joga-se fora o que boiar/Certo, toda palavra boiará no papel,/água congelada, por chumbo seu verbo: pois para catar feijão, soprar nele, e jogar fora o leve e oco, palha e eco./Ora, nesse catar feijão, entra um risco:/o de entre os grãos pesados entre/um grão qualquer, pedra ou indigesto,/um grão imastigável, de quebrar o dente./Certo não, quanto ao catar palavras:/a pedra dá a frase seu grão mais vivo:/obstrui a leitura fluviente, flutual/açula a atenção/isca-a com o risco” (NETO, 2008, p. 222).

Não sendo a repetição, no sentido de encontrar uma ambiência perdida do mundo grego, o que se põe em jogo na retomada da *alétheia* é entrar em diálogo, deixar falar a voz da origem. De acordo com Heidegger, a voz da origem só pode ser ouvida onde há experiência de alteridade, do acolhimento do outro como abertura para si mesmo.

A questão é que essa relação de alteridade é marcada pelo esquecimento, pelo *lethé* da *alétheia*. Ouvir a voz da *alétheia* é pensar no escuro que ampara a luz estarrecedora do surgimento. E pensar esse escuro é perceber que o que há de mais próprio na origem, é que o desabrochar vem a ser a partir de um encobrimento, de algo que constitutivamente se vela, mas que acompanha cada uma das coisas surgidas.

A essência da verdade, do surgimento que eclode, se origina com a *alétheia*, escondendo-se a si mesma. A verdade do ser, descortinada pelo pensamento da *Ereignis* é o repensar da *alétheia*, é o rememorar do que nessa palavra veio à luz para o povo grego. Nessa rememoração também se faz pensar a referência essencial entre a essência do humano e os divinos. Expliquemos:

Aquilo que caracteriza o humano em sua essência é sua disposição para o ver, para a visão. Essa disposição, como nos alerta Heidegger, não se reduz a uma capacidade física a partir dos olhos. Para Heidegger, não vemos porque temos olhos, mas temos olhos porque podemos ver. A disposição para o ver vai muito além da capturação de imagens pelo órgão físico responsável pela visão. Ver, para o grego, significa um encontro com aquilo que brilha e se faz visível, se dispõe ao encontro, ou seja, reclama a essência do humano, clama por ela. É preciso que haja um ponto, um lugar, um espaço aberto para o acontecer do ser e dos divinos. É preciso que exista uma lente focal para acolher o que se abre e dar visibilidade e tangibilidade ao real. O humano é essa lente focal, seu olhar recolhe o que se estende diante, reunido, articulado.

O humano só pode acolher essa articulação, porque ele está nela enredado. Expliquemos: quando vai colher uma fruta no pé, antes de qualquer coisa, o humano já foi tocado pelo aberto da visão. Estão diante dele a fruta, o campo, o céu, a terra e a possibilidade de estender as mãos e apanhar o fruto que se mostra como o mais maduro. Não é o humano que diz qual a melhor fruta a ser apanhada, é a própria fruta que revela sua condição de maturação. Tudo isso o humano apanha com a visão, ou seja, acolhe, articula junto à articulação. Somente porque é essa lente focal que o aberto pode lhe dizer aquilo que se dispõe ao encontro, ou seja, pode lhe enviar o ente em sua direção.

Em tudo que surge, em tudo que se abre, impera uma presença nunca manifesta, mas sempre insinuante do ser e dos divinos. Apanhar uma fruta no pé é articular com a instância

da visão que se vê a si mesma. Os deuses são os que têm seus olhos voltados para dentro do surgimento, para dentro do aberto da clareira. Aparecer, iluminar, resplandecer, não é simplesmente clarear, é trazer o obscuro a desvelar-se e, assim, embreagar de luz a visão ao ponto de finalmente manifestar o ente em sua exposição e permanência. O jogo entre obscuridade e luz, encobrimento e desencobrimento é a dinâmica do olhar, da *alétheia*.

O humano está sempre exposto a essa luminosidade característica do surgimento. Não lhe é possível vedar sua abertura ao mundo, retirar-se dessa receptividade e acolhimento. E por que ele não consegue isso? “Porque sua relação com a clareira nada mais é do que a própria clareira, pois clarear é reunir numa unidade e resguardar deuses e homens à luz da clareira” (HEIDEGGER, 2007, p. 247). A clareira reúne homens e deuses na luz constitutiva que estende o real, põe diante, e o torna visível. Na clareira, homens e deuses ganham sua luz, acendem-se nela e para ela, constituindo um centro de luz irradiante. Eles são reunidos, apropriados no acontecimento-apropriação da clareira, na luz da *Ereignis*.

O grande vislumbre dos gregos foi ter trazido à luz a *alétheia*, nomeando-a. O grande vislumbre de Heidegger é pensar, a partir da *alétheia*, o jogo de apropriação entre homem, ser e deuses no jogo de abertura da linguagem. Muito embora esse vislumbre não tenha acontecido para os gregos, como enfatiza sempre Heidegger em seus textos, essa nomeação reforça aquilo que constitui o acontecimento mais visceral da linguagem e do pensamento. Os gregos experienciaram essa dinâmica não tematizada de uma forma bastante peculiar. Contudo, aquilo que realmente é indicado na nomeação de *alétheia* pelos gregos e que constitui, para Heidegger, a legitimidade de um pensar inaugural é que o aparecer não está desassociado do escondimento.

A *Ereignis* é apropriação, ou seja, por meio dela cada unidade experimenta sua relação com o todo e, com isso, dimensiona seu próprio lugar. Entretanto, justamente por ser apropriação, a *Ereignis*, ao conferir ser desapropria de si, assim como à *alétheia* pertence justamente a ocultação, a *léthe*. Tanto *Ereignis* quanto *alétheia* constituem um destinar (*Schicken*) que se retira. Que no caso da *Ereignis* é *Enteignis*, fundamento sem fundação do ser e, no caso da *alétheia*, é o *léthe* do esquecimento, da recusa à presença. “A luz e todo o reino da visibilidade estão, portanto, subordinados ao aberto da *Lichtung* enquanto Clareira, ao ordenamento do espaço de jogo em que presença e ausência, luz e sombra, propriação e despropriação dão mostras da sua copertença” (DASTUR, 1990, p. 148).

Quando estamos a ver, estamos a receber o imperioso movimento dos entes, a vinda destes ao nosso encontro, como se fossemos os receptores dessa espécie de espetáculo. Sem o ver o que seria do surgimento? O surgimento acontece na copertença ao ver, em jogo

constante. O ver experimentado pelos gregos tem a gratuidade como instância mais preponderante, os traços do divino. Isto é, o desencobrimento não tem uma lógica sequencial, de justificativas, como a que predomina em nossa apreensão do saber formal. O desencobrimento não tem porquê, não há nada que nos possa esclarecer porque uma coisa simplesmente aparece, vem à luz da presença. Contanto, o que Heidegger quer dar a pensar é que a visão é uma espécie de abrigo, de resguardo daquilo que se encaminha sem motivo algum. E pensando isso, pensar que nós, os receptores, partilhamos dessa gratuidade, na medida em que é ela que nos faz ser o que somos. Somos simplesmente o que somos, sem mais, sem explicações determinadas, sem causas primeiras e nem últimas.

O divino, como instância de gratuidade que confere uma essência ao humano – uma essência que legitima a capacidade de receber o real na captação do olhar e dimensioná-lo na linguagem, – não consiste em um fundamento. Ele é um traço, uma tonalidade, que marca a essência do humano, mas não é um fundamento, porque ele também carece do humano para tracejar e circunscrever a si mesmo.

Notemos que a definição do homem como ‘o olhado’ (*der Angeblickte*) não vale apenas para o homem grego. Ela regressa, na outra extremidade da História do Ser, para caracterizar o homem da *Ereignis*, quer dizer, o homem capaz de se aperceber da luz do ser no seu extremo velamento, na essência da Técnica. [...] O específico do homem é o de ser um olhar-olhado, um porta-olhar, é o de ser tomado em vista, iluminado pelo “olhador” (das *Blicken*), original, não humano (HAAR, 1997, p. 207).

O ver é a dimensão privilegiada pelos gregos como uma abertura ao mundo, ao real. Ser o porta-olhar é sua condição inexpugnável e isto porque ele é iluminado, ou seja, recebe o dom de ver daquele que é o “olhador” original, o não humano, o divino. A luz ambiente, característica da Grécia, certamente dá mais ênfase ao estatuto do ver como abertura à beleza do surgimento. Por outro lado, Heidegger reforça que os gregos não são homens visuais no sentido de encontrarem na visão a restrição ou foco de uma percepção através dos sentidos. Eles são homens visuais porque mantêm com o ser uma relação especial. Para eles, o ser lhes diz a sua essência, de um modo sorrateiro, como lhe é próprio. Não apenas o ser lhes diz a sua essência, como esses homens tem “olhos” e “ouvidos” abertos para captar o surgimento e o dizer do ser em sua aparição silenciosa, opaca.

Somente porque a essência do ser é a ἀλήθεια, pode a luz da iluminação alcançar uma prioridade. Por isso a emergência para o aberto recebe o caráter do brilhar e aparecer. Por isso a percepção da emergência e do

desencoberto é uma percepção do que brilha iluminado, isto é, o ver e o vislumbrar (HEIDEGGER, 2008, p. 209-210).

Os gregos eram mesmo homens visuais, no sentido especial de captar a luz como lugar de morada de sua essência, porque a essência do ser é a *alétheia*. É a *alétheia* que determina a relação do humano com o ser (HEIDEGGER, 2008, p. 210). É na correspondência a essa luz do aberto, desde a qual o humano se determina em sua essência, que pode haver um reconhecimento do ser e, assim, dos entes; que pode haver, portanto, qualquer espécie de conhecimento. E é nesse ponto que podemos encontrar uma chave de compreensão para a relação fecunda que nasce entre os gregos do ver com a divindade, entre a experiência dos deuses e a própria visão para o aberto do mundo.

Heidegger vai nos dizer que o ser brilha a partir do seu interior, nos entes. Isto, na língua grega, chama-se $\Theta\acute{\epsilon}\alpha$. O olhar que se volta para captar o sentido do ver, vai na direção de pensar o próprio sentido do ser. O olhar captador é nomeado em língua grega de $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\omega$. Esse olhar captador, que reconhece o encontro com o ser, e reconhece o olhar do encontro, diz-se em grego $\Theta\epsilon\acute{\alpha}\nu - \acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\nu, \theta\upsilon\epsilon \sigma\iota\gamma\nu\iota\phi\iota\xi\alpha \Theta\epsilon\omicron\rho\acute{\alpha}\omega - \Theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu, \Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. “A palavra teoria significa, pensada simplesmente, a relação perspectiva do homem com o ser, uma relação que o homem não produz, em cuja relação, antes, o próprio ser somente coloca a essência do homem” (HEIDEGGER, 2008, p. 211).

A palavra teoria expressa, assim, a relação da essência do humano com o aberto da clareira, com a essência do ser, a *alétheia*. Os gregos experimentam, a partir do conhecimento, a sua relação com os $\Theta\epsilon\acute{\alpha}\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$, com os $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ e com os $\delta\alpha\iota\mu\acute{\omicron}\nu\iota\omicron\nu$.

Experimentam, então, a partir do conhecimento, do saber, a sua relação com os deuses. Os deuses são os que experimentam a clareira de um modo diferente dos humanos. “Como $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma \theta\epsilon\acute{\alpha}\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ os deuses são os que olham fundo, para dentro da clareira iluminadora do que é vigente, do que toca a seu modo os mortais em seu modo, quando estes permitem ao vigente permanecer em sua vigência e resguardá-los numa atenção” (HEIDEGGER, 2007, p. 245). Esse olhar profundo, para dentro da clareira, significa o modo como os deuses se mantêm presentes e como se fazem próximos a tudo que podemos ver. A relação dos deuses com os entes é de submersão. Os deuses estão submersos na presença dos entes de tal forma que não nos é possível localizá-los. Eles estão tão profundamente imersos na luz da clareira, que sua aparição não pode ser vislumbrada como coisas visíveis os são.

O que é, então, assumido no pensamento que toma a *alétheia* como palavra fundamental a ser repensada na palavra chave *Ereignis*? Em primeiro lugar, é assumida essa

proximidade inextinguível do humano com o ser e os divinos, mas, convém explicar, essa proximidade não pode ser experimentada de um qualquer modo, mas apenas na medida de uma inexpressividade, ou ainda, de uma ausência de evidências. O pensamento precisa acolher a recusa dos deuses e do ser ao aparecer, à pertença entre os presentes. Por somente conhecer a *alétheia* a partir da noção de verdade como um caráter do conhecimento é que torna-se estranha para o pensamento metafísico a observação de que, “no sentido de ἀλήθεια, a ‘verdade’ é a origem essencial da própria φύσις e de seus deuses e homens” (HEIDEGGER, 2002a, p. 185). O olhar do homem é transpassado por essa articulação originária entre deuses, humanos e o próprio ser, porque ele é apropriado no jogo que os essencializa.

Com esse pensamento capaz de pensar a *lêthe* da *alétheia* e de reconfigurar a palavra fundamental a partir da palavra chave do pensamento de Heidegger, *Ereignis*, tomamos consciência de que o mesmo homem que é capaz de usurpar o destino da terra, de lançar mão das ferramentas mais audaciosas para controlar a natureza e o seu próximo, torna-se incapaz de se espantar com o fato de que uma coisa é, isto é, está a ser, no mesmo movimento que o de quem a pensa e apreende, ou seja, no mesmo movimento dele, do humano. Esse pensamento tem de alcançar essa dimensão do simples, do silencioso, do essencial, do erguer da terra o seu perfume que vem das profundezas, de deixar desabrochar a visão que alcança a raiz que sustenta as mais altas árvores. É esse pensar que irmana *alétheia* e *Ereignis* e que nos permite, no cumprimento de uma compreensão, o encontro de outra possível compreensão. O que é que queremos dizer? Que essa aproximação alcançada através da tradução e interpretação de Heidegger da *alétheia* e do modo como esta pode dar a ver o exercício do *lógos* enquanto linguagem, merece atenção justamente por trazer o que é próprio do “outro início do pensamento”. “O pensar que aceita o enigma do ser, traz a luz da poesia em seu acontecimento, traz à proximidade o que há que pensar” (HEIDEGGER, 2002b, p. 440).

Esse pensamento fala do ver que resplandece na linguagem e que nos atina para aquilo que somos. Fala da alteridade como experiência de um “outro” não manifesto, mas, ao mesmo tempo, intimamente incrustado em tudo que nos vem ao encontro. Esse pensamento nos revela o modo como habitamos a linguagem e o mundo, isto é, a medida de nosso próprio habitar. E é nessa mesma medida que se torna possível pensar a questão de deus como traço mais íntimo da essência do humano, que quando pensado a partir dos sinais que podemos perceber, transmuta a palavra, transmuta a direção do olhar. Esse deus não pode ser pensado com nitidez, porque ele não tem nada de humano, mesmo sendo a própria condição do humano ser o que é.

3.5. Último deus e *gnóme theia*

Como elucidamos no primeiro capítulo, Heidegger retoma uma preciosa articulação entre os termos gregos pensados por Heráclito, “λόγος, πάντων κεχορισμένον ε γνώμε θεία”. Essas referências entre os termos busca pensar, primeiramente, a essência do *lógos* em comunhão com a essência do humano. Em segundo lugar, em decorrência do que se abre para ser pensado nessa comunhão, Heidegger busca pensar o modo como o divino joga com a dimensão das essências do ser e do humano.

O *lógos* só pode reunir a existência de tudo o que é e possibilitar o olhar que foca o aberto, porque há um lugar para acolhê-lo, há o centro ativo desse olhar. Esse lugar é o próprio humano que, por acolher o *lógos*, torna-se um *lógos* humano. Como vimos, essa relação visceral é nomeada em grego de *homologéin*. O *homologéin* é o nome dado para a correspondência do humano àquilo que se move junto dele e sem o qual nada seria possível: nem o olhar, nem a escuta e nem a fala. Por estar nessa relação de abertura e correspondência junto ao *lógos*, o humano pode pronunciar a palavra que o faz comemorar sua possibilidade de existir. Nessa pronúncia, é possível saltar sobre o próprio problema da existência, e radicar-se nele, ou seja, afinar-se com o pensar que oferece a imagem refletida, através da linguagem, daquilo que somos nós, os humanos.

A cada vez que a palavra que nomeia o ser é pressentida pelo pensamento, mais nos serenamos em relação ao movimento das coisas que nos cercam, porque o pensamento repousa em seu elemento próprio. Não precisa se justificar ou definir aquilo que é, porque a palavra nomeadora do ser não é conceito. Não exige de nós compreensão ou erudição, mas uma apreensão, uma captação de tipo especial. Essa captação é o *homologéin*, a correspondência capaz de nomear a relação entre homem, deuses, ser, e que permite o nomear da *Ereignis*.

A *Ereignis* ou acontecimento-apropriação é a palavra que emerge desde a correspondência do humano com o *lógos* ou ser. Ela expressa o elemento último e principal de um jogo em que a doação e a retração do ser, acontece. É no jogo da *Ereignis* que os entes vêm à luz da presença.

Heidegger encontra esse movimento expresso no pensamento de Heráclito e nos ajuda a ver como a *Ereignis* e o “último deus” (tematizados nas *Beiträge*) se articulam no acontecimento da linguagem e da essência do humano. Vejamos:

O fragmento 108 de Heráclito, interpretado nos escritos de Heidegger de 1943-44, diz: “ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεις ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι

πάντων κεχωρισμένον: De todos os λογόι que (já) ouvi, nenhum alcança o lugar a partir do qual se torna familiar que o a-se-saber, em sentido próprio, relativo a todo ente vigore a partir de sua (própria) contréa”⁶² (HEIDEGGER, 2002a, p. 338). Como vimos no primeiro capítulo, Heidegger examina o termo *pantón kekorismenón*, reforçando a etimologia através das palavras germinais *kóra* e *kóros*, que são por ele traduzidas por arredor e cercania, mas que remontam ao descerrar-se, abrir-se, expresso no termo *káo*. Para ele, o *lógos* como *pantón kekorisménon* é justamente um descerrar-se, uma abertura que nos cerca, que formata o entorno, emoldura o olhar receptivo de cada um de nós. A paisagem que nos cerca, aquilo que a vista alcança, que chamamos vulgarmente de “realidade externa” é, para Heidegger, a região de encontro aberta por nossa visceral relação com o *lógos*. É por meio dessa “região” que os entes nos vêm ao encontro, aproximam-se de nós e nos fazem companhia. Os entes se apresentam a nós cotidianamente, mas a “região de encontro”, não se apresenta, ela é muito mais do que uma presença, ela é uma condição sem a qual não podemos simplesmente ser.

A “região de encontro” ou a dinâmica que encaminha os entes ao nosso convívio não se apresenta a nós cotidianamente, porque ela é aquilo que nunc se deita. Os entes vêm e vão, chegam e passam, mas essa região, esse lugar, essa localidade aberta desde nossa própria presença humana, não vai e vem. Ela é o que nunca declina, porque sempre encoberta. Por isso, a cada vez que tentamos a isto descrever ou que buscamos uma palavra que possa dizer essa dinâmica, não encontramos com facilidade. No fragmento 41 de Heráclito, interpretado por Heidegger, existe uma aproximação profícua que nos ajuda a entender melhor como essa dinâmica pode ser tão próxima e tão distante de cada um de nós: “ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτεν κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων: Um, o único um é o que se sabe (e saber significa) demorar-se de pé diante do gnóme, que dirige tudo através de tudo”⁶³ (HEIDEGGER, 2002a, p. 338).

No primeiro capítulo, vimos que a tradução metafísica de *gnóme* é “conhecimento”. E vimos também que o questionamento de Heidegger era em torno do sentido dessa tradução, na medida em que se toma o fragmento em um outro âmbito de abordagem, como na que o próprio filósofo efetiva, que traduz *lógos* por recolha, reunião dos entes no aberto do ser. Para ajudar a entender o fragmento 41, como vimos, Heidegger lança mão do fragmento 78 de Heráclito, que diz que: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔκει γνώμας, θεῖον δὲ ἔκει: “A

⁶² Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “De quantos ouvi os discursos, nenhum chega a ponto de saber o que, separado de tudo, é o sábio” (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 87).

⁶³ Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “Um, o saber: compreender que o pensamento, em qualquer tempo, dirige tudoatravés de tudo” (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 69).

morada, aquela do homem (em meio à totalidade dos entes) não possui *gnw/ma*, mas as dos deuses possui”⁶⁴(HEIDEGGER, 2002a, p. 358).

Esse fragmento se articula com o 41, de modo a nos esclarecer: 1) – de que modo a unidade dirige tudo; 2) – qual a relação entre *gnóme* e a essência humana e 3) – de que modo *gnóme* pode indicar a relação e também a diferença entre a essência humana e os divinos. O primeiro fragmento nos diz que a unidade e só ela é que permanece em pé diante de *gnóme* e que somente ela é que dirige tudo. O segundo fragmento, diz-nos que a morada do homem não possui *gnóme*, apenas a divina. O que urge, então, é que possamos pensar e interpretar o que significa *gnóme*.

Como vimos no primeiro capítulo, Heidegger traduz o termo *gnóme* com a palavra alemã *Rat*, que significa conselho. O que significa propriamente um conselho? Por um lado, conselho pode ser uma assembléia, uma reunião, um encontro destinado a alguma resolução, discussão, ponderação. E, neste caso, todos os reunidos encontram-se recolhidos na mesma proposta de encontrar uma via determinada para execução de ideias prévias. Por outro lado, conselho pode significar um parecer que determina ou apenas indica, insinua, a direção que devemos ou podemos tomar. Em ambos os sentidos, o que impera é a possibilidade de se ganhar uma direção para algo que ainda não tem um norte. Quando pedimos um conselho a alguém, por exemplo, estamos buscando uma via segura para as nossas ações, um direcionamento para os nossos pensamentos. O bom conselho, então, nos acolhe, nos mostra direções ou vias que não contemplávamos ou não víamos com suficiente clareza, alerta-nos sobre a pluralidade de possibilidades.

Heidegger chama de *Rat* a *gnóme* e, com isso, quer nomear a via que encaminha, que direciona o ente ao encontro do humano. A via, enquanto encaminha, ordena cada coisa em “seu caso”, em seu lugar. Ela instaura uma ordem, dispõe um espaço-tempo para que o ente se encaminhe ao encontro do humano. Nesse sentido, ela prepara um encontro, ou seja, é ela quem abre um espaço, conduz a chegada e possibilita o perdurar dessa aproximação. Os entes vêm ao encontro do humano amparados pela via da *gnóme*. Ela permite que haja essa localidade a partir da qual entes e humanos são iluminados no encontro. Por isso, não é uma via qualquer, mas o coração da *Geviert* (quadratura), ou seja, do cruzamento entre mortais e divinos, terra e céu.

⁶⁴ Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “A morada do homem não tem controle, a divina tem” (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 79).

Essa luta entre os quatro é a luta pelo desencombrimento, pela condução dos entes ao acesso ou encontro juntos aos humanos. O que tem a ver com a *Geviert* com a nossa questão, que é agora pensar a *gnóme* junto ao *lógos*? Na conferência de 1950, *A coisa (Das Ding)*, Heidegger se interroga sobre a questão do que é ser uma coisa e de que modo ser uma coisa pode dizer respeito ao humano, isto é, de que modo o humano é afetado pelo fato de uma coisa ser coisa.

Heidegger percebe que a forma como nós, humanos, viemos acelerando nosso processo de comunicação gera, dentre outras coisas, uma sensação de que tudo o que está distante passa a ser muito próximo. Contudo, por um fenômeno concomitante, tudo o que está próximo passa a ser experimentado como distante, ou ainda, dito de outro modo, tudo o que está próximo passa a carecer do cuidado da experiência, passa rápido e despercebido. Com isso, deixamos de experimentar a alteridade, porque esta necessita da intimidade para acontecer; não a intimidade da convivência cotidiana (tão somente), mas a de se sentir parte daquilo para o qual nos voltamos em atenção.

A ocorrência desse tipo de relação com o real dá-se, é experimentada a partir da *Gestell*, a essência da técnica. Na experiência da era da técnica, o que enfrentamos não é uma decorrência fortuita da ação do homem, mas um modo do ente em sua totalidade se desvelar. O ente, nesse âmbito da técnica, é tudo o que está imediatamente disponível. Está, como costumamos dizer, às mãos. Essa disponibilidade do ente está relacionada com a necessidade de manipulação e exploração dos humanos. A era da técnica tem como força matriz o modo de experimentação dos entes através da disponibilidade. O ente está como que à mercê da necessidade humana de manipulação da realidade. As coisas, ou o ente, perdem sua peculiaridade de ser coisa em seu tempo e vez, na medida silenciosa de um surgimento cheio de gratuidade. A disponibilidade faz com que essa gratuidade não seja sequer percebida.

O que vale é o poder de controle sobre o ente. A pergunta que se faz, então, é se as coisas passaram a ser manipuladas apenas em tempos ditos modernos ou se isso se dá desde tempos remotos, como própria forma de ser da própria coisa e, portanto, remontando ao desvelamento originário da coisa como coisa (PÖGGELER, 2001, p. 228). Certamente que, de acordo com o pensamento de Heidegger, é uma possibilidade da coisa em seu desabrochar tornar-se coisa em disponibilidade, mas essa possibilidade é uma construção do arenito do pensamento metafísico, que tem o ente como a rocha da evidência do ser. Aprendemos a lidar com os entes como se fossemos distantes dele, como se ele nos servisse apenas para isto ou aquilo. Toda a nossa relação com tudo o que é, com os entes, está marcada por esse modo de vê-los e encará-los, e isto inclui os entes que possuem o mesmo modo de ser do nosso, ou

seja, os humanos. A estes também passamos a encarar como “úteis” ou “não úteis”, isto é, perdemos a dimensão tanto das coisas em seus aspectos próprios quanto dos humanos em suas humanidades. Perdemos a dimensão da simplicidade e da espera pelo ser.

A palavra *Thing*, “coisa” no alemão antigo, “designa a reunião convocada, para tratar de um assunto em questão, de uma questão em disputa” (HEIDEGGER, 2007, p. 152). O que está em jogo nessa etimologia e que nos revela o caráter que Heidegger quer enfatizar no ser coisa da coisa em questão, é a reunião que se dá a partir e no acontecer da coisa. A coisa mesma, para Heidegger, espelha e inspira esse acontecimento reunido no qual terra e céu, divinos e mortais são reunidos no acontecimento da coisa, ou seja, dos entes.

Por isso, falar de uma coisa é dimensionar o ente a partir dessa reunião que acontece desde a sua manifestação, desde o seu vir ao encontro do homem e estar com ele em relação constante. A coisa não é aquilo que se encontra disponível, ou seja, sob cuja presença posso me valer para manipular o real. A coisa nos aproxima daquilo que mais propriamente somos, do modo como visceralmente nos dispomos ao encontro de tudo o que é e do tipo de experiência que essa proximidade instaura.

O quarteto⁶⁵ vive na aproximação do jogo de espelho dos quatro, que se fiam e confiam no compromisso recíproco de unir o desdobramento. O quarteto se dá na mundanização de mundo. O jogo de espelho do mundo se concentra na roda da dança da apropriação. E é por isso que a dança não abarca simplesmente os quatro num aro. A dança de roda é o nó (*der Ring*) de luta que se torce, retorce e contorce no jogo de espelhos. Apropriando, o nó apropria os quatro, no brilho de sua simplicidade. Na luz do brilho, o nó apropria os quatro, abrindo-os, por toda parte, para o mistério de sua vigência. A vigência concentrada do jogo de espelho do mundo assim em luta é o nó que se concentra em pouco (*das Gering*). Pelo nó do jogo e espelho, que se concentra em pouco, os quatro se dobram e ajustam à sua vigência unificante, mas própria de cada um. Nessa flexibilidade, eles se ajustam dóceis, mundanizando mundo (HEIDEGGER, 2007, p. 158).

As coisas se manifestam evocando a quadratura. As dimensões em jogo na quadratura não são entes, mas dinamizam o acontecimento destes. Heidegger dá o exemplo de um jarro, para mostrar de que modo as coisas respousam em suas simplicidades e não, como encaramos a partir da abertura da essência da técnica, nos paralisam em uma relação de disponibilidade e “uso”.

O jarro, utensílio que guarda e resguarda a água em seu interior, recebe o líquido que provém da fonte. Na fonte e por meio dela falam tanto a terra que sustenta o percurso da água

⁶⁵ Tradução para Geviert de Márcia Sá Cavalcante Schuback, que preferimos traduzir aqui por quadratura, pela simplicidade que o termo evoca para compreensão do que está em jogo na palavra Geviert.

quanto o céu que emana a chuva e o orvalho. Na jarra, no acolher a água da fonte, reúnem-se terra e céu. No dispor o líquido para que os mortais possam saciar a sua sede, reside o encanto do jarro, sua capacidade de doação aos mortais. Por meio do espaço pronto a ser preenchido nele, conserva-se a água e também o vinho das celebrações, das consagrações. Por meio do jarro, falam as celebrações do imemorial do tempo, falam os mortais em comunhão com os divinos, com os imortais.

Heidegger nos mostra, através do exemplo do jarro, que uma coisa nunca é algo disponível e manipulável, porque cada coisa tem seu próprio modo de manifestação, seu tempo próprio de acontecimento. De nada adianta que forcemos um ente a responder por uma função que não acontece senão por imposição de nossos desígnios.

Há, no caráter da coisa, a possibilidade de repousar em si mesma, de vir à luz da presença a partir de *gnóme*, a via que encaminha o ente à presença e permite que ele esteja repousando em seu lugar, na localidade de sua abertura, no seu ponto de encontro junto ao humano. É na doação da coisa, como no caso, na doação do jarro, que divinos e mortais, terra e céu entrecruzam suas dimensões e advém (*ereignet*) enquanto tais. É somente nessa referência de um com o outro que eles podem ser o que são, que eles ganham as suas propriedades. A essência de uma coisa está, então, em sua capacidade de reunião (*lógos*). Uma coisa ou um ente que se encaminha ao encontro não se restringe ao usufruto do humano. As coisas instauram uma localidade por meio da qual o sagrado do mundo se expressa. Por meio das coisas é que a quadratura acontece.

A coisa é o espaço da reunião. Nela, a unidade se encontra manifesta no encontro das quatro dimensões. Cada uma das dimensões reflete as outras três e, assim, elas se co-apropriam, na medida mesmo em que se expropriam umas nas outras. É somente por meio da *Ereignis* que a *Geviert* pode se manifestar, que os entes podem ser encaminhados ao encontro do humano, no jogo de referências mútuas entre terra e céu, divinos e mortais.

Nenhum dos quatro insiste numa individualidade separada. Ao contrário. Cada um dos quatro se deixa levar, dentro de sua apropriação, para o que lhes é próprio. Esta apropriação apropriadora é o jogo de espelho e reflexo da quadratura. É a partir dele que a simplicidade dos quatro se fia, confia e compromete (HEIDEGGER, 2007, p. 156).

A manifestação da *Geviert* é o jogo da *Ereignis*. E é nesse jogo, a partir desse jogo, que os entes podem vir à luz da presença e alcançarem as vistas dos humanos. Assim, a *gnóme* diz o próprio movimento da *Ereignis*. A *gnóme* dirige a chegada dos entes ao encontro, no sentido de que ela garante essa chegada, ela põe em jogo e permite o jogar. O

que significa dizer que ela põe em jogo o ente? Significa que é por meio dela que ente e humano podem se tocar, porque ela é a possibilidade de relação. Ela não é um lugar ou uma região qualquer ou específica, ela é o próprio acontecimento que permite que cada coisa ganhe contorno, ganhe seu lugar, porque cada coisa só pode ganhar contorno e lugar na relação umas com as outras. E ela é a própria condição de possibilidade dessa relação, ou seja, ela é o caráter relacional por excelência.

Heidegger nos diz que essa *gnóme* é referida ao divino, ou seja, é *gnóme theia*. Somente os deuses possuem *gnóme* e isto quer dizer, então, que essa via, esse encaminhar do ente, esse pulsar do jogo inaugural e relacional de humanos, ser, divinos por meio da linguagem é, antes do mais, divino, tem o caráter próprio dos deuses. Chegamos, a partir dessa afirmação, a constatar uma grande dimensão do pensamento de Heidegger a partir dos aspectos de sua retomada do pensamento de Heráclito.

O que Heidegger acredita estar jogo nos fragmentos 41 e 78, que já transcrevemos acima, é a própria possibilidade da *Ereignis* se dar na referência ao que ele nomeia de “último deus”. Essa proximidade entre os termos revela uma instância que está nomeada tanto da referência do humano à *Ereignis* e o último deus quanto na referência do humano à *gnóme theia*. Essa instância é a de encontro do humano com algo Outro, que não é propriamente humano, mas por meio do qual somente tornamo-nos humanos, ou seja, ganhamos o direito ou a medida de ser humano. Expliquemos:

No fragmento 41, Heidegger nos diz que a *gnóme* é a unidade “que dirige tudo através de tudo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 338) e, no fragmento 78, diz que a essência humana, sua morada, não possui *gnóme*, mas apenas a essência dos deuses a possui. O que isto quer dizer? Vejamos: *Gnóme*, como vimos, significa a via que encaminha os entes à luz da presença, ao encontro do humano. Não só encaminha como os permite repousar em si, em suas simplicidades, manifestando, assim, a dimensão de jogo entre terra e céu, divinos e mortais. Se o fragmento 78 diz que essa direção é própria dos deuses, isto implica em que nós, os humanos, recebemos nossa propriedade de ser no jogo com os deuses, com o divino. E mais: que todo o real é preenchido pela presença divina; uma presença marcada pela ausência, pelo silêncio, na medida em que, ao encaminhar os entes ao presente, à dádiva do instante, o divino não se apresenta tal qual um ente, mas permanece como tonalidade essencial dessa aparição. Como o timbre de uma voz, que por mais que jamais o possamos descrever ou quantificar, sabemos que sem ele aquela voz seria outra coisa que não ela e que só por meio desse timbre essa voz ressoa.

Desse modo, a relação de *pantón kekorisménon* com a *gnóme theia* fica também notadamente acentuada. A região reunidora e circunscritora do real, que acolhe e abriga tudo o que é, dá-se marcada por essa referência aos divinos. Os limites que circunscrevem essa morada humana, e que se deixa ver e regionalizar a partir do *pantón kekorisménon*, é a linha sutil que diferencia humanos e divinos. A região que regionaliza os entes, que vem à luz através da via da *gnóme theia*, permite que as coisas se mantenham em suas presenças, que se exponham à presença do humano e que lhe diga respeito.

A relação do próprio *lógos* com a *gnóme theia*, fica indicada nessa reunião dos entes que, ao mesmo tempo em que regionaliza cada coisa em seu respectivo lugar, diviniza tudo o que é, porque preenche do mistério daquilo que não se desvela.

Mas como essa direção só é própria do divino e se refere à junção da totalidade dos entes, e como o traço da coletividade originária e preparadora surge de γνώμη, não devemos nos esquivar diante desse passo ousado que equipara γνώμη θεία e λόγος [...] o passo que reúne λόγος e γνώμη θεία mostra-se imprescindível quando consideramos que λόγος e γνώμη são nomeados do mesmo modo que ἐν τὸ σοφόν: o uno, a saber, o único a-se-saber (HEIDEGGER, 2002a, p. 360).

Vimos, a partir do fragmento 50 que o que se dá a saber em todo o conhecimento por excelência é a unidade, o Uno. Sendo assim, o “a-se-saber” por excelência, aquilo que realmente nos concerne, nos toca e nos transforma, não tem o mesmo modo de ser do humano, mas é o que mais se assemelha a nós, na medida em que só somos porque tracejados em seus limites e contornos. Nossa essência está marcada por esse traço do divino. Somos os que, enquanto humanos, encontram-se marcados pela morada divina, ou seja, pela essência do divino. O jogo da *gnóme*, do vir ao encontro dos entes junto aos humanos, permite que toda a realidade conflua numa tensão que produz a harmonia de tudo o que vem a ser, na confluência entre os entes.

O pensamento, como interlocutor da relação entre humano e ser, é o porta voz desse acontecimento, desse jogo e, isto, na medida em que se dispõe a acolher essa chegada dos entes desde a via da *gnóme theia*, a partir do ver desvelador da *alétheia*. O que o pensamento, então, a cada vez, percebe e acolhe em seu exercício, é a passagem do deus que, a cada vez que encaminha os entes ao encontro, passa, vem ao nosso encontro e nos confere uma medida de essência, nos confere ser humanos. O pensamento do “outro início” preconizado por Heidegger é aquele que, em sua reserva, em seu silenciamento e espera essencial, está sempre aguardando e guardando os sinais do divino.

Esse pensar é todo ele um agradecimento, uma saudação, uma lembrança da origem. A origem acontece a cada vez que os entes ganham novos contornos. O pensamento descobre um ponto de repouso, desde o qual o advento do ser se diz de modo a abrir-lhe o vir ao encontro dos entes em sua peculiaridade de essência, nos rastros do “último deus”. A passagem do “último deus”, equivalentemente ao acontecimento da *gnóme theía*, dá-se na recepção agradecida do pensar à vinda dos entes ao encontro. O pensar acolhe essa dimensão de respeito e de fragilidade do surgimento. Neste, as coisas vêm, passam e retornam. De outro modo, sempre outras, mas sendo sempre as mesmas porque marcadas pelos traços do deus que em tudo fica, mas também, se esvai. O deus efêmero, passageiro, intangível, que contorna a moldura do real, é este deus de que nos fala Heidegger a partir da experiência de nomeação das palavras gregas *gnóme theía* e *lógos* enquanto um *pantón kekorisménon*.

O “último deus”, como já vimos no capítulo dois, marca a última das seis fugas (*Fügungen*) que constituem o desenrolar do pensamento das *Beiträge*. A expressão *Der letzte Gott* é tematizada nas *Beiträge* e também em *Über den Anfang*, que foi escrito em 1941 e publicado em 2005. No desenrolar das *Beiträge*, Heidegger menciona os termos deuses e Deus fora também da seção dedicada exclusivamente a pensar o “último deus”. A questão suscitada pelo professor Paulo Afonso de Araújo é de se nos caberia pensar se quando ele utiliza as expressões *der Gott*, *die Götter* e *Der letzte Gott* e as formas derivadas dessas expressões, como das *Göttern*, *die Götterung*, *das Gotthafte*, ele está a indicar a mesma experiência (ARAÚJO, 2007).

Mesmo sem uma resposta definitiva, o que nos vale compreender aqui é que a questão do “último deus” é uma questão específica. Como já explicamos no segundo capítulo, o “último deus” não é um deus já dado, isto é, não se encontra presente tal qual um ente, e, por isso, torna difícil um discurso que o tematize. Em verdade, o “último deus” não pode sequer ser pensado pela metafísica, porque ele está fora dos parâmetros de compreensão e apreensão de fenômenos tanto empíricos quanto não empíricos, de qualquer idealismo, realismo ou até mesmo de qualquer teologia. Esse deus é o deus da subtração, da impossibilidade de retenção. Sobre ele não se pode dizer que seja ou não seja de determinada forma. Apenas os seus rastros podem dar a pensar.

Como pensar o que não se retém e se subtrai? O que é próprio a esse pensamento que pode perceber os traços desse deus chamado por Heidegger de último, não é a especulação, mas a espera. A espera justamente pela passagem silenciosa do deus. O que anuncia essa passagem? Nada. E nesse nada reside a própria possibilidade do mundo se fazer mundo, porque nesse nada é anunciado o puro possível. Esse nada expõe o abandono do ser e a

indigência do pensamento metafísico, mas, ao mesmo tempo, revela a verdade do ser no seu brilho mais extremo (HEIDEGGER, 2003). Nesse acontecimento-apropriação, o último se essencializa como aquilo que é exigido desde o início.

O caráter de último desse deus indica que todos os caminhos e descaminhos do pensamento, toda especulação e todo relato acerca da experiência com Deus e os deuses, tendem a, por fim, revelar-se sem saída. Nessa revelação reside a serenidade do pensamento e do espírito religioso que, justamente por não poder avançar mais por via da argumentação racional, precisa silenciar. Nesse silenciamento, o próprio deus como possibilidade última do humano se revela. A esse deus não é possível que peçamos alguma fortuna existencial ou alívio de nossos males. Esse deus é finalmente a unidade daquilo que somos com o que nos ultrapassa, um silêncio intransponível do pensamento, que já não tem mais para onde seguir, porque todos os caminhos se revelaram estreitos⁶⁶. A experiência do humano do “último deus” é profundamente religiosa na medida em que revela os limites entre o humano e o divino, aquilo que abundantemente apontamos em nossa tese através das indicações de Heidegger de “morada do humano” e “morada divina”.

O profundamente religioso é justamente a força desse limite entre ambos. Humano e divino se redimensionam a partir do silêncio intransponível do pensamento. Se não é mais possível avançar com auxílio da linguagem metafísica para falar da experiência desse deus último é porque essa experiência expõe justamente o limite do humano, ou seja, a possibilidade mais extrema de ser si mesmo. Não é a presença de algum deus pai e poderoso o que essa experiência desvela, mas a mais profunda ausência de uma figura entificável.

A experiência do “último deus” é a experiência do não ente, daquilo que não tem nome, forma, figura que possa nos tranquilizar. Nesse sentido, podemos dizer que é a mais terrível das experiências, na medida em que não apresenta a nossa imagem e semelhança, mas a total ausência dessa proximidade. Entretanto, é justamente esse extremo, experienciado pelo pensamento, que pode propiciar ao humano que seja si mesmo, isto é, que experimente os seus limites de essência. O limite não é aquilo que separa, mas o que une duas dimensões. O limite nos revela, ao mesmo tempo, aquilo que somos, na medida em que nos oferece uma

⁶⁶ Quando dizemos que os caminhos se revelam estreitos, referimo-nos ao próprio acontecimento do pensamento metafísico. Quantos arcabouços teóricos ela tem que percorrer para desembocar na necessidade última do silêncio? Quanto ela tem que afirmar para perceber a inexorabilidade da incerteza? Quantas igrejas são erguidas em nome de Deus para que se possa perceber que o limite extremo dessa experiência é o coração de cada humano? Quando falamos de caminhos estreitos, queremos mostrar que a própria metafísica tem no deus último seu limite, seu extremo, desde o qual ela tem que se redimensionar e, se redimensionando, já não pode mais se dar do mesmo modo.

dimensão determinada, e aquilo que não somos, na medida em que só pode nos oferecer uma dimensão determinada ao nos conferir uma vizinhança junto a Outra dimensão. O outro é o que me permite experienciar o limite daquilo que me constitui. É assim que o deus em sua possibilidade última pode ser experienciado; como limite fronteiro, como demarca a *gnóme théia* em relação ao *lógos* humano.

No essencializar-se do último vem à luz a mais íntima finitude do ser. Essa finitude é experienciada a partir do limite entre humano e deuses. Nessa experiência de estranhamento, o humano se experimenta mais radicalmente e reconhece seus traços mais próprios, sua vocação como humano. É difícil pensar uma divindade que afirme a precariedade do humano, diante do modo (metafísico) como encaramos o divino. Para o pensamento judaico-cristão, o Deus acena para a eternidade, para uma dimensão extra-humana que transcende a morte. O “último deus” anuncia a morte como limite do humano, como traço fundamental do habitar. O humano é aquele que não só é capaz de morrer, como é capaz de prever sua morte, ou seja, saber de antemão que tem a morte como norte. Essa capacidade de prever a sua morte, pode dimensionar a existência. A morte, então, não como fenômeno biológico, não como findar da vida, mas como condição inexpugnável do existir.

Cada gesto, cada movimento, tem que morrer para que outro nasça desde si mesmo. O “último deus” anuncia que o que é próprio do humano e da própria articulação da linguagem é a morte. A morte pensada como dinâmica imperiosa da vida.

Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte *como* morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses. [...] Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses. Esperando, oferecem-lhes o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias. Não fazem de si mesmos deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna então retraída (HEIDEGGER, 2007, p. 156).

A morte como limite anuncia a necessidade de se deixar ser, ou seja, deixar vir, mas também de deixar passar. O mundo tem que nascer cotidianamente, se refazer, e nós, humanos, precisamos permitir que essa necessidade de “deixar ser” seja em nós, que nos concerne. Se não assumimos a morte como limite que marca nossa essência, se não dimensionamos a morte como a propriedade mais íntima do humano, nos esquivamos do estranhamento do viver. Sem esse estranhamento, não pensamos. O pensar vindouro, o “outro

início”, arrebatava pensadores que tenham como inclinação a necessidade de pensar a morte deslocada do fim para a origem (FRANCO DE SÁ, 2008, p. 61).

A morte deslocada para a origem deixa de significar o findar da vida e passa a ser aquilo que move, que dinamiza e dimensiona o próprio viver. A morte como princípio anuncia o risco constitutivo da existência, o abismo, a ausência de um fundamento seguro.

A nossa própria essência é posta em movimento. Notamos o fato de que nós nunca podemos deixar de pensar o ser (HEIDEGGER, 2013, p. 201). Essa inevitabilidade representa nossa suscetibilidade constitutiva. O humano não está no centro de suas decisões; seu modo próprio de ser é no acolhimento, na recepção, no ser lente focal do olhar e disposição atenciosa no ouvir. O limite do humano é sua fronteira com o não humano. Se o limite do humano é a morte, isto significa que somente assumindo a tarefa de pensar a morte como morte, isto é, em seu próprio, é que os mortais ganham sua condição e que o pensamento alcança proximidade de seu elemento mais íntimo. É pensando a morte, ou seja, assumindo a precariedade da existência e do próprio pensamento (em sua ação, pensamento em ato), que os mortais experimentam sua abertura aos deuses. Se o limite é a morte e esta é, então, a fronteira entre mortais e divinos, assumir a morte como a mais profunda condição do humano, é assumir ou ainda seguir os acenos da passagem do deus sem rosto, sem imagem. A finitude, a morte, são os acenos do “último deus”.

A extrema proximidade do último deus acontece, então, quando o evento, como oscilante negação ao surgimento, atinge a *recusa*. Isto é algo essencialmente outro que a mera ausência. Recusa como pertencente ao evento somente é experimentável a partir de uma essência mais originária do ser [*Seyn*], como resplandece no pensar do outro início. A recusa, como proximidade do inevitável, ultrapassa o ser aí, que quer dizer: não o exclui, mas o arrebatava à fundação de sua liberdade (HEIDEGGER, 2003, p. 330).

A proximidade do inevitável, desde a qual a recusa pode acontecer, é a proximidade da própria dimensão da morte. A recusa é o essencial de todo surgimento, de todo o real, da própria existência do humano. E isto porque ela permite que as coisas sejam e deixem de ser perenemente, assume essa condição de morte para o viver. Dessa relação com o ser, que não é só com o ser, mas também com os divinos pela via dos quais os entes também se encaminham, somente o inesperado pode ser esperado⁶⁷.

⁶⁷ Como reza o fragmento 18 de Heráclito: “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso” (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 63).

O “último deus” é o deus da passagem (*Vorbeigang*) no sentido de ser aquele que não permanece e que nunca vai se deixar fixar. Se é ele que, em sua passagem, indica a direção para pensar o que há de mais próprio na condição do humano, é preciso que haja um pensamento capaz de abrir mão das construções teóricas e do arcabouço de determinações assumido ao logo do pensamento metafísico ocidental, para repensar o lugar da divindade, para experienciá-lo.

A experiência da divindade não tem necessariamente que ver com alguma religião específica. A religião tem suas bases nessa experiência, mas, contudo, perde essa dimensão na medida em que se faz valer de um sistema assertivo determinado. Não é isto a experiência do deus último. Essa experiência é a mais originária que se pode pensar. O “último deus” não é um ente entre outros, mas é essencial para o dar-se dos entes e do próprio Deus (das religiões formatadas), porque passa através do ser, essencializando-se e concernindo aos mortais. O “último deus” requer o ser, na medida em que sua manifestabilidade constitui a essência originária da verdade do ser, a ocultação, a recusa.

O pensar do “outro início”, enquanto tematiza essa recusa, experimenta a essência originária do ser e a põe em relevo. Se o pensar do primeiro início só pode alcançar o deus enquanto manifestação, Deus da presença, o pensar do “outro início”, pensa o deus a partir da sua “passagem” (*Vorbeigang*) silenciosa, da sua recusa característica ao “mundo dos entes” e dos seres “entificáveis”. Então, é uma outra relação entre humano e ente, entre humano e ser, que se estabelece nos passos dessa passagem. Daí que nenhuma teologia possa ser empreendida pelo pensar do “outro início”, mas isto não veda a possibilidade de uma correspondência da linguagem a esse acontecimento-apropriação do deus junto aos humanos. Entretanto, a linguagem que pode entreabrir essa dimensão de experiência avança na síntese entre pensar filosófico, religioso e poético (DUARTE, 2001, p. 430).

Não estão fora da verdade os críticos que veem esta decisão como um transpor dos limites da Filosofia, um abandono da ‘lógica’ que lhe é inerente. Ao fim e ao cabo, é exactamente isso o que Heidegger pretende. Mas não abdica desse mesmo mundo filosófico enquanto destinatário mais imediato – embora não único – da sua meditação. Necessita, portanto, encontrar um jeito próprio, que permita articular na sua indefinida completude o todo de pensamento projectado, enquanto procura interrogante de talvez caladas respostas (DUARTE, 2001, p. 430).

A linguagem que corresponde ao pensar que pode acolher os traços do deus, não comunica nada, não é especulativa. Ela também não é fruto de uma reinvenção da língua, não inventa novas palavras. Essa linguagem faz valer o silêncio do dizer e, então, pode ouvir

calmamente o que as palavras já embotadas pelo uso têm a dizer. Só assim a recusa pode ser pensada e também uma divindade que não se deixa fixar pelo culto. Não se pode mais mensurar onde é que começa a filosofia e onde começa a poesia e o religioso. Ouvir a linguagem nos traços do “último deus” carece de um pensamento aberto para ser idiomatizado pelo acontecimento que não se deixa dizer.

O “último deus” não é uma causa suprema separada de todo o resto dos entes e até do próprio ser. Ele tem necessidade do ser, sobretudo para distinguir-se dele. O deus distingue-se dos humanos e do ser no seio do jogo da *Ereignis*. Dessa forma, “o ser não pertence aos deuses mas é-lhes indispensável para que eles pertençam a si mesmos” (ARAÚJO, 2007, s/n). O ser, junto ao deus e aos humanos é levado ao próprio no movimento da *Ereignis*. A “passagem” do deus, que se dá no interior do jogo da *Ereignis*, permite que essas dimensões copertencem e ganhem, assim, o essencial de suas propriedades. Somente no jogo da *Ereignis* é que a doação e a retração do ser e dos deuses acontecem.

Pode-se afirmar que os entes não precisam do ser para virem ao encontro dos humanos. Eles precisam da retração do ser, da recusa do ser para esta vinda. “Mas para os deuses (como para o *Dasein*) as coisas não são exatamente assim: homens e deuses precisam do ser para serem levados ao próprio, e este ‘próprio’ se exaure todo neste puro carecer, uma vez que o ser como tal não pode nunca verdadeiramente vir à presença” (ARAÚJO, 2007, s/n). Precisar do ser significa estar atrelado à relação essencial que move as essências e as apropria. A experiência da carência, da falta de deus, só pode se dar na medida em que o humano se encontra exposto à relação com o ser, que lhe remete imediatamente ao divino. Essa copertença e essa ponte entre ser e ente é fruto da retração e da doação do ser.

O último Deus, o Deus que falta mas que é precisamente nesta falta, é desta forma nas *Beiträge* o terceiro fundamental ponto de vista – além do ser e do *Dasein*, e nunca independente destes – que permite colher a dinâmica da *Ereignis* como doação e retração e copertença de ser e *Dasein*. Mas exatamente por isso, na espera do último Deus não há espaço nem para uma escatologia nem para uma soteriologia: não há salvação nem redenção, mas apenas indicação de uma tarefa – aquela fundação do *Da* como clareira para a abertura do ser. A teologia filosófica heideggeriana (se assim se pode definir) não nasce de uma exigência dos homens, mas de uma exigência do próprio Deus, à qual apenas os homens podem de qualquer modo responder. Os acenos do último Deus não são para todos; a tarefa que eles indicam diz respeito apenas àqueles que podem verdadeiramente assumir a abertura do ser, ou seja, os poetas e ainda mais os pensadores (ARAÚJO, 2007, s/n).

A dinâmica da *gnóme theía* ajuda justamente a pensar essa relação entre o ser, o divino e o humano e o lugar onde essa relação cintila. É por meio do pensamento e da linguagem que

essa relação se mostra, que esse acontecimento se enseja. O humano habita a linguagem, porque é nela e por ela que os entes se encaminham ao encontro e instauram o esplendor do mundo. A virada na *Ereignis* nos conduz justamente a pensar o estatuto da linguagem, o lugar de pertença entre homem e ser. A palavra transluz essa relação, ilumina esse espaço aberto de jogo e pertença entre eles. Habitando a linguagem, ou seja, sendo nela iluminado e apropriado, o humano resguarda a verdade do ser, o próprio acontecimento da *alétheia*. Esse resguardo, esse zelar pela verdade do ser, acontece na linguagem, ou seja, no *lógos*.

A relação entre *lógos*, *gnóme theía* e *pantón kekorisménon* traduz a tessitura do discurso heideggeriano acerca do acontecimento do “último deus” à luz da *Ereignis*. Essa retomada dos termos gregos e a interpretação mais do que reveladora, transpositora do espírito grego, permite que possamos, através da própria dimensão da palavra (palavras gregas e alemãs, pensadas, no caso, através de nossas palavras em línguas portuguesa) reconhecer a importância da linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Para o filósofo, a linguagem é a cercania dos deuses. Não é instrumento de comunicação, mas o próprio desdobramento de um acontecimento originário. Pensar as palavras nomeadoras desse acontecimento possibilita, e é o que queremos indicar, que Heidegger renomeie o mesmo, como outro.

O “último deus”, assim como a *gnóme theía* revela o traço da essência do humano, os seus limites. Como um bom desenhista é reconhecido por ter traços evidentemente peculiares, que permitam que seja reconhecido mesmo sem uma assinatura visível, o deus, a *gnóme theía*, também deixa os rastros de si na medida em que delineia a essência do humano.

A linguagem é a morada do ser, custodiada pelo humano, mas que sempre vem limitada, circunscrita, ou seja, recebe a sua localidade do divino. A intimidade com a linguagem aproxima as dimensões do humano com o divino, na medida em que permite adentrar aquilo que de mais próprio e, por isso mesmo, de mais imperceptível para o pensamento calculador, há nesse acontecimento.

Por isso, o discurso que se propõe a penetrar na *Ereignis*, reconhece que sua tarefa é a de perceber os passos silenciosos do deus na linguagem. Os sinais pouco visíveis, mas extremamente significativos para a familiaridade com o humano: o falar, ou seja, o acolher-se a si mesmo no seio da linguagem, conduzem a descobrir sua relação consigo mesmo e com os deuses.

O que queremos dizer é que o “último deus” confere uma medida à essência do homem e não de um modo qualquer, mas através da linguagem. Se “faltam nomes sagrados”, como afirma Hölderlin, isto se dá justamente porque essa instância, a dos deuses, a do divino,

é a que conduz o homem a nomear, ou ainda, a que preenche o nome de seu encantamento constitutivo.

O nome é encantado porque revela aquilo que está articulado em uma trama cuja mobilidade permite discursos que precisam ser desfeitos a cada vez, para que novas tramas se emaranhem. Se uma trama se enrijece, o risco é de que não se perceba que o que há de mais vivo em cada discurso é o nó da unidade, é o elemento que magnetiza ou articula cada coisa uma com a outra. Esse elemento é o “último deus” ou *gnóme theia*, à luz da *Ereignis* ou da *alétheia*, cuja força magnética de atrair o ente para o centro da percepção do humano marca profundamente a essência que se essencializa justamente a partir desse gesto.

O humano é mais divino do que supõe, porque não seria humano não fosse o traço forte do divino em sua essência. Um traço que não é definitivo, mas que se refaz a cada gesto, a cada passagem, a cada vez que novamente os entes se encaminham ao encontro. Quando é que os entes se encaminham ao encontro? “(Ἡλιος) νέος ἐφ’ ἡμέρη: (O Sol) novo de dia” (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 59), isto quer dizer: o brilho desse encontro dá-se incessantemente, renasce a cada amanhecer. E, por isso, a “passagem” do deus não é um evento que se possa prever, calcular. Não podemos esperar por ele, como na promessa de uma configuração para a fé a partir de uma nova revelação divina.

A “passagem” do deus é o extremo estranho que habita o familiar. Chamamos “passagem” justamente porque não se deixa fixar. Passa, e em seus passos, deixa rastros. Os rastros são os traços que delineiam o modo como apreendemos isso que advém. Poucos ouvem atentamente a voz da linguagem, ouvem atentamente o advento da *gnóme theia* ou “último deus”; outros poucos ouvem alguns sussurros, mas não pressentem a genorisidade da doação ou o mistério dessa intimidade; muitos outros, ainda, nem sequer suspeitam do que está em jogo no acontecimento do humano, no ser aquele que custodia a manifestação da linguagem.

O pensar [*Erdenken*] a verdade do ser [*Sein*] se dá quando na passagem do deus se manifesta a autorização do homem para a sua necessidade e, deste modo, chega ao aberto o acontecimento-apropriador na virada entre a pertença humana e o necessitar divino, indicando seu ocultar-se como centro, a si como centro do ocultar-se e o forçar seu alcance, com ele levando a liberdade ao salto para o fundamento do ser [*Sein*] como fundação do aí (HEIDEGGER, 2003, p. 332).

O iniciar da história do pensamento só é alcançado pelo pensar que se dispõe a perder tudo, a deixar o acúmulo e repousar no que não se pode abrir mão, a não ser se deixar repousar nele. “O último deus não é um fim, senão a chegada do início, e, com ele, a suprema

figura da recusa, posto que o inicial se subtrai a toda retenção e somente se essência no sobressair entre tudo o que vem e é capturado nele e entregue a sua força determinante” (HEIDEGGER, 2003, p. 333).

O “último deus”, assim como a *gnóme theia*, são a chegada do começo que não se deixa capturar, que se recusa ao aparecer. Esse início não é nada de cronológico e computável, mas é a condição para que algo – os entes – permaneça postado em sua essência. Para que algo venha ao encontro do homem é preciso que haja a articulação de um início. O divino, então, é a articulação secreta que liga cada ente ao ser e o ser ao humano. Ele não faz de um modo qualquer, não deixa seus rastros de qualquer maneira, mas na oscilação (doação e retração) da *Ereignis*. Em outros termos, a “passagem” do deus ou encaminhamento dos entes na via da *gnóme theia* é que fundam a verdade do ser.

O “outro início do pensamento” é aquele que se aproxima dos traços do divino, que se dispõe à consideração de rememorar o início grego para deixá-lo repousar em seu alcance e que permite que ele seja repensado e redito a partir de outro discurso, um discurso que possa ser o mesmo, sendo outro. O “outro início” aceita o desafio de deixar de ser grego justamente na medida em que assume sua greicidade constitutiva. Ele aceita o risco de não poder ser outro na medida em que não for radicalmente o mesmo em relação àquele com quem entra em jogo.

O outro pensar tem como necessidade o entrar em jogo com o primeiro início, sem o qual não poderia experienciar o elemento primordial para a abertura de um modo de pensar e se relacionar com a linguagem: a alteridade. O “outro início” só pode iniciar porque há o “primeiro início”, desde o qual ele é convocado a repensar o mesmo. Repensar o mesmo já é erguer o outro. Isto porque repensar não implica em repetir, mas em redimensionar o pensado, deixando que por meio dele fale o impensado.

A história da metafísica é a história do pensamento do ser. Na medida em que assume sua disposição ao jogo, o pensamento do “outro início” se coloca em correspondência com o pensar metafísico. Uma correspondência que se pergunta a cada vez pelos limites da metafísica. Encontrar esses limites significa permitir que haja um diálogo.

Não é possível extinguir o “primeiro início”, porque ele é estruturalmente constituinte de uma forma de ser e pensar de um povo, o povo ocidental. Heidegger indica o “outro início” como acontecimento de uma nova luz sob o ser, isto é, o ser é visto em sua unidade de acontecimento, pensado em sua propriedade, em seu tornar-se próprio. “O outro início experimenta a verdade do ser [*Seyn*] e pergunta pelo ser [*Seyn*] da verdade, para deste modo fundar o essencial-se do ser [*Seyn*] e deixar surgir o ente como o verdadeiro dessa verdade originária” (HEIDEGGER, 2003, p. 152). O desafio do outro pensar é pensar o ser sem o

ente, ou seja, sem ser através do ente. Contudo, para que isto ocorra, é preciso que o outro pensar encare o ente em sua verdade, em seu caráter de coisa que repousa em sua simplicidade e resguarda a força da *Geviert*.

Esse outro pensar se inscreve radicalmente em um contexto religioso, na medida em que consiste em uma recuperação do vínculo originário, isto é, de uma espécie de libertação de sempre ter como medida aquilo que se inscreve no cálculo, uma relação técnica impensada. Enquanto o “primeiro início” experimenta e funda a verdade do ente, sem perguntar pela verdade como tal, pela verdade do ser (porque esta permanece oculta), o “outro início do pensamento” recorda a verdade do ser escondida, esquecida.

O aguardar sereno daquilo que está por vir aponta, sobretudo, para aquilo que de mais radical pode ser na filosofia, que é a abertura à diferença: a conversa do pensar com aquilo que o provoca, o chama, o convoca. Mas o termo filosofia já se encontra matizado pela herança metafísica e, então, é preciso restabelecer os liames desse termo. Para Heidegger, contudo, a filosofia tem apenas uma tarefa: desembotar a linguagem de tal forma que ela possa espelhar o nada que a palavra carrega originariamente. Um nada farto, efervescente, pronto para ser o que preciso for. A filosofia tem o encargo de desatar os nós e permitir que a articulação, que a rede de sentidos que emaranha a realidade, possa mostrar-se como possibilidade a cada vez renovada de novas tessituras, de novos emaranhamentos. O pensar é receptáculo, essa é sua atividade.

A tarefa da filosofia é dimensionar a origem, recuperar o vínculo originário. “A tarefa do pensamento seria então a entrega do pensamento, como foi até agora, à determinação da questão do pensamento” (HEIDEGGER, 2009, p. 84). Nesse sentido, a tarefa de Heidegger chega a seu termo. Ela se aproxima da origem de modo a perfazer seu percurso, andar lado a lado com aquilo que perscruta. Perfazer a origem significa retomá-la desde seu elemento mais próprio.

O elemento mais próprio do pensamento originário, expresso através das palavras fundamentais que o constituem, é a via aberta para pensar o ser e as relações com os entes. Essa via aberta indica que há algo fluido que não se deixa capturar nas teias interpretativas do pensamento metafísico, mas que, contudo, constitui intimamente essa tessitura, sem que seja pressentido. Rememorar essa instância, as palavras da origem é, então, fazer filosofia a partir de uma necessidade de reconfiguração do pensamento. Somente na medida em que pode deixar falar o início uma vez mais, pode-se iniciar. E o início só pode falar uma vez mais a partir de algo que expresse sua manifestação. No caso, o povo grego foi quem recebeu a

excelência de iniciar o pensar do ser. Depois deles, toda uma trajetória de pensamento se incumbiu de ocultar sua inicialidade.

A tarefa da filosofia, para Heidegger, é, contudo, pensar a origem para trazer ao relevo aquilo que a mantém sendo o que é. O que mantém a filosofia sendo o que “é” é seu caráter de exame minucioso do real, mas para que o faça precisa interpretar o real. A interpretação metafísica baseia nas referências sazonais entre ser e ente.

A partir do que vimos, sobre o modo como o outro pensar apreende o real, podemos depreender que uma nova possibilidade de pensar e sentir pode se dar. A virada do pensamento conduz o jogo de escuta e resposta entre a essência do humano e a essência dos divinos. Essa virada é uma convocação ao pensar para que se instala junto ao essencial. “Virada é re-torno. A vocação ao salto no acontecimento apropriador é a grande calma do mais oculto encontrar-se” (HEIDEGGER, 2003, p. 327).

O salto no pensamento da *Ereignis* significa a calma de esperar pela “passagem” do deus. Essa espera é ativa, na medida em que o pensar está sempre aguardando pelos por sinais. A proximidade do deus indicado por Heidegger faz com que a filosofia seja o gesto mais intenso de gratidão, porque é gratidão ao elemento mais íntimo que permite que cada ente seja em seu lugar, que abrigue em si o mistério e ressoe a luz de sua proveniência. A atenção a essa dimensão em que os traços do deus delineiam a essência do humano, não é, contudo, um empreendimento qualquer. Não são, como já dissemos, todos os humanos que estão preparados para pensar e experienciar a “passagem do deus”, porque ela é, antes do mais, a “espera pelo inesperado”.

São os poetas e os pensadores os guardiões dessa atenção. A dimensão religiosa dessa escuta permite que poesia, filosofia e religião se entrelacem e correspondam a essa dimensão em que o divino, encaminhando os entes, encaminha aos mortais os sinais de suas essências. O elemento visceral da dimensão religiosa se deixa ver no “entre”, ou seja, no espaço entre ser, ente e homem.

Entretanto, por mais que o exercício do outro pensar não possa ser conquistado por qualquer um, mas somente por aqueles que são capazes de manter-se ao dispor de uma atenção e em serenidade em relação ao que advém por si mesmo, a dimensão de encontro do pensar com os traços do divino podem ser experimentadas por todo e qualquer humano em sua humanidade.

Todos podem ser afetados pelo real, todos estão na abertura da *gnóme theia* que marca o limite de nossa essência de humano. Pensar é já, em sua essência, dar voz ao acontecimento do divino, marcado por seus tracejos. Pensar é executar o jogo de proximidade e distância

entre humano e não humano. Todos fazemos parte desse jogo de proximidade e distância em relação ao deus, por mais que jamais percebamos essa possibilidade revigorante de ser e que jamais vislumbremos ou nomeemos essa dinâmica de essencialização do humano. Se poetas, artistas e pensadores são privilegiados e, de acordo com Heidegger, somente a eles esse pensar é possível, por outro lado, todos somos parte disto que é de tão difícil acesso. A dificuldade está propriamente na extrema visceralidade dessa instância divina em nós. É muito mais cômodo que pensemos o ser e o divino como presenças diante de nós. Assim, posso buscá-lo “fora” dos meus limites de ser e não preciso, então, buscar a mim mesmo. Entretanto, o outro pensar não “facilita” as coisas dessa forma. O exercício é visceralmente a busca de si mesmo, não de modo psicológico, mas de forma poética, trazendo à tona aquilo que se mostra desde si mesmo. Por isso, é escuta, é espera, é silêncio, é momento contornado pelo mais divino em nós.

O mais íntimo de todos os elementos, aquele que confere a tônica de nossa existência, que nos faz ser tal qual somos é o divino. Nossa morada não possui *gnóme*, mas no jogo com os deuses ganhamos essa propriedade, que é não humana, mas que somente por meio dela somos humanos. Pensar é radicar nosso jogo com o divino, é permitir que a unidade se mostre desde a fala do pensamento. A linguagem é o nosso modo de agradecimento ao mistério vivo de tudo o que é e, ao mesmo tempo, nós é que somos presenteados nesse encontro.

O pensar do “outro início” fala desde o elemento religioso, mesmo que isto não implique nenhuma religiosidade já formatada ou institucionalizada, mas apenas o sentimento radical da experiência religiosa, como a sensação de proximidade do Outro, do imensurável, mas não algures e sim no mais íntimo de nós mesmos. O Outro sou eu. Isto é o mais difícil a ser pensado, mas ao que tudo indica, é o que Heidegger nos chama a pensar.

Tanto a articulação entre *lógos*, *pánton kekorismenón* e *gnóme theia*, quanto a referência entre o “último deus” e a *Ereignis*, nos conduzem a pensar o mesmo em instâncias discursivas diferentes. Convidam-nos a pensar de que modo homem, ente, ser e divinos encontram-se em jogo. E ambas as instâncias discursivas acolhem o mesmo pressentimento: que o humano é o centro receptivo daquilo que irradia não algures, mas apenas através desse centro. Por isso, o centro receptivo do humano é a síntese do encontro entre humano e não humano. Não há outra “entrada” para essa recepção e, ainda mais, não há algo “fora” e algo “dentro”. Há uma unidade de acontecimento, a *Ereignis*, e o humano é o suporte disto que se dá. O Outro sou eu quer dizer, a unidade suporta a diferença e a diferença nos reúne na unidade.

O pensar aqui não é, então, compreendido no elemento racional, em oposição à fé. Antes, ele é pensado como a mais constitutiva fé que se possa confessar. A fé no sentido da confiança no que advém, e no sentido de poder aguardar por algo que nunca vai se efetivar, ou seja, que nunca vai de fato se tornar presente tal qual um ente é presente para nós. Mas isto não quer dizer que os entes sejam mais reais que o divino. O que Heidegger acena na questão do “outro início” é que o pensar carece desse retorno à simplicidade, ao silêncio, para que possa perceber desde onde as coisas sobre as quais discursa estão a ser. Nesse silêncio, o ente não é o mais evidente, porque o que se convida a ser pensado é o não do ente que o traz à presença. É como se pudéssemos, ao respirar, perceber não apenas o ar, nem as vias pelas quais ele atravessa, mas a sintonia, a sinfonia do gesto. Não há vinda dos entes ao encontro sem o ser, sem o divino, como vimos sobre a via que o direciona. Pensar o ente é já pensar a sua trajetória e a sua inclinação ao encobrimento.

O *tó sofón* de Heráclito diz a experiência do a-se-saber, daquilo que é digno de ser pensado. Heidegger vai nos dizer, como vimos, que o que mais nos concerne é a unidade, que é ela que dirige tudo, que ordena tudo e que se mantém em tudo. Por mais conhecimentos que possamos ter, no sentido de conteúdos comunicativos e informativos, aquilo que mais nos concerne é o saber da unidade. Há uma instância da qual não podemos nos esconder porque ela é o próprio encobrimento.

Contudo, por mais que o *tó sofón* seja o que há de mais digno para se pensar, para se saber, passamos sempre apressados por sobre o essencial e não percebemos esses traços marcantes de nossa essência, porque não buscamos a nós próprios. Pensar é, antes do mais, buscar a si mesmo. Somente na medida em que buscamos os traços de nossa própria essência, podemos acessar aquilo que chamamos de divino. Não buscamos, na medida em que nos enveredamos pelas vias do conhecimento, a famigerada “essência humana”, mas buscamos a nossa intransponível essência de humano. Heráclito diz: “ἑδιζησάμην ἑμεωυτόν: Eu busco a mim mesmo” (LEÃO; WRUBLEWSKI, 2005, p. 85).

Buscar a si mesmo significa deixar ser aquilo que nos apropria em nossa essência e acolher com gratidão essas referências móveis que o pensar desvela. Buscar a si é retomar a condição de jogo junto ao ser e ao divino e comemorar o essencial da existência. Esse é o sentido mais radical de uma experiência religiosa, na medida em que nela não se cristaliza um dogma ou se erige uma religião, mas se vivencia o próprio silêncio das coisas que não são passíveis de presença. Esse silêncio reinvoca o humano a uma dimensão que possibilita tanto aos deuses quanto ao humano iniciar.

Todo aquele que deseja algo palpável e manuseável e uma lida imediata com os deuses, todos aqueles que pensam em erigir “religiões” e exigem a visibilidade e a compreensibilidade do culto aos deuses, remetendo-se aí a algo passado, não pressentem a tranquilidade profunda na qual precisa ser ouvida por longo tempo por ouvidos solitários o canto dos deuses. Pois primeiro devem surgir aqueles servos que, fora de toda instituição imitativa de uma “religião”, se aferroam a um saber que impede todo breve desejar, cujos caminhos ainda apontam na direção da “religião” e da “religiosidade”. A reavinculação do homem – de seu representar pro-dutivo – a um objeto e a um âmbito super-humanos já contém a desconsideração da verdade futura, segundo a qual o vir ao encontro dos deuses e do homem precisa acontecer apropriadamente a partir do seer sempre a cada vez como essencialização da verdade do seer. De outro modo, nem os deuses nem o homem se encontram em meio à liberdade de uma transformação essencial, que expande sozinha por si o elemento necessário de seu vir-ao-encontro. Um tal vir-ao-encontro, porém, não pode ser nunca mais “religião”, assim como a custódia do homem como fundação do ser-aí do ser humano não pode ser plenamente realizada no animal racional. A superação de todo desejo de “religião” (enquanto reimersão em uma forma qualquer de divinização do ente), por sua vez, doa aos deuses o mais maravilhoso dos presentes – a possibilidade de uma fundação de sua divindade, graças a qual eles podem retornar *inicialmente* à sua essência; esse retorno não diz mais respeito a algo passado; o que ele reencontra é a essência que ainda não foi, contudo, jamais tornada em sua fundação e posse, a essência da verdade do seer, em cuja essenciação se encontra futuramente o último deus (HEIDEGGER, 2010, p. 202-203).

A filosofia como exercício do pensar do humano que busca a si mesmo, como insistência no vir-a-ser do inaudito, vai permeando seu solo junto aos deuses e dando, a cada aproximação do elemento originário do pensamento, mais voz ao canto dos deuses.

CONCLUSÃO

No desenrolar de nossa tese, procuramos pensar as questões da essência do humano, da essência do ser e da essência do divino reconduzidas a uma unidade relacional. Isto é, onde se pensa uma já, de antemão, se convoca a outra. Primeiramente, focamos as palavras fundamentais gregas, pronunciadas por Heráclito de Éfeso e procuramos, por meio delas, responder a uma indagação sobre o lugar da verdade do ser dentro da perspectiva grega. Quando articulamos os termos *lógos*, *pantón kekorisménon* e *gnóme theia*, encontramos uma indicação de como a verdade ocorre como *alétheia* e de que forma essa indicação nos pode levar a possibilidade de um pensar ainda não experienciado, mas apenas indicado na palavra dos pensadores pré-metafísicos.

Essa articulação entre as palavras gregas possui dinâmica bastante aparentada com a que Heidegger oferece a partir das *Beiträge*, em um exercício de nomeação bastante peculiar, na medida em que o elemento poético do dizer é intensamente experienciado. Assim, feita a aproximação entre a dinâmica das palavras gregas e as palavras alemãs não chegamos a uma conclusão historiográfica, que possa nos comprovar que Heidegger, de fato, aproximou os termos e que, onde pensa um arcabouço, pensa o outro.

Nosso empreendimento foi mostrar que existe, ao nosso ver, uma sincronia entre os termos que permite que possamos, em primeiro lugar, valeremo-nos de ambas as instâncias para compreendermos melhor tanto uma como a outra. Em segundo lugar, esse empreendimento nos oferece elementos para pensar o que se coloca em jogo na nomeação do “último deus” como a lei e a medida da essência do humano e, portanto, do próprio pensamento. Essa questão é, para a filosofia, de extrema importância, na medida em que acena para a instância em que o pensamento é o espaço de manifestação do divino. Não de um divino entificado, mas de uma dimensão que nos faz fronteira, e, assim, nos oferece o contorno, o limite de nossa essência.

Através da passagem do “último deus”, o humano pode experimentar essa fronteira em relação ao Outro, absolutamente outro em relação a ele próprio. Essa experiência é a experiência do extremo da sua existência e ele acede a ela através do exercício do pensar. O pensar é, então, o fulgurar de uma relação essencial de abertura para o divino. Se a filosofia tem como tarefa o cuidado para com o pensamento, ela possui, de antemão, a excelência do cuidado para com os deuses que se abrem na clareira do ser. O dizer do humano é que essencializa o modo como este habita essa terra e, habitando, mantém-se na proximidade dos

deuses. Cada dizer é já (e a cada vez) abertura para um outro dizer possível. Cada leitura é sempre uma possibilidade de trazer dimensões renovadas de compreensão à linguagem. Esse exercício de perceber-se e de fazer-se na medida de um encontro, do encontro com o outro, é que constitui o jogo da filosofia. Quando retoma os termos gregos, Heidegger acessa a dimensão do outro que o permite ser si mesmo.

A mortalidade do humano é experienciada através da passagem do “último deus”, que entreluz a cada novo dizer que se expõe ao risco de ser si mesmo, ou seja, de apropriar sua fala no acontecimento da linguagem, de perder a dimensão de autoridade para ganhar a da alteridade.

A verdade do ser é o modo como o humano do outro início pode escolher morar entre os entes, é uma forma de habitar a linguagem. Nessa forma de habitação, a morte passa a ser a medida dos mortais. Morrer é abrir-se para outras possibilidades, é assumir a precariedade e a extrema vulnerabilidade da essência do humano. Quando não assumimos que outras possibilidades precisam ser contempladas, estagnamos o pensamento e construímos edifícios concretos e muito rígidos, que precisam ser conservados às custas de um empobrecimento da percepção do humano, do pensar. A medida do humano é a morte e a morte é pressentida na passagem do “último deus”. Este, só pode ser experienciado no silêncio da linguagem que ganha relevo a cada novo dizer que se arrisca no abismo da verdade do ser. O que significa esse jogo para a reconfiguração do pensamento e da própria instância do sagrado e do religioso?

Significa que o humano tem sua essência demarcada na medida de uma amizade, do conferir ao outro, e dele receber, a essência que já lhe pertence. Na medida em que o pensamento se assume precário e sempre pronto para se redimensionar a partir da morte, prepara-se para a experiência desse Outro como o mais profundo ser “si mesmo” que é possível. A experiência do divino se dá a partir da experiência do próprio pensamento. Não é uma experiência de erudição, mas de atenção, de entrega e de serenidade. O exercício do pensamento é de entrega ao silêncio da linguagem. E é nesse silêncio que a passagem do deus se anuncia.

O pensamento na abertura do “último deus” à luz da *Ereignis* nos redimensiona de tal modo que o que se revela, por último, é a nossa própria origem. O caráter extremo desse “último” pode ser contemplado apenas quando o pensamento silencia as suas determinações e se prepara, ou seja, se dispõe a uma nova modalidade de recepção dos entes pela via do deus. O deus precisa do silêncio para a sua passagem, e o silêncio só se institui quando as determinações prévias se obnubilam. É preciso, para isso, um salto. Um salto que possa

conferir ao pensamento o estar em si mesmo, o repousar em si. Esse salto ao silêncio que possibilita a passagem do deus nos permite experimentar outras possibilidades discursivas. Esse salto nada mais é do que um impacto brusco que nos faz sentir aquilo que somos, nossas raízes, nossa própria possibilidade de saltar e de iniciar. Experimentamos nele nossa relação mais íntima com a linguagem, que é, a cada vez, o lugar desde o qual principiamos a ser, que podemos nos descobrir humanos.

O que está em jogo nessa relação entre o deus, a *Ereignis* e o humano é a própria condição do vir a ser de uma relação, tanto do ser com o humano quanto do divino com o humano. As palavras gregas nos auxiliam a pensar de que modo essa dinâmica acontece, como esse deus último nos concerne, para que a própria dimensão de nosso espírito religioso seja contemplada. O deus nos concerne a cada nova possibilidade discursiva assumida, a cada risco que empenhamos com as palavras, a cada novo lance de olhar por sobre a abertura do real. Na medida em que aprendemos a morrer, nos aproximamos do deus.

Na medida em que empenhamos o silêncio, deixamos que o deus nos mostre nossa medida de essência. Esta, nunca está pronta, sempre em aberto. É por meio da linguagem que ganhamos nossos limites junto ao deus. A linguagem não está pronta. O que Heidegger nos revela ao nomear o “último deus” e a *Ereignis*, assim como reinterpretar os termos *lógos*, *pantón kekorisménon* e *gnóme theia* é que o pensamento é nossa forma de oração aos deuses que nos contemplam com o “sol, novo a cada dia”. Nossa correspondência com o divino e o ser se dá por meio da linguagem, mas não só isso; é nela que repousamos de toda a configuração do habitual e podemos, a cada novo exercício de pensamento e linguagem, recomeçar, ou ainda melhor, iniciar. Iniciar significa perceber desde onde o mundo é mundo, desde onde o humano se torna humano e os deuses são os divinos.

Se, por um lado, Heidegger chama a atenção para o fato dos vindouros, os que são capazes de assumir o risco do outro início, serem os poetas e os pensadores, para cada um de nós, mortais, essa experiência se faz possível, na medida em que também somos (humanos) a partir da linguagem e, assim, também partilhamos dos sinais do “último deus”. Muito embora não atentemos para ele, mesmo quando nos empenhamos em sermos “religiosos”. O empenho com a religião, para Heidegger, não nos confere uma proximidade do deus. Apenas o cuidado com a linguagem, isto é, a flor de percepção que pode contemplar o brilho da presença invisível que vem ao encontro na nomeação da palavra é que pode nos redimensionar junto ao deus. É importante lembrar que a linguagem não nos concerne apenas como escrita. Podemos aceder a ela a partir da arte, da música etc., dos apelos que nos chamam a pertença de nossa essência.

Assim, por fim, gostaríamos de dizer que o que percebemos de mais notável na questão do deus, que reconfigura o pensamento do homem é que em cada obrar do humano, lá estão os sinais do deus. Em cada deixar morrer que empenhamos, da obra que clama por reconduzir-se, por redimensionar-se, ganhamos uma nova aurora. A cada acontecimento que a *Ereignis* dispõe, cintilam os raios do sagrado, porque é, a cada vez, o mundo se reconfigurando, voltando a brotar desde si mesmo, com a força da terra, do irrompimento que chama a ser humano e divinos, terra e céu, na constituição da *Geviert*.

E, em cada acontecimento-apropriação, não é apenas o humano que se expõe ao risco e ao sacrifício de ser, mas o próprio deus. Este, põe-se em jogo junto a essência do homem a cada novo questionamento do pensamento. Quando questionamos o pensamento, questionamos o lugar do acontecimento do deus. Muito embora nosso discurso sobre Deus e os deuses sempre acenem para uma dimensão já cristalizada, temporalizada e espacializada, o ato de buscar a Deus já nos remete a esse Outro como possibilidade extrema de ser, própria a cada um de nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, P. A. Metafísica e Religião. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1º semestre de 2007 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora.

BEAUFRET, J. Dialogue avec Heidegger: Tome I - Philosophie Grecque. Paris: Les Éditions de Minuit, 2006.

BELO, Fernando. Heidegger: Pensador da Terra. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

BOUTOT, A. Introdução à Filosofia de Heidegger. 1. ed. Portugal: Publicações Europa América, 1993.

CASANOVA, A. M. Compreender Heidegger. Petrópolis: Vozes, 2009.

DASTUR, Françoise. Heidegger e a questão do tempo. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DUARTE, Irene Borges. La mirada de Atenas. Sobre la conferencia de Heidegger em Atenas: Revista de filosofia, ISSN 0213-1668, Nº 15, 1993.

DUARTE, Irene Borges. Poética do Mundo: Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

DUARTE, Irene Borges. A tradução como fenomenologia: o caso Heidegger. In: Heidegger, Linguagem e Tradução – Colóquio Internacional: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2002.

DUARTE, Irene Borges. (coord.). A Morte e a Origem: Em torno de Heidegger e de Freud. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Da Morte à Origem: Heidegger e os Vindouros. In: DUARTE, Irene Borges (coord.). A morte e a Origem: Em torno de Heidegger e de Freud. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

HAAR, M. Heidegger e a essência do homem. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, M. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973.

HEIDEGGER, Martin. Identidade e Diferença. São Paulo: Abril Cultural, 1973

HEIDEGGER, Martin. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Gesamtausgabe (GA), vol. 65, Ed. de Friedrich Von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. O princípio do Fundamento. Lisboa: Instituto Piaget, 2000a.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lo/goj*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *O Dito de Anaximandro*. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *Prólogo à Edição Portuguesa*. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *Para quê poetas?* In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *A coisa*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2013.

LAÉRCIO, D. *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Ed. UNB, 1977. livro IX, 3.

LEÃO, Emmanuel Carneiro; WRUBLEWSKI, Sérgio. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005.

LOPARIC, Zeljko. Origem em Heidegger e Winnicott. In: DUARTE, Irene Borges (coord.). A Morte e a Origem: em torno de Heidegger e de Freud. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

NETO, João Cabral de Melo. A Educação pela pedra e outros poemas. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2008.

PACHECO, Maria Adelaide. Linguagem e finitude: O Ser-para-a-Morte em Heidegger. In: DUARTE, Irene Borges (coord.). A Morte e a Origem: Em torno de Heidegger e de Freud. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

PÖGGELER, O. A via do pensamento de Martin Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. O Jogo do tempo - Fundamento e liberdade no pensamento de Martin Heidegger. Tese de doutorado apresentada na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

SCHUBACK, Cavalcante Sá Márcia. O vazio do nada. In: IMAGUIRRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís; OLIVEIRA, Manfredo Araújo (orgs.). Metafísica Contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2007.

STEINER, G. Heidegger. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

SYLLA, Bernhard. A Origem e a fala da Langue em Heidegger. In: DUARTE, Irene Borges (coord.). A Morte e a Origem – Em torno de Heidegger e Freud: Centro de filosofia da universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

ZARADER, Marlène. Heidegger e as palavras da origem. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.