



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O ÚLTIMO DEUS:
Uma investigação do lugar ontológico dos deuses no
pensamento do Heidegger

MARINGÁ-PR

2022

MARCOS RICARDO DA SILVA

O ÚLTIMO DEUS: uma investigação do lugar ontológico dos deuses no pensamento do Heidegger

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

**MARINGÁ – PR
2022**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) (Biblioteca Central - UEM,
Maringá - PR, Brasil)

S586u

Silva, Marcos Ricardo da

O último deus : uma investigação do lugar ontológico dos deuses no pensamento do
Heidegger / Marcos Ricardo da Silva. -- Maringá, PR, 2022.

197 f.

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens .

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2022.

CDD 23.ed. 111

Marinalva Aparecida Spolon Almeida - 9/1094



MARCOS RICARDO DA SILVA

“O ÚLTIMO DEUS: uma investigação do lugar ontológico dos deuses no pensamento do Heidegger

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 29 de Agosto de 2022

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Presidente/Orientador

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à minha família, meu pai Genildo, minha mãe Sirlete, minha irmã Kelly e meu irmão Maycon, pelo apoio e incentivo.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, por sua reconhecida competência filosófica e orientação atenta.

Aos Professores: Dr. Marco Antonio Casanova, Dr. Marco Aurélio Werle e Dr. Wagner Dalla Costa Felix, cujas presenças nos momentos avaliativos de meu mestrado conferiram incremento e prestígio ao processo que resultou nessa dissertação.

Ao fim, sou grato ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UEM, especialmente, à Prof^a Dr^a Patrícia Coradim Sita, pelas aulas, e à secretária Rosangela Scoaris, pelas ajudas nas formalidades do curso. Também, sou grato ao Programa de Pós-graduação da UNIOESTE, especificamente, ao Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto, pelas aulas de filosofia.

A todos, meu respeito e admiração.

“Mais de dois mil anos percorridos e nenhum deus novo”.
Nietzsche, *O Anticristo*

“Caso a denominação do intuível conseguisse prestar aqui algum auxílio, seria preciso dizer do fogo que seu próprio forno se queima em um primeiro momento na dureza reunida de um sítio de sua chama, cuja labareda crescente se consome na claridade de sua luz e deixa arder aí o escuro de sua brasa, a fim de proteger como um fogareiro o meio do entre, que se torna para os deuses a morada indesejada, mas de qualquer modo necessária”.

Heidegger, *Contribuições à filosofia*

RESUMO

Após 1930, Heidegger introduz, em sua filosofia, o tema do *último deus* e dos *deuses*. Para o filósofo, um novo deus, alicerçado em um pensamento filosófico não metafísico, pode trazer um outro começo para a história. Em uma famosa entrevista dada à revista “Der Spiegel”, que deveria ser publicada somente após sua morte, Heidegger argumenta que: “Já só um deus nos pode ainda salvar”. O filósofo propõe esse deus. Uma parte de sua filosofia, Heidegger dedica a nos mostrar esse outro deus, como um meio para reiniciar a história, uma outra história que o filósofo chamava de “grande tranquilidade” (*die Große Stille*). Este trabalho visa a uma análise do último deus e dos deuses, tal qual aparece no pensamento tardio de Heidegger. Para isso, utilizamos os textos em que Heidegger trata da questão do último deus e dos deuses, especificamente as Obras *Contribuições à filosofia e Meditação*, assim como os escritos sobre Parmênides, Heráclito e Anaximandro, além do estudo feito pelo filósofo sobre Hölderlin. A presente pesquisa é uma tentativa de esclarecer o lugar ontológico do último deus e dos deuses na ontologia de Heidegger, qual seja: o *encobrimento do ser*. Para isso, é mostrada a relação do último deus com o ser. Para esclarecermos o lugar ontológico dos deuses, este texto apresenta a interpretação de Heidegger sobre a *aletheia* e *physis*, pois o *encobrimento do ser*, lugar onde Heidegger insere filosoficamente o último deus, está relacionado ao desencobrimento (= *aletheia*) e encobrimento do seer (*seyn*), à clareira do encobrir-se. Além disso, este texto evidencia o nexos entre o último deus e o primeiro, início da filosofia junto aos pré-socráticos, tal qual interpretação de Heidegger, encaminhando àquilo que o filósofo chamava de *outro início*. Isso porque a *physis* aparecerá como o sagrado e o sagrado como o próprio ser. Ademais, há o âmbito mais fundamental e separado dos deuses, aquilo mesmo que dá a divindade aos deuses. Além de esclarecer o que é o último deus e o seu lugar ontológico, esta pesquisa mostra os caminhos do vir-ao-encontro entre deuses e homens, pois, além de oferecer um outro deus, Heidegger nos fala sobre um contato entre deuses e humanos. Diante disso, foi tentativa desta pesquisa mostrar como isso se efetiva.

Palavras-chaves: último deus; deuses; encobrimento do ser; *aletheia*; *physis*; seer; sagrado.

ABSTRACT

After 1930, Heidegger introduces the theme of the last god and gods into his philosophy. For the philosopher, a new god, grounded in a non-metaphysical philosophical thought, can bring another beginning to history. In a famous interview given to the magazine "Der Spiegel" that was to be published only after his death, Heidegger argues that: "Only a god can save us now". The philosopher proposes this god. A part of his philosophy Heidegger dedicates to showing us this other god, as a means to restart history, another history that the philosopher called "great tranquility" (*die Große Stille*). This work aims to analyze the last god and the gods as it appears in Heidegger's later thought. For this, we will use the texts that Heidegger deals with the question of the last god and the gods, specifically the Works *Contributions to philosophy* and *Meditation*, as well as the writings on Parmenides, Heraclitus and Anaximander, in addition to the study made by the philosopher on Hölderlin. The present research clarifies the ontological place of the last god and the gods in Heidegger's ontology, namely: the concealment of Being. For this, the relationship of the last god with the Being is shown. In order to clarify the ontological place of the gods, this text presents Heidegger's interpretation of *aletheia* and *physis*, since the concealment of Being, the place where Heidegger philosophically inserts the last god, is related to the uncovering (= *aletheia*) and concealment of the being (*seyn*), to the clearing of concealment. In addition, this text highlights the nexus between the last god and the first beginning of philosophy with the pre-Socratics such as Heidegger's interpretation, leading to what the philosopher called another beginning. For *physis* will appear as the sacred. And the sacred as being itself. More fundamental and separate realm of the gods, the very thing that gives divinity to the gods. In addition to clarifying what the last god is and its ontological place, this research shows the paths of coming-to-meeting between gods and men. Because in addition to offering another god, Heidegger tells us about a contact between gods and humans, showing how this happens was also one of the attempts of this research.

Keywords: Last god; Gods; concealment of Being; *aletheia*; *physis*; the being; Sacred.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I. HEIDEGGER E OS PRÉ-SOCRÁTICOS: ALETHEIA, PHYSIS E DEUSES.....	22
1.1 Parmênides: <i>aletheia</i> e <i>doxa</i> ; um meio para a verdade do ser.....	22
1.1.1 Sobre <i>daimones</i> , deuses e o extraordinário.....	26
1.1.2 Linguagem em Parmênides segundo Heidegger: um prelúdio para os acenos dos deuses.....	40
1.2 Heráclito e seus deuses: um caminho para os deuses de Heidegger.....	45
1.2.1 Zeus e Ártemis, os deuses de Heráclito: segundo uma interpretação de Heidegger sobre a divindade dos deuses gregos.....	50
1.2.2 Homologia: a possibilidade de auscultar a voz do ser.....	57
1.3 Anaximandro: o encobrimento do ser mostrado através da finitude dos entes.....	62
CAPÍTULO II – O ABISMO DO SEER: UM ESCLARECIMENTO SOBRE AS CARACTERÍSTICAS DO LUGAR ONTOLÓGICO DO ÚLTIMO DEUS.....	77
2.1 A mesmidade entre <i>aletheia</i> , <i>physis</i> e <i>seer</i>	78
2.2 <i>Seer</i> e Ereignis: o acontecimento apropriador.....	83
2.3 <i>Seer</i> e abismo: o fundamento.....	89
2.4 Abismo, <i>aletheia</i> e <i>ser-aí</i>	98
2.5 <i>Aletheia</i> , tempo-espaço e abismo.....	105
2.6 A ligação <i>seer</i> e <i>ser-aí</i> , esclarecida através da finitude do <i>ser-aí</i> em seu nascimento e morte: <i>seer</i> e morte.....	113
2.6.1 A “finitude” do <i>seer</i> , esclarecida através da ligação do <i>seer</i> com o <i>ser-aí</i> através do nascimento e morte.....	124
CAPÍTULO III – O “LUGAR” ONTOLÓGICO DO ÚLTIMO DEUS.....	130
3.1 Como <i>não</i> devemos entender o último deus.....	132
3.1.2 Crítica de Heidegger às religiões como empecilhos ao último deus.....	136
3.1.3 Crítica de Heidegger à razão como meio de se alcançar a divindade dos deuses.....	145

3.2 As tonalidades afetivas fundamentais (grundstimmungen) necessárias para o vir- ao-encontro de homens e deuses.....	147
3.3 O lugar ontológico do último deus: seer e deus.....	164
3.3.1 O abismo como o lugar ontológico do último deus	171
3.4 O conceito de “último” do último deus.....	174
3.5 A physis como o sagrado.....	181
CONCLUSÃO	187
BIBLIOGRAFIA	196

INTRODUÇÃO

O trabalho ocupa-se do tema do “último deus” (*letzte Gott*), tal como encontrado na obra filosófica tardia de Martin Heidegger (1889-1976). Fazendo de tal tema questão, pretende elucidar o significado desse conceito e o sentido que possui na obra do pensador, bem como seu lugar paradigmático no âmbito do pensamento do *outro início*. Com vistas a isso, trabalhamos com o empenho de delinear o laço fundamental entre o *último deus* e a compreensão originária de *seer*¹ (*Seyn*) e de *ser-aí* (*Dasein*). As coisas efetivam-se desse modo, pois, para a compreensão do conceito de “último deus”, faz-se necessário trazer clareza àquilo que Heidegger trata como verdade do *seer*.

Por uma visão preliminar de nosso tema e tarefa, contamos com a compreensão prévia de que o último deus corresponde a algo próprio separado do *seer* e do *ser-aí*, embora tenha sua manifestação nesses. Desse modo, a realização de tal pesquisa apoiar-se-á principalmente nas obras pertencentes àquilo que se denomina “círculo do acontecimento apropriativo” (período compreendido entre os anos de 1934-39),² concentrando-se prioritariamente no escrito *Contribuições à filosofia – do acontecimento apropriador*. Assim delimitada, indicamos que a questão do último deus está completamente ligada ao que Heidegger chama de *verdade do seer*, dada na compreensão do próprio *seer da verdade*³. Desse modo, ressalta-se

¹ Traduziremos o termo do alemão “Seyn” por “seer”, seguindo a sugestão do tradutor Marco Antonio Casanova (Cf. HEIDEGGER, 2015, p.6). Uma justificativa filológica para essa tradução pode ser encontrada na mesma fonte. O uso da palavra *seer* é feito por Heidegger como um recurso para separar sua compreensão do ser da metafísica.

² Constituído por: *As questões fundamentais da filosofia* (1937-38); *Contribuições à filosofia – do acontecimento apropriativo* (1938); *Metafísica e niilismo* (1938-39); *Meditação* (1938-39) e *A acontecimento apropriativo* (1939). Também se fez necessário uma pesquisa aos escritos sobre os Filósofos originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito, da década de 1940 que são eles: *Heráclito* (1943, 1944); *Parmênides* (1942,1943); *O dito de Anaximandro* (1946). As interpretações de Heidegger sobre Hölderlin também são caras a este trabalho: *Explicações da Poesia de Hölderlin* (1936 – 1968); *Hinos de Hölderlin* (1934-1935); *O Hino de Hölderlin “Recordação”* (1941-1942).

³Heidegger argumenta no *Meditação*: “[...] somente na fundação da verdade do *seer* acontece apropriativamente o vir-ao-encontro dos deuses e homens” (HEIDEGGER, 2010, p. 209). Também, o Filósofo argumenta: “O deus nunca é um ente do qual o homem, ora de um modo, ora de outro, sabe algo, um ente do qual ele se aproxima em distância diversas. Ao contrário, os *deuses* e a sua *divindade emergem da verdade do seer*” (HEIDEGGER, 2010, p. 196, itálico acrescentado por nós). Além disso, o filósofo nos diz: “somente por meio de uma superação essencial de toda metafísica e de seu fundamento é criada a possibilidade de um tempo-espaco, no qual a divindade dos deuses emerge da essenciação do *seer*” (HEIDEGGER, 2010, p. 201). Dessa forma, somente explicando, ao longo do texto, o que significa a verdade do *seer* e como ela fundamenta o local ontológico do último deus o trabalho alcançará seu êxito.

que a verdade (compreendida por Heidegger como *aletheia*)⁴ não pertence ao pensar, não está ligada à correção, à representação, à alma ou ao intelecto humano e, também, não seria algo *somente* do ser-aí em seu descerramento compreensivo (*Erschlossenheit*) ao mundo. Dessa feita, apenas mostrando como tal abertura (*Offenheit*) pertence ao próprio acontecimento do seer (como o acontecimento da própria *physis*), poderemos indicar qual o lugar ontológico-paradigmático do último deus. E não é só isso, pois a indicação desse *lócus* depende igualmente da elucidação da pergunta sobre o *encobrimento do ser*, da sua proveniência e fundamento e, por fim, também da clarificação de que esse “reino do velado”, do encobrimento, é pertencente à verdade e, assim, ao seer.

O intento é, portanto, mostrar que aquilo que Heidegger nomeia de “último deus” implica a tentativa ontológica de repensar a questão da divindade dos deuses em outra chave interpretativa, para além da metafísica daquilo que nosso filósofo chamou de *esquecimento do ser* (*Seinsvergessenheit*). Quer dizer que a questão dos deuses e do último deus só se apresenta face à “lembrança do ser”, já acontecendo no âmbito da própria verdade do seer, quer dizer, no âmbito de um resgate do ser próprio, há certa ontologia marcada por aquilo que acima nomeamos *outro início*. Para Heidegger, esse é indicativo de um retorno às questões mais primordiais da Filosofia. Assim, é no âmbito dessa ontologia heideggeriana, do resgate e da entrada à verdade do seer e do acontecimento apropriador⁵ (*Ereignis*), que se oportuniza o tema e a questão ora enfocados.

⁴ Em nosso trabalho, por princípio de simplificação e padronização, optamos por transliterar para caracteres romanos os termos gregos, também por não os acentuar. Todos os termos estrangeiros aparecerão em itálico.

⁵ Heidegger diz, no *Cartas sobre o Humanismo* (HEIDEGGER, 2008, p. 326), que *Ereignis* é sua palavra-chave desde 1930. Seguiremos as traduções ao português desse termo, considerando a sugestão de Marco Antonio Casanova (HEIDEGGER, 2015, p.6), que traduz por “acontecimento apropriador” ou “acontecimento apropriativo” (HEIDEGGER, 2013); usaremos “acontecimento apropriador”, última forma utilizada pelo tradutor. *Ereignis* aponta para um evento, um acontecimento, que diz respeito a um “ver” (*Aügen*), que, como veremos no primeiro capítulo, aos estudarmos Parmênides, “ver” entendido como um eclodir, um aparecer para ser visto e não propriamente o olhar; a palavra “ver” e a palavra “deusa” são as mesmas palavras gregas, conforme veremos no primeiro capítulo, e Heidegger realiza uma interpretação surpreendente sobre essa relação. Também, *Ereignis* remete a “próprio” (*Eingen*) e próprio tanto no sentido de propriedade, que faz algo ser um próprio, ser o que é, e, também, tanto no sentido de *apropriar-se de algo*, de se apropriar, como que pegar, especificamente usar (*der Brauch*). A palavra alemã *Ereignis* significa simplesmente “evento”, “acontecimento”, mas, como é um acontecimento relacionado ao “ver”, como um aparecer na presença, e ao próprio como ser-o-que-é e apropriar-se, os tradutores traduziram por “acontecimento apropriador”, que não deixa escapar que *Ereignis* é um fato, um acontecer, um verbo e não um substantivo, e que esse acontecer é um eclodir para a aparência (ver, aügen) e algo que dá a propriedade aos entes, assim como algo apropriativo, que se apropria, que interpela, invade o ente

Com essas considerações preliminares, preparamos a tematização mais central de nosso trabalho. Passa a ser possível, assim, anunciar que conduziremos a interpretação do último deus seguindo dois indícios: 1) O último deus seria tentativa filosófica ontológica de se repensar a divindade dos deuses para além da metafísica (dessa forma, compreendemos que o último deus é uma conceituação filosófica da divindade dos deuses e a questão fundamental desse conceito é a própria fundamentação ontológica da divindade e não, a princípio, o aparecimento de um *novo deus*);⁶ 2) Ao propor nova possibilidade ontológica da divindade dos deuses (= último deus), Heidegger acabaria por abrir campo interpretativo privilegiado para a própria possibilidade de um novo deus ou de deuses,⁷ de um outro deus, que possuiria uma relação peculiar com o seer e o ser-aí. Esse “novo deus” (“último deus”, como ainda nos cabe apresentar) nos encaminha à decisão do lugar ontológico próprio ao divino; do mesmo modo, o deus que Heidegger dá margem a pensar é: “[...] o último deus: o totalmente outro em relação aos que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão” (HEIDEGGER, 2015, p. 391).

Neste trabalho de pesquisa, de início, trabalharemos com os conceitos de “deuses”, de “sagrado”, de “*physis*”, de “*aletheia*” e de “acontecimento apropriador”, caros à filosofia tardia de Heidegger. A ocupação com esses conceitos é indispensável, pois, sem uma tematização deles, torna-se mesmo incompreensível o que se pretende com a temática do *último deus*. Ao lado de tais conceitos, programamos, ainda nesta introdução, a clarificação da necessidade de tratarmos de tais conceitos ao falarmos do último deus, a começar daqui.

Em sua obra *Meditação*, propõe Heidegger (2013):

A questão é que, enquanto o homem não é arrancado anteriormente pela essenciação do seer e por seu a-ssombro de todo ente da entidade e transposto para a ausência de fundamento da verdade do seer, mensurando

para lhe dar, em um dar-se, sua propriedade. Iremos nos deter à explicação do acontecimento apropriador e sua relação com o último deus no 2º e 3º capítulo.

⁶ Podemos já nos adiantar e dizer que a questão do último deus não tem nada a ver com teologia, não está ligada a nenhuma fundamentação religiosa, seja cristã, mística, ou de qualquer outra religião, e muito menos uma nova religião proposta por Heidegger.

⁷ Usaremos o termo “deus” em letra minúscula por entendermos, acompanhando o pensamento de Heidegger, não um nome próprio de um Ente supremo, mas uma palavra que remete a algo de certa forma desconhecido. Heidegger, no livro *Contribuições à filosofia – do acontecimento apropriador*, sempre cita deus (*der Gott*) ou deuses em minúscula. Acompanharemos o filósofo. Além disso, como veremos, a possibilidade ontológica para a divindade dos deuses vai além da divisão monoteísmo, politeísmo, ou da questão de um deus ou de muitos. Isso porque se nega o ser aos deuses. A grafia no plural “deuses” serve somente para indicar a indecibilidade ontológica dos próprios “deuses” ou “deus”; aqui, a questão de um ou vários deuses perde o sentido (Cf. HEIDEGGER, 2015. p. 421, 422).

novamente, pela primeira vez, a recusa, os deuses não podem ganhar voz, porque permanece soterrado qualquer tempo-espaço para a sua divindade (p. 197).

A passagem evidencia que, quem quer que deseje questionar o último deus, precisará transigir com uma preparação na qual se introduzem os conceitos próprios à questão, tal como tratada nos dois capítulos propedêuticos que virão. Essa preparação versará sobre o que Heidegger compreende por *verdade do seer* e sua aptidão de transpor o humano para outro *lócus* de sua essência e ao próprio fundar ontológico do último deus. Desse modo, indispensável é o esclarecimento da “[...] ausência de fundamento da verdade do seer” (referida supra) e, assim, mensurarmos a *recusa*, para podermos, ao identificarmos o encobrimento da própria verdade enquanto *aletheia*, mostrar a que situação ontológica Heidegger remete ao último deus.

Para começarmos nossa tematização, considerando as posições visadas e conceptualidades prévias que a viabilizam, compreendemos acertado trilhar o seguinte itinerário: indicar a vinculação indissociável dos conceitos antes mencionados, *aletheia*, *physis*, *seer* e *acontecimento apropriador*. Dessa forma, temos que a definição fundamental do acontecimento apropriador (*Ereignis*) é sua relação com a *aletheia*⁸ e, assim, com a *physis*. Também, não compreendemos a *aletheia*, a verdade do seer e o seer da verdade, como simplesmente uma ocorrência histórica, da história das maneiras diversas em que eram interpretados o ser e a verdade em épocas diferentes, mas, antes disso, antes dos eventos na história das interpretações sobre o ser, temos o próprio acontecimento da *aletheia* que destina a possibilidade das épocas das interpretações sobre o ser.

Aletheia é o que compreendemos como o *desencobrimento*, dessa forma, não é mero capítulo da metafísica, na qual a verdade ocupa papel central, mas o próprio acontecimento da *physis*: o *acontecimento apropriador*. Com isso, surge a pergunta:

⁸ Sobre a relação de mesmidade entre *Ereignis* e *aletheia*, da qual trataremos no capítulo 2, Heidegger nos diz na conferência *Tempo e Ser*: “Que resta dizer? Apenas isto: O *Ereignis* acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo, o mesmo. Aparentemente, isto não diz nada. Realmente não diz nada enquanto ouvirmos o que foi dito como uma simples enunciação, proposição, e o entregarmos ao interrogatório da lógica. Que sucederia, porém, se assumíssemos incansavelmente o que foi, como fulcro para a reflexão, e com isto refletíssemos sobre o fato de que este *mesmo* nem chega a ser algo de novo, mas é o mais antigo da Antiguidade do pensamento ocidental. O originariamente antigo que se oculta no nome *aletheia*? (*A-letheia*)” (HEIDEGGER, 1999, p.268). Desta forma, para esclarecer o *Ereignis* precisamos esclarecer a *aletheia*, pois *Ereignis* diz isto: “o mais antigo da Antiguidade” do pensamento filosófico.

mas seria necessário, em um trabalho em que se fala do último deus, abordar temas como a *physis*, a *aletheia* e o acontecimento apropriador? Nossa resposta é *sim*. Isso porque, tal como compreendemos, a nova ontologia da divindade proposta por Heidegger é inseparável desses conceitos, já que, para Heidegger: “[...] os deuses e a sua divindade emergem da verdade do *seer*” (HEIDEGGER, 2010, p. 196) e, ainda: “[...] a questão acerca da verdade ‘do’ *seer* desentranha-se na questão acerca do *seer* ‘da’ verdade” (HEIDEGGER, 2015, p. 413), ou seja, da *aletheia*. Isso firmado, anunciamos que pretendemos abordar a questão da *aletheia* e da *physis* à luz da interpretação que Heidegger faz dos pré-socráticos, especialmente: Parmênides, Heráclito e Anaximandro. Projetamos, assim, por compreendermos que o *seer*, enquanto acontecimento apropriador, só pode ser completamente tomado se o lermos conjuntamente à *aletheia* e à *physis*, concebidas por esses pensadores; com isso, alinhamo-nos à interpretação de Heidegger, observada nos primeiros fragmentos da obra *O Acontecimento Apropriativo* (HEIDEGGER, 2013).

Face a este primeiro enredo de ideias, indicamos como os objetivos de nossa investigação se formulam categoricamente: *primeiro*, objetivamos mostrar no que consiste o conceito de *encobrimento do ser* (o velamento presente na *aletheia*). Essa palavra foi traduzida por “desencobrimento” (ou “desvelamento”), por Heidegger, em estreita ligação ao que o autor chama de *Enteignis* (cf. HEIDEGGER, 1999, p. 267), uma subtração, retração, pois esse *encobrimento do ser* é o lugar ontológico do último deus. *Após*, o fito é apontar que o filósofo realiza uma apropriação surpreendente de como os gregos intuía os deuses, já interpretando Parmênides e Heráclito (é o que teremos no Capítulo I). Avaliamos que tal interpretação dos gregos, de certa forma, aponta à sua compreensão do último deus. Destarte, há nisso um aceno ao retorno que faremos ao início da Filosofia, que não é mero retorno, mas verdadeira “re-fundação”, a saber: um iniciar aquilo que não foi iniciado neste primeiro início: a *aletheia*, inseparável da questão do *seer* e do acontecimento apropriador.⁹ Sobre o referido retorno ao início, necessário aos nossos desenvolvimentos, Heidegger (ao

⁹ A relação de pertencimento entre verdade (*aletheia*) e acontecimento apropriador (*Ereignis*) será um dos temas do nosso segundo capítulo, mas, remetemos o leitor à nota 8 da presente introdução; além disso, citamos Heidegger, um trecho do *Contribuições à Filosofia*: “A verdade, portanto, nunca é apenas clareira, mas ela se essencializa como encobrimento de maneira tão originária e íntima quanto a clareira. Os dois, clareira e encobrimento, não são dois, mas a essencialização do uno, da própria verdade. Na medida em que a verdade se essencializa, a verdade vem a ser, vem a ser o acontecimento apropriador da verdade. Dizer que o acontecimento apropriador acontece apropriadoramente não significa outra coisa senão: que ele e apenas ele se torna verdade; isso que pertence ao acontecimento apropriador vem a ser, de tal modo que justamente a verdade se mostrar essencialmente como verdade do *seer*”.

comentar sobre a qualificação de “último”, no conceito de último deus) enuncia em *Contribuições à Filosofia*:

O último é aquele que não precisa apenas da mais longa antecedência, mas que é ele mesmo não a interrupção, mas o mais profundo início, que se resgata antecipativamente da maneira mais ampla e mais pesada (HEIDEGGER, 2015, p. 392).

A passagem oferece capital para questionarmos: *O que significa o “último” do último¹⁰ deus?* Uma resposta preliminar a essa pergunta diretriz indica que não é a interrupção, o final, o último elo. É, antes, o início – o mais profundo início – *resgatado*, recuperado e ressurgido, de um modo mais amplo e radical. Tal início, ao referir-se ao “último”, é indicativo tanto de um retorno ao início que não foi fundado, mas esquecido, segundo interpretação de Heidegger, quanto de um início nos remete a outro início, diferente da história da metafísica; é nesse “último” onde procurar o último deus.

Tal escolha de percurso não é capricho na abordagem do problema. Há uma opção metódica bem definida e sugerida pelo próprio Heidegger: adentrar à questão do último deus pela vida da verdade do *seer*, da *aletheia* e da *physis*. Tal trajeto possível é acenado pelo pensador, quando ele afirma:

É só a partir da verdade do ser que se pode pensar a essência do sagrado. E é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que se deve nomear a palavra “Deus” (HEIDEGGER, 2008, p. 364).

Apropriamos essa indicação como diretriz. Assim, partiremos da questão sobre a *verdade do seer* (Capítulos I e II), na abordagem das palavras da origem, *aletheia*, *physis* e *ser*, ao estudarmos a interpretação de Heidegger sobre Parmênides, Heráclito e Anaximandro e, assim, esclarecendo o *início* ao qual se refere o “último” do último deus. Evidenciaremos que o ser se mostra na essência de sua verdade como *aletheia* e, assim, como *physis*, pois a *aletheia* é tanto a essência do ser como da *physis* (tal como se verá em nosso Capítulo I). Nos capítulos que se seguem

¹⁰O significado ontológico da palavra “último”, do conceito último deus possui, pelo menos, dois significados: 1º último como o início e não o fim, que aponta para um retorno ao início infundado da questão do ser. 2º o último como: “decisão extrema e maximamente breve sobre o que há de mais elevado” (HEIDEGGER, 2015, p. 393) e, nesse segundo sentido, o último também aponta para o incalculável, o estranho. A questão do conceito de “último” do último deus, como um retorno ao início da filosofia, será longamente tratada em nosso Capítulo III.

imediatamente, mostraremos que *aletheia*, *physis* e *seer* dizem o mesmo, são nomes diversos para dizer o mesmo acontecimento como *acontecimento apropriador*. Em seus âmbitos, tentaremos evidenciar que a *physis* é o próprio sagrado, ou seja, o sagrado é o próprio *seer* e, por fim, seguindo o itinerário apontado na citação acima da *Carta sobre o Humanismo*, indicaremos que o sagrado é a essência da divindade, que dá divindade aos deuses e o meio de manifestação dos deuses nos fenômenos do mundo, da terra e do ser-aí.

Face a esse posicionamento, cabe, agora, a esta introdução, apresentar algo de nossa abordagem e de como a ela se faz necessária a consideração de temas como *aletheia* e *physis*, pensadas como vias de acesso à verdade do *seer*. A propósito disso e visando a noção de último deus, diz-nos Heidegger:

Anterior a todo real e todo agir, anterior até aos deuses é a natureza. Pois ela é “mais velha que os tempos/ e está acima dos deuses”. A natureza não está um pouco sobre os deuses, como se fosse um âmbito do real “por cima” deles. A natureza está “acima” dos deuses. Ela, “a potente”, consegue algo diferente dos deuses: uma vez que é clareira, tudo se faz presente nela” (HEIDEGGER, 2013, p. 72).

Seguindo tal orientação, mostraremos que essa natureza, da qual fala a citação acima, em que Heidegger dialoga com Hölderlin, é a *physis*, “[...] a clareira onde tudo se faz presente” (HEIDEGGER, 2013, p. 72), compreendida de modo originário junto aos pré-socráticos. E que essa *physis* possui, por essência, a *aletheia* (como veremos tematizado em nosso Capítulo I); por conseguinte, é a própria verdade do *seer*. Somente esclarecendo o conceito de *physis*, *aletheia* e *seer* poderemos entrar no Sagrado e, assim, fundamentar de modo ontológico o último deus. Os conceitos, ora conjugados, ainda que de maneira provisória, nos dão ideia do âmbito temático conceitual em que nos moveremos em tal trabalho. De posse dessas noções introdutórias, podemos agora anunciar como elas deverão estar dispostas no plano de capítulos de nossa dissertação.

Em nosso *Primeiro Capítulo*, o programado é a análise da interpretação de Heidegger sobre Parmênides, Heráclito e Anaximandro. Isso se justifica, pois é com base nesses filósofos que Heidegger irá retomar o pensamento do início, a fim de clarificar seu próprio conceito de *seer*. Em compasso com Zarader (1990, p. 22-23), compreendemos que, somente retornando à “aurora” do pensamento grego, acompanhando a interpretação heideggeriana, poderemos encontrar, nesse primeiro

início da filosofia, aquilo que foi esquecido pela continuidade da história da filosofia, segundo tese de Heidegger, ou seja, a questão do ser, que, nesse primeiro início, foi sondada, mas esquecida, abandonada e transformada pela história da filosofia. Esse retorno ao turno pré-socrático, operado pelo filósofo, encaminha-nos ao que chamou de *outro início* da filosofia. E isso significa uma refundação da filosofia em traços primordiais que não foram desenvolvidos, mas esquecidos; quer dizer: as questões sobre a *aletheia*, *physis* e *ser*. A relação entre *aletheia* e os deuses, ou o último deus, será esclarecida, de modo preliminar e propedêutico, já no primeiro capítulo da presente dissertação, e terá seu desenvolvimento conclusivo nos Capítulos II e III. As leituras de Heidegger sobre esses pensadores originários (Parmênides, Heráclito e Anaximandro) deverão nos viabilizar acesso à questão do *encobrimento do seer*, como o lugar ontológico do último deus, completamente ligado à *aletheia* e *physis*. Isso porque, para Heidegger, a natureza é: “[...] o sítio do instante da chegada e da estada dos deuses, quando ela, ainda *physis*, se baseava na essenciação do seer” (HEIDEGGER, 2015, p.272). Na citação, as palavras de Heidegger indicam preliminarmente o que o filósofo compreende por “essenciação do seer” (*physis*), conceito caro ao tema do último deus; e é por meio do acontecimento da *physis*, na essenciação do seer, que deuses chegam e permanecem.

Ainda nesse capítulo inicial, ao analisarmos a interpretação de Heidegger sobre Parmênides, percorreremos três temas fundamentais para o questionamento do nosso texto: a) A questão da essência da verdade como *aletheia* (= desencobrimento), jogando luzes, assim, sobre um dos aspectos do seer da verdade, tão caro à fundamentação do último deus; ou seja, o *abismo* (*ab-grund*), o *encobrimento*; além disso, visa esboçar, em caráter de antecipação, o nexo entre *aletheia* e *physis*; b) Interpretaremos os “*daimones*”, conforme a leitura heideggeriana dos deuses gregos; exploraremos a relação do *ordinário* com o *extraordinário* em acordo com a interpretação de Heidegger do local onde devemos investigar ontologicamente os deuses; c) Analisaremos a questão da linguagem conforme ela aparece para Parmênides, segundo a interpretação de Heidegger, para, então, encaminharmos nossa leitura para a questão da “*voz do seer*” e os “*acenos dos deuses*”, e, assim às *tonalidades afetivas fundamentais* para o encontro do homem com o último deus (programada para o Capítulo III).

No mesmo capítulo, iremos nos ocupar da interpretação heideggeriana de Heráclito. Nessa parte da exposição, cultivamos dois objetivos: 1) esclarecer a

questão do seer e a voz do seer, as *tonalidades afetivas fundamentais* (cf. Capítulo III), estudando a questão do *Logos* em Heráclito; 2) mostrar como os gregos entendiam seus deuses, conforme a interpretação heideggeriana de Heráclito. O estudo sobre Anaximandro, no mesmo tópico de desenvolvimento, além de explicitar a questão do seer, deverá apontar mais precisamente à região do *encobrimento do seer*, indicando como esse, e sua contraparte, o *desencobrimento (aletheia)*, nos encaminham para a questão do *abismo do seer* (sem o qual a compreensão dos deuses fica interdita).

O *Segundo Capítulo* de nossa dissertação deverá tematizar a compreensão de Heidegger sobre o seer enquanto *acontecimento apropriador*, conduzindo a interpretação à ligação entre o seer e os deuses. As coisas são desse modo, pois, dizendo com Heidegger (2015): “O último deus não é o próprio acontecimento apropriador, mas com certeza necessita dele como aquilo a que pertence o fundador do aí” (p. 396). O pensador também nos diz: “‘Os deuses’ precisam do seer, afim de pertencerem por meio do seer, que não lhes pertence, efetivamente a si mesmos (HEIDEGGER, 2015, p. 422). Dito isso, sustentamos que, em um estudo sobre os deuses de Heidegger, não há como fugir do tema do *acontecimento apropriador*, essa é uma questão que necessariamente deve ser tratada, pois a própria fundação da divindade dos deuses só ocorre no e mediante o seer. Isso porque, para Heidegger: “E nos juntando à junção do seer, nós nos encontramos à *disposição dos deuses*” (HEIDEGGER, 2015, p.22). Assim, somente fundando o ser, podemos ter um espaço-tempo para a fundação da “[...] deização do deus dos deuses” (HEIDEGGER, 2015, p.8). O extrato mostra uma situação importante a que deveremos nos deter nesse Capítulo II e, principalmente, no terceiro. Trata-se da relação dos deuses com o ser-aí, e dos deuses com o seer, como a possibilidade do vir-ao-encontro dos deuses com os humanos. Mas, para isso, faz-se necessário fundar o ser-aí, ou seja, conforme a citação acima: “[...] nos juntando à junção do seer”. Estando na juntura do seer, pertencendo ao seer mais do que pertencendo ao ente, “habitando sua casa”, ouvindo sua voz, o humano transformado em ser-aí poderá estar “[...] à disposição dos deuses”. Mas, o que significaria essa “disposição” dos deuses? Heidegger responde, na continuação da mesma citação: “[...] à disposição para o ser usado no descerramento desse aberto [...] se encontrar muito para além e para fora – para fora do caráter corrente do ‘ente’ e de suas interpretações” (HEIDEGGER, 2015, p. 22). O que procuraremos responder, no segundo e terceiro capítulos, são perguntas

referentes a conceitos, como o “ser usado pelos deuses”, visto que isso só ocorre na postura afinada de se colocar para além dos entes, em um sacrifício, estar à disposição dos deuses e do seer no acontecimento apropriador. A questão é que os deuses invadem o humano, interpelam os humanos nos acontecimentos. Desse modo, tratar a questão do acontecimento apropriador no âmbito do problema dos deuses, tal como colocado por Heidegger, não constitui fuga do tema, pelo contrário, é uma necessidade intrínseca e inseparável do próprio tema.

Será, por fim, no *Capítulo Terceiro*, que exploraremos mais profundamente a ligação entre o seer e o último deus, clarificando conceitos, como o de “indigência” (*Dürftige*) do último deus em relação ao seer, sua necessidade e separação em relação ao seer e como se efetiva essa relação. O Capítulo Terceiro será o ápice desta pesquisa, pois atacaremos os detalhes conceituais da questão do último deus, como a questão do sagrado e o vir-ao-encontro de deuses e homens. Além disso, há um estudo conclusivo sobre o *encobrimento do ser* como o lugar ontológico do último deus de Heidegger.

Em última consideração ao focado nesta introdução, antes de passarmos mais propriamente a nossos desenvolvimentos, podemos avaliar que Heidegger realiza interpretação peculiar da *aletheia* de Parmênides. Tal como compreendemos, para Heidegger, *aletheia* e *doxa* não são mais uma questão de opinião ou episteme, o que as remeteria à verdade como correção ou juízo (como representação, ou a verdade como algo estritamente humano). A verdade, pensada enquanto *aletheia*, é, antes, um acontecimento da própria *physis*, um emergir, um eclodir do ente à presença à vista, ou seja, é *acontecimento do próprio ser*. Esse movimento de desencobrimento, relacionado ao encobrimento, é um acontecimento do próprio seer. Compreendemos, assim, que deveremos conduzir nossas leituras seguindo os vestígios que nos permitirão indicar o acontecimento do seer como um acontecimento da própria *aletheia*, posto que a verdade do seer é o seer da verdade. Uma tal interpretação – que constituiria mesmo chave de leitura para nossa investigação – depende, desde o início, da atenção à questão da *aletheia* (= verdade enquanto deencobrimento) do seer e sua ligação com a *physis*. É daí que partiremos ao *último deus*, ponto de consideração mais fulcral de nossa pesquisa.

Tendo introduzido, neste tópico, os elementos temáticos, conceituais e metodológicos que permitirão a nosso leitor não apenas compreender o que está em

jogo quanto acompanhar nossos desdobramentos, podemos agora transitar ao capítulo inicial de nossa dissertação.

CAPÍTULO I – HEIDEGGER E OS PRÉ-SOCRÁTICOS: *ALETHEIA*, *PHYSIS* E DEUSES

O Capítulo tem por tarefa indicar como Heidegger, a partir de sua interpretação do pensamento grego, realiza leitura original dos deuses antigos. O cenário de tal exposição remonta à apropriação que Heidegger faz do tema em face de duas preleções do período de Friburgo: *Parmênides* (curso do semestre de inverno de 1942-43), *Heráclito* (do semestre de verão de 1943-44) e a conferência *O Dito de Anaximandro* (1946). O recurso a esses textos de preleções didáticas deve-se ao fato de nos fornecerem elementos mais bem definidos da compreensão que Heidegger faz dos pensadores originários e de seus deuses. E não apenas isso, pois a tarefa é também clarificar, ao longo de nossos movimentos de exposição e análise, como a experiência fundamental viva nos deuses gregos é crucial à compreensão do que Heidegger chama, em seu próprio repertório terminológico e conceitual, de *último deus*. Dessa feita, almejamos tornar compreensível os conceitos de *aletheia* e *physis* como próprios aos deuses de Heidegger; elucidar o conceito de *encobrimento do ser*, presente na *a-letheia*, para, com isso, evidenciar o quanto é fundamental à compreensão de *deuses* e de seu lugar ontológico paradigmático dentro do próprio acontecimento do ser. É isso que temos em vista quando consideramos os pré-socráticos, a partir do pensamento de Parmênides.

1.1 Parmênides: *aletheia* e *doxa*; um meio para a verdade do ser

Para Parmênides, a verdade (*aletheia*) é uma deusa. Isto é, sem dúvida, significativo para o que Heidegger desenvolve apropriando-se do pensamento do eleata. A *aletheia*, para o filósofo alemão, é um acontecimento. Assim, a própria verdade é acontecimento do ser (e somente derivadamente do homem), que faz emergir o ente do encobrimento ao desencobrimento para ser abrigada, a verdade, pelo homem. Há um novo modo de compreender a verdade pelo filósofo, o que tentaremos deixar claro neste Capítulo do trabalho. Desse modo, a verdade, compreendida enquanto *aletheia* (conforme a interpretação de Heidegger), *não é* a verdade formulada essencialmente como *concordância* do conteúdo do juízo humano com um suposto estado de coisas. A tradução romana de *aletheia* por “*veritas*” obstrui a significação mais primordial da palavra, a saber: o “encoberto”, o “velado”. Esses

estão presentes na palavra grega *a-letheia*, traduzida por Heidegger com o termo “desencobrimiento” (*Unverborgenheit*). Da fala anterior, é possível depreender que a verdade, tal como pensada por Heidegger, como desencobrimiento, não pertence a um enunciado da razão e linguagem humana, se observarmos, junto com Heidegger, sua essência fundamental e originária em relação aos pré-socráticos, não somente no sentido da tradução de uma palavra, mas no sentido filosófico dado a ela. Também, não é o caso de ela ser a verdade matemática ou lógica; muito menos um sentimento, uma intuição ou revelação divina; verdade também não é o conhecimento de estruturas *a priori* da subjetividade. Não seria correto, todavia, atribuir a ela o traço de total inexistência, pondo no lugar as múltiplas perspectivas interpretativas. De igual forma, a *aletheia*, aqui apresentada, não é a abertura de mundo ligada à compreensão de ser como em *Ser e Tempo*, ou seja, algo somente do ser-aí, mas, antes, a *aletheia* é já aqui o *acontecimento do próprio ser* que se apropriará, no acontecimento, do ser-aí, que abrigará a verdade. E, verdade, em seu sentido originário e ontológico, não é um movimento histórico ôntico, das maneiras diversas em que a verdade e o ser foram interpretados ao longo da História; antes, as épocas da História decorreriam do próprio acontecimento da verdade. Para o pensamento do Heidegger tardio, verdade (= *aletheia*) é lugar de morada dos deuses, ou melhor, sítio no qual os deuses (não importando se um ou vários, afinal, não se trata mais de uma questão numérica, como mostraremos) só podem ocorrer no próprio acontecimento da verdade.

No âmbito da compreensão da *aletheia*, como des-encobrimiento, Heidegger realiza uma interpretação surpreendente da dualidade presente no pensamento de Parmênides entre *aletheia* e *doxa*. Para nosso autor, a interpretação moderna de Parmênides ainda associa *aletheia* e *doxa* ao humano, ao acesso, pela razão, ao setor da “verdade”, episteme, ou “opinião”; *doxa*, do conhecimento como aparência ou essência do objeto investigado pela razão. Diferentemente da leitura que a modernidade faz de Parmênides, Heidegger alinha *aletheia* e *doxa* ao próprio acontecimento da *physis* e, justamente por isso, *physis* é um modo de dizer o ser. Essa avaliação encontra respaldo no texto do próprio Heidegger, quando ele diz:

Aletheia e *doxa* – não como verdade e falsidade, mas desencobrimiento e jogo da aparência – apresentação no aspecto. No desencobrimiento como a emergência reside a apresentação do aspecto, o aparecer, e aqui é natural permanecer em meio à tomada do mais imediato junto ao que aparece e se ocupar com e se manter em tudo isso que aparece (*techne* – *logos*) (HEIDEGGER, 2013, p. 31).

Tal como podemos depreender daqui, *doxa* não é mais compreendida como falsidade de um juízo do conhecimento, mas, antes, como o próprio aparecer do ente que *emerge* (desponta, eclode) no desencobrimento e se apresenta tendo certo aspecto. Esse aparecer do que aparece não deve ser tomado como aspecto para alguém que o percebe enquanto tal, para um humano que observa com seus sentidos os entes. Nesse caso, aspecto é o próprio aparecer do ente no desencobrimento, *aletheia*, em seu movimento do encobrimento ao desencobrimento. Desse modo, o que aparece, o aspecto, é como o ente se apresenta e isso não como ele aparece para um humano que o observa, mas algo prévio a isso, o próprio *emergir* do acontecimento, como um eclodir da *physis*: “A não fundação da *aletheia* – ela é arrancada à *physis* e transposta para o *logos*, de tal modo que é desconhecida e esquecida como fundamento e como âmbito da clareira” (HEIDEGGER, 2013, p 23). Clareira – conforme indicação logo abaixo – é o brilho do ente, seu aspecto, o descoberto do encoberto, ou seja, um acontecimento da própria *physis* e, assim da *aletheia*. *Doxa*, portanto, é o próprio desencoberto em sua aparência, um movimento anterior e mais originário que todo visar interpretativo do humano.

Ao fim da passagem principal imediatamente acima, presenciamos Heidegger apontar que é um movimento natural nos determos somente naquilo que está contraposto, ou seja, ao ente que aparece desde um aspecto. No final da citação em destaque, podemos perceber que a técnica (*techne*), a linguagem e a razão (*logos*, interpretadas de modo moderno e corrente), aparecem como aquilo que enfatiza o ente presente à vista, e não o próprio acontecimento prévio do emergir do ente. Devido a se aterem ao somente presente, esquecem o encoberto e velado, que, de modo algum, aparece no aspecto, ou seja, esquecem a *aletheia* no seu *acontecimento total* de desencobrimento que remete ao encobrimento. Sobre a *doxa* assim interpretada, Heidegger propõe:

46. *Doxa* – Brilho, candeeiro, raios.

O emergir a partir de si e, de qualquer modo, permanecer em si – irradiar-se e, de qualquer forma, não abandonar nada em meio a uma perda. O reluzir – não o brilhar apenas para além de si em uma emergência, mas acenar de volta para um campo obscuro, velado, inacessível. O luzir – o raio do que se encobre. (HEIDEGGER, 2013, p. 32).

Heidegger equipara a *doxa* ao brilho, aos candeeiros, aos raios e, assim, também à luz, ao luzir, ao brilhar. Essa luz não é algo da razão, da alma, espécie de

lumen naturale; também, não é a abertura *ek-sistente* do ser-aí, mas, antes disso, a luz aqui proposta significa a *physis*. Significa a *physis*, pois é um *emergir* e um permanecer em si, ou seja: “*physis* – o despontar que retorna a si” (HEIDEGGER, 2013, p. 24). Heidegger faz uma comparação interessante entre *doxa* e o luzir, o brilho, o raio¹¹, candeeiros. Esse luzir é aquilo que emerge do emergir, o próprio ente que aparece, mas que, em seu aparecer, acena ao velado, aquilo que não luziu, que não emergiu ou apareceu e que nem mesmo pode aparecer. *O luzir da emergência do ente acena a sua origem obscura*, a morada ontológica para os deuses, como logo veremos; aponta ao encoberto que nunca é desencoberto. A *doxa* deve sua emergência na aparência à *aletheia*, ao encobrimento pertencente à própria verdade: “A lua – sem brilho próprio – emergência, mas com uma luz emprestada. O mesmo acontece com a *doxa*, o mostrar-se, apenas sob o primado da *aletheia*” (HEIDEGGER, 2013, p. 35). Assim, o ente que brilha no seu aparecer possui sua luz emprestada da *aletheia*. O brilho do ente possui sua luz emprestada daquilo que não brilha e está preservado no caráter de “oculto” do encobrimento ou, por assim dizer, no *Lethe*, da *A-letheia*¹².

Nossa próxima tarefa investigativa é tentar dizer mais sobre o encobrimento: “[...] o ocultar-se, o velamento, a *Lethe*, faz parte da *A-letheia*, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da *aletheia* (HEIDEGGER, 1999, p. 107). Investigaremos, assim, o “coração da *aletheia*”, o encobrimento, o velamento; isso é o que teremos no próximo tópico como o “extraordinário”, se comparado a todo ordinário do ente presente. Ao recorrermos a

¹¹ A palavra “raio”, que aparece aqui como o próprio brilhar do ente, é de suma importância dentro desse quadro teórico em que analisamos Heidegger. A palavra “raio” possui uma ligação com Zeus, o deus grego, e é, em certa forma, um acontecimento divino, e, também, um acontecimento no próprio ser. Tal interpretação ficará clara neste mesmo capítulo ao falarmos sobre o “raio” como o meio de aparecimento dos deuses ao estudarmos Zeus e Heráclito, segundo interpretação de Heidegger, sobre como os gregos interpretavam os deuses. Raio também é uma palavra significativa nas leituras de Heidegger sobre Hölderlin: o ser acometido pelos raios e tempestades do seer e dos deuses.

¹² Dessa interpretação de Heidegger sobre a *aletheia* de Parmênides, depreendemos a compreensão do filósofo sobre o seer da verdade, o que nos remete necessariamente à própria verdade do seer. Também, é somente por esse caminho de interpretação da *aletheia* que o conceito de *abertura do fosso abissal* (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 240), caro ao seer e ao último *dues*, pode ser entendido. E, dessa maneira: “precisamos tentar pensar a abertura do fosso abissal a partir daquela essência fundamental do seer, graças à qual ele se mostra como o reino da decisão para a luta dos deuses (HEIDEGGER, 2015, p. 240). O conceito de “abertura do fosso abissal”, o conceito de abismo (*Abgrund*), conforme veremos em nosso capítulo segundo e terceiro, aponta para o encoberto (*lethe*) do desencobrimento (*aletheia*), o reino de decisão da luta dos deuses, ou seja, a própria *physis*; luta que aponta para a possibilidade de uma nova vinda. O fosso abissal nos remete para o encobrimento do seer, o encobrimento da *aletheia*, a morada dos deuses, por isso introduzimos, neste momento, de modo preliminar, tal conceito presente no livro *Contribuições à Filosofia*.

mais esse estudo de Heidegger sobre o *encobrimento* como o *extraordinário*, mostraremos, como veremos no próximo tópico, um possível e “novo” (as aspas se devem ao fato de que estamos retornando ao passado, mas por um outro início) lugar ontológico dos deuses.

1.1.1 *Sobre daimones, deuses e o extraordinário*

Há outra interpretação de Heidegger sobre o brilho, o ver¹³, o aparecer, e de sua contraparte, o encoberto ou velado, que será denominado por Heidegger, no contexto que estamos entrando, de *ordinário* (o brilho, o ente) e *extraordinário* (o encoberto, o velado). O ordinário sendo o ente, o comum, e o extraordinário como o extraente, o além do ente. Associando esse tema ao tópico anterior, o ordinário seria a doxa, o brilho, aquilo mesmo que aparece. O extraordinário (conforme veremos acompanhando Heidegger) refere-se à *aletheia*, ao encobrimento, que é, como veremos, uma região que não aparece como o ente, mas que sempre permanece encoberta. Mas, mesmo permanecendo sempre o diferente do ente, o extraordinário como o sempre encoberto, revela sua ocultação em cada acontecimento do ente; o extraordinário acena em todo ordinário e como isso ocorre logo deixaremos claro. O extraordinário não aparece totalmente, mas somente em parte no brilho do aparecer do ordinário. Essa interpretação do aparecer, do ente emergido da *aletheia*, remete aos deuses entendidos como *daemones*, “demônios”. Iremos nos deter à explicação grega e heideggeriana sobre o “demoníaco” e sua relação com o acontecimento do ser e do ente, mas, por agora, atentemos à questão do “ver” e do brilhar do aparecer do ente.

Na preleção *Parmênides* (1942-1943), Heidegger faz as seguintes interpretações sobre o “ver” conforme os gregos entendiam:

Theao, vislumbrar, não significa, 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. *Theao* é antes o ver, no qual aquele que vê se mostra, aparece e “é aí”. *Theao* é o modo fundamental, no qual o que vê se apresenta (*Daio*) 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 automostrar, em vista do qual somente então se torna possível um ver que apreende algo (HEIDEGGER, 2008, p. 150).

¹³ Chamemos a atenção do leitor ao “ver” aqui estudado com o “ver” contido na palavra *Ereignis* (*aüger*). É do nosso entendimento que o “ver” contido na palavra *Ereignis* remete-se a esse “ver” conforme emergência e desencobrimento (*aletheia*), que estamos estudando agora no texto.

Olhar (*aügen*) em grego é *Theao*. Esse tipo de ver, aqui, não é uma atividade dos olhos, antes disso, diz respeito ao mostrar-se, ao aparecer, ao estar presente do ente humano ou não que, assim, somente devido a esse automostrar-se, pode ser então intuído e visto. Mesmo o humano é algo assim, um “ver”, ou seja, um mostrar-se emergente que aparece.

O ver - no sentido comum do olhar humano e não como o emergente dito acima - é um: “deixar ser encontrado sem reflexão” (HEIDEGGER 2008, p.150). Sem reflexão, quer dizer o ver humano como algo não subjetivo ou representativo. O ver humano, no modo grego de ser entendido, segundo Heidegger, é um encontro não reflexivo, um apreender aquilo que vem ao encontro enquanto aparece na sua essência sem uma interpretação. O ver aparece aqui de duas formas: 1) *com o emergir*, o aparecer para ser visto do ente e do humano, um automostrar-se, um eclodir; 2) *como o próprio olhar* humano sem reflexão, sem pensamento, sem representação, mas o simples acolher sem pensamento aquilo que aparece por si. O próprio humano é capaz dessas duas formas de ver: é o que emerge, o que aparece para ser visto e, também, aquele que vê, no sentido de visão mesmo, de olhar. Sobre a primeira forma de entender o ver, Heidegger escreve: “Os gregos experimentam o ver antes de tudo e propriamente como o modo no qual o homem *emerge e vem à presença* com outros entes, mas como homem na sua essência” (HEIDEGGER 2008, p. 151). Ver é um emergir. Um mostrar-se do humano na sua essência que só ocorre junto a outros entes e que é acolhida e recolhida no olhar de um outro. Essa interpretação de Heidegger sobre o ver grego só faz sentido se remetermos o ver, *theo*, à *aletheia*: “Somente se pensarmos a *aletheia*, somos capazes de pensar o *theo* o ver, como o modo fundamental do aparecer e da essência que se mostram e se oferece no ordinário” (HEIDEGGER 2008 p. 151, 152). Isso quer dizer que: só podemos entender o ver como este automostrar-se emergente se pensarmos na própria emergência e eclosão como um movimento da *aletheia*, do encobrimento para o desencobrimento. O crucial, aqui, o que abordaremos a seguir, é o encobrimento, o velado, o oculto, como morada dos “demônios”, dos deuses que brilham no ente acenando precisamente para esse oculto. Ente, cujo brilho é emprestado do próprio ser, como aquilo que sempre está encoberto, o extraordinário, mas que se desencobre parcialmente no ordinário.

Nesse enredo, o ente possui sua luz emprestada, podendo ser comparado à lua. Como Heidegger mesmo diz: “A lua – sem brilho próprio – emergência, mas com

uma luz emprestada” (HEIDEGGER, 2013, p. 35). Aquilo que empresta a luz ao ente é o ser. Em todo ordinário (ente), há o extraordinário (ser). Extraordinário é como Heidegger, em um momento, irá traduzir os “demônios”, ou deuses, como essência desse extraordinário e do próprio mostrar, do ver, do aparecer. O filósofo argumenta:

Isto que brilha em todo ordinário o extraordinário como o que se mostra de antemão, é o que desponta originariamente no sentido eminente: *To theaon* é *To theion*. Podemos traduzir “corretamente”, embora sem pensar de modo grego, por “o divino”. *Oi theoi* os assim chamados deuses, aqueles que despontam no ordinário e brilham em toda parte no ordinário, são *oi daimones* aqueles que indicam e acenam. (HEIDEGGER 2008 p. 152).

Tal como temos a partir daqui, os deuses são aqueles que “despontam no ordinário e brilham em toda parte no ordinário”; também são entendidos como “demônios” que indicam e acenam. Mas, como podemos entender aqui os “demônios”? E o que seria brilhar em toda parte no ordinário? O que significa que os deuses ou “demônios” indicam e acenam? E qual a relação disso tudo com o “ver”, o ser, o ente e a *aletheia*?

Essa interpretação de Heidegger sobre o “ver” faz uma relação com o aparecimento dos deuses e os coloca em uma relação de pertencimento (mas não de igualdade) ao *ser*; assim, com a essência e a verdade do ser, *aletheia*. Os deuses são os *daimones* (demônios), pois eles apontam e acenam. *Acenar* é uma característica dos deuses de Heidegger, que o filósofo mostra, aqui, ao estudar Parmênides. Os deuses brilham no ordinário, ou seja, eles aparecem no ordinário. O que seria esse ordinário? O ordinário são os entes que os humanos: “[...] operam, calculam e organizam; no interior dos limites dos entes, do real, dos ‘fatos’, tão frequentemente requisitados, cada coisa é normal e ordinária” (HEIDEGGER 2008 p. 147). Interpretando esse trecho de Heidegger, passamos a compreender que os deuses são aqueles que aparecem em cada acontecimento do ente, *acenando* em cada acontecimento do ente ordinário, o extraordinário, o mistério, o encoberto. Os deuses aparecem no ordinário como aqueles que indicam e acenam ao extraordinário. Pertencentes à essenciação do ser, os deuses brilham no ordinário e esse brilho é o brilho do ente emprestado pelo próprio ser, a saber: o extraordinário:

Mas onde, ao contrário, o ser é visto no seu foco, se anuncia o não-comum, o excessivo que oscila para “além” do ordinário, é o que não pode ser explicado pelas explicações com base nos entes. Este é o extraordinário, compreendido verbalmente, e não no sentido usual, segundo o qual significa o imenso e o que jamais tinha estado presente [*Noch-nie-Dagewesene*] (HEIDEGGER 2008 p. 147,148).

O extraordinário deve ser compreendido em sentido verbal; isso significa que deve ser pensado como ação, como movimento, como essenciação, ou seja, como acontecimento, e não como aquilo que não está presente, mas que está, de uma certa forma, no próprio ordinário: “[...] como o ser que brilha em cada coisa ordinária, isto é, nos entes, e que muitas vezes brilha somente como uma sombra de nuvem, que se move silenciosamente, nada tem a ver (o extraordinário) com algo monstruoso ou barulhento” (HEIDEGGER 2008, p.148, parênteses acrescentados por nós). Heidegger argumenta que: “O extraordinário é o simples, o sutil, o inacessível para as garras da vontade, o que se subtrai a todos os artifícios do cálculo, porque ultrapassa todo o planejamento” (HEIDEGGER 2008, p. 148). Temos, aqui, um movimento comum em Heidegger, que é a diferença entre ser e ente, nesse caso, entre o ordinário e o extraordinário. Dessa forma, o extraordinário, embora presente no ordinário, nos entes, não se deixa completamente ser captado por esses. O extraordinário é o admirável que: “[...] se mostra no admirar é o extraordinário, que pertence imediatamente de tal modo ao ordinário, que jamais pode ser explicado a partir do ordinário” (HEIDEGGER, 2008, p.148). Os deuses (*daimones*) estão presentes em todos os entes ordinários, mas que não se deixam ser explicados por eles: “Podemos chamar o *daimonion* de extraordinário porquê e na medida em que pensamos o extraordinário como o que em toda parte circunda o ordinário singular e em toda parte se mostra em todo ordinário, sem, porém, ser o ordinário” (HEIDEGGER, 2008, p. 148,149). Heidegger continua sua meditação da seguinte forma:

O extraordinário, assim compreendido, é, em relação ao ordinário, não a exceção, mas o “mais natural”, no sentido da “natureza” compreendida de modo grego, isto é, da *physis*. O extraordinário é isso de onde todo ordinário emerge no que todo ordinário está suspenso, sem suspeitar no mais das vezes e o que é para onde todo ordinário recai. *To daimonion* é a essência e o fundamento essencial do extraordinário. A ação de mostrar-se no sentido de acenar e mostrar significa em grego *daio -daiontes - daimones* (HEIDEGGER, 2008, p. 149).

O extraordinário, por ser o “mais natural”, em sentido grego, é compreendido como *physis*. O extraordinário deve ser entendido como verbo, pois a *physis* é movimento emergente e de eclosão em que o ente desponta na presença como ordinário. O ordinário emerge do extraordinário. Aquilo que se mostra, o ente, o ordinário, emerge da *physis* entendida como o extraordinário. Heidegger realiza um movimento de grande importância, aqui, pois ele coloca a ação de mostrar-se, de

acenar, indicar, como os *daimones*. Esses, assim, são os que acenam¹⁴, indicam na própria ação de mostrar do acontecimento do ser (extraordinário) e do ente (ordinário). Os deuses participam da própria ação de mostrar do ente ordinário emergido da *physis* entendida como o extraordinário¹⁵. Heidegger realiza toda uma relação entre a emergência da *physis* com os deuses, como se a essência do se mostrar, dos entes emergentes, fosse uma ação divina. Podemos perceber, aqui, toda uma relação entre a *physis*, como o extraordinário, os deuses e o ser, no processo de essenciação e emergência imbricado em todos esses conceitos. A *physis* vem se mostrando como o elemento central no acontecimento do ser. É por meio dela, da *physis* (= extraordinário), que todo ente emerge e também: “é para onde todo ordinário recai” (citação acima). Esse fato da *physis* ser o de onde todo ente emerge e também recai (morre, desaparece) é de suma importância para o tema do último deus e dos deuses em Heidegger, pois esse fato da *physis* - como o extraordinário em relação a todo ordinário – nos remete à região oculta do ser, ao *lethe da a-letheia*, como veremos, ao *encobrimento do ser* como o local ontológico do último deus e dos deuses. Tal reflexão de Heidegger desembocará inevitavelmente em sua compreensão do Sagrado como a *physis* junto a Hölderlin (como mostramos de modo detalhado no capítulo III).

A palavra *daimones* é traduzida comumente à língua portuguesa por “demônios”. Devemos limpar dessa palavra grega todo peso da interpretação cristã que remete os *daimones* àquilo que é mal, os adversários de Deus. O cristianismo corrompeu a significação grega dos “demônios” e, para entendermos o que os gregos e Heidegger querem nos mostrar com essa palavra, devemos purificar tal interpretação cristianizante. De igual forma, Heidegger argumenta que não devemos entender os *daimones* conforme foi entendido no iluminismo como “violação dos princípios da boa cidadania”. Com essas interpretações do “demoníaco”: “não encontraremos jamais a essência e a amplitude de essência do *daimones* grego” (HEIDEGGER, 2008, p. 146).

¹⁴ “Aceno” é um conceito caro para Heidegger no contexto em que se fala dos deuses e do último deus. Os deuses aparecem sempre como aqueles que acenam, seja no *Contribuição à Filosofia* (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 395, 396), ou nas interpretações sobre Hölderlin. Tal conceito será tratado ao longo de nosso trabalho.

¹⁵ Por exemplo, sobre o “aceno”, Heidegger diz, no *Contribuições à Filosofia*: “em tal essenciação do aceno, o próprio seer chega à sua maturidade. Maturidade é prontidão para tornar-se um fruto e uma doação” (HEIDEGGER, 2015, p. 397). No capítulo 3, discutiremos a questão do aceno do último deus.

Como devemos entender os *daimones* gregos? Heidegger faz uma relação surpreendente entre os deuses e o ver:

Théa a vista, como a essência da existência emergente, e *theá*, a deusa, são uma só e a mesma “palavra”, considerando que os gregos não usavam acentos em sua escrita e, acima de tudo, reconhecendo que os gregos reservavam uma originária atenção para essa consonância das palavras e sua saga ambivalente e velada (HEIDEGGER, 2008, p. 157).

Em uma outra passagem de muita importância, o filósofo argumenta:

Por que o deus é, como deus, aquele que vê e aquele que vê como quem emerge para a presença, *theaon*, o deus é o *daion – daimon*, aquele que no ver se apresenta, ele mesmo, como o descoberto. O que se apresenta ele mesmo no ver é um deus, porque o fundamento do extra-ordinário, do próprio ser, possui a essência do aparecimento autodesvelante (HEIDEGGER, 2008, p. 152).

É de suma importância, para a compreensão dos deuses gregos, segundo interpretação de Heidegger, essa relação do deus com o “ver”. Como vimos anteriormente, o “ver”, para os gregos, não é, a princípio, um ver no sentido do olhar dos olhos para um objeto contraposto. Antes disso, o ver é um automostrar-se emergente. O ente mostra-se em sua aparência na sua eclosão, emergência. Isto é a: “[...] vista, como essência da existência emergente” (HEIDEGGER, 2008, p. 152), ou seja, a vista representa aquilo que emerge, que desponta à presença. Como Heidegger mostra, as palavras para “vista” e “deusa” são a mesma palavra, o que se efetiva de grande importância, pois os deuses são aqueles que, como a vista, emergem, eclodem, aparecem no ordinário e que pertencem a esse próprio aparecer. Enquanto vista, como essência da existência emergente, os deuses estão relacionados e ligados ao próprio ser em seu movimento de automostração: “O que se apresenta ele mesmo no ver é um deus, porque o fundamento do extraordinário, do próprio ser, possui a essência do aparecimento autodesvelante” (HEIDEGGER, 2008, p.152). Cabe ressaltar, nesse momento, que a palavra-chave de Heidegger, *Ereignis*, possui, em sua etimologia, a palavra “ver” (*aügen*), como olhar (cf. HEIDEGGER, 1999, p. 180). Entendemos que a vista, o olhar presente na palavra *Ereignis* deva ser entendida dessa maneira, como um “despontar”, um automostrar-se do ser em seu acontecimento de apropriação; tudo isso está relacionado aos deuses (Voltaremos a esse assunto ainda neste capítulo).

Os deuses estão relacionados de modo direto com o ser e os entes. Pensar o aparecer dos entes no ordinário é já pensar a ocorrência do ser e dos deuses no extraordinário:

O que deixa os entes virem ao seu brilho, no entanto, jamais pode ser explicado com base nos entes nem construído a partir dos entes, mas é o próprio ser. O ser que brilha para a cercania dos entes é *to daion – daimon*. Descendo do ser para os entes, e então acenando para eles, estão os *daiontes – daimone*. Os “demônios”, assim entendidos, são completamente “não-demoníacos”, isto é, julgados em termos de nossa representação usual e sombria do “demoníaco”. Mas esses não-demoníacos *daimones* nada tem de “inofensivo” ou “acidental”. Eles não são adições casuais aos entes que o homem poderia passar adiante sem perda de sua própria essência, e poderia colocar de lado, e considera-los somente de acordo com seus caprichos e necessidades (HEIDEGGER, 2008. p. 154).

Os “demônios” participam do processo total dos entes virem ao seu brilho no aparecer provindos da essenciação do ser, ou seja, os deuses aparecem e acenam no próprio ente ordinário. Heidegger quer nos dizer que os deuses estão presentes em todo acontecimento. Além de não serem “demoníacos”, no sentido cristão do termo, os “demônios” gregos não podem ser entendidos como “caprichos” que poderíamos deixar de lado nesse processo todo da ocorrência dos entes e do ser. Mas, além disso, há algo mais: além dessa participação na essenciação dos entes, os “demônios” afetam os humanos em suas *disposições afetivas, nas tonalidades afetivas* (para melhor explicação sobre a afetação dos deuses via tonalidades afetivas, verificar capítulo III, na seção específica sobre as tonalidades afetivas e o último deus). Heidegger irá dizer que eles são bem mais “perigosos” e irreversíveis às disposições humanas: “Eles não só dispõem os ‘demônios’ ‘demoníacos’ na disposição do horrível e amedrontador, mas determinam toda disposição essencial afetiva do respeito e alegria até a tristeza e espanto” (HEIDEGGER, 2008, p. 155). Essas *disposições afetivas essenciais, ou tonalidades afetivas fundamentais*, que afetam os humanos sob o intermédio interpelativo dos *daimones*, não devem ser entendidos como estados psíquicos da subjetividade, entendida de modo moderno: “mas devem ser pensadas de modo mais originário como afinações, para as quais a voz silenciosa da palavra do homem encontra afinação na sua relação com o ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 155).¹⁶ Nesse sentido de nos afetarem nas tonalidades afetivas fundamentais, os demônios são: “mais essenciais do que qualquer ente” (HEIDEGGER, 2008, p. 154-155). Os “demônios” afetam os humanos em suas disposições afetivas tanto no horrível quanto na alegria, tristeza e espanto; essas afetações dizem respeito à própria relação

¹⁶ A questão da “voz silenciosa”, da voz do seer, como a origem da linguagem humana que se dá via tonalidade afetiva, conforme teoria de Heidegger, será melhor tratada por nós no Capítulo III, mas, ainda neste capítulo, muito será acrescentado sobre tal tema ao falarmos sobre a linguagem em Parmênides e Heráclito, para referenciar os acenos do seer e dos deuses

afinada do humano com o seer, pois os *daimones* comunicam o ser ao humano em seus acenos. Mas essa relação de afetação dos demônios sobre os humanos não fica limitada a tal interpretação de Heidegger sobre os deuses gregos. Essas interpretações de Heidegger apontam para sua própria compreensão dos deuses conforme aparece em *Contribuições à Filosofia*. Tal afetação afetiva dos deuses sobre os humanos aparece também nas leituras de Heidegger sobre Hölderlin, na “inspiração” do poeta, o semideus.

Heidegger cita uma passagem de Aristóteles muito importante para esse estado de afetação dos *daimones* sobre os humanos, texto presente em *Ética a Nicômaco* Z. 7, 1141 b7s. Ali, diz-se que: “[...] eles (os pensadores) de fato conhecem coisas que são extraordinárias, e então admiráveis, e com isso difíceis e, portanto, em geral ‘demoníacas’” (apud HEIDEGGER, 2008, p. 146). É sabido, também, pelos escritos de Platão, sobre o famoso *daimon* de Sócrates, que lhe informava seu conhecimento. Nesse sentido, o *daimon* aparece, aqui, também, como aquele que afeta o humano em suas disposições afetivas na sua relação e ligação com o ser; o *daimon* traz o ser do seu secreto e velado ao humano. Esse estado de inspiração divina, que Heidegger nos mostra aqui, comentando os gregos, estará presente em todo pensamento do filósofo sobre os deuses, seja na inspiração do poeta, seja no uso (*der Brauch*) dos deuses sobre o ser-aí, quando esse fica à disposição dos deuses, ou seja, no entrar em afinação com os deuses via tonalidades afetivas específicas.

Segue a questão fundamental: qual a ligação entre os deuses - segundo essa interpretação de Heidegger sobre os gregos - com o ser e o ente? Já vimos que “vista” e “deusa” são a mesma palavra grega e que, por essa ligação, os deuses são aqueles que aparecem no ente, o extraordinário no ordinário, apontando e acenando o ser através do ente no ato de emergir de todo ente; emergir relacionado à *physis*. Desse modo, os deuses estão presentes na própria essenciação do ser, apontando o ser por meio do ente como o extraordinário. Em vista disso, Heidegger irá nos dizer que: “[...] o extraordinário é isso de onde todo ordinário emerge, no que todo ordinário está suspenso, sem suspeitar no mais das vezes, e o que e para onde todo ordinário recai” (HEIDEGGER, 2008, p. 149). O extraordinário é a *physis* na sua eclosão que dá surgimento ao ente e, também, onde o ente recai, desvanece e se vai.¹⁷ Heidegger

¹⁷ Consultar, neste capítulo, o estudo sobre Anaximandro, para melhor esclarecermos esse movimento de aparecimento do encobrimento realizado pelo seer e o ente.

continua: “*To daimonion* é a essência e o fundamento essencial do extraordinário” (HEIDEGGER, 2008, p. 149). Os *daimones* mostram-se como a essência, no sentido de participarem do próprio movimento da *physis*. Na sequência, Heidegger argumenta:

Encontramos dificuldade de compreender a essência simples dos *daimones* porque não experimentamos a essência da *aletheia*. Pois os *daimones* aqueles que se mostram, que acenam, são aqueles que são assim como são, *somente* no âmbito essencial do desencobrimento e do autodescobrir-se do próprio ser (HEIDEGGER, 2008, p. 149).

A essência da *physis* é a *aletheia*, assim como a *aletheia* é a essência do próprio ser. Os *daimons* são participantes da *physis*, do ser. Para entendermos essa ligação dos *daimons* com o ser e a *physis*, devemos analisar a ligação dos *daimons* com a *aletheia*. Heidegger escreve: “A essência fundamental das divindades gregas, diferentemente de todas as outras, inclusive do Deus cristão, está no fato de que os deuses gregos se originam da ‘essência’ (‘vigência’) e o ser se ‘essencializa’ (vige)’” (HEIDEGGER, 2008, p.160). Os deuses gregos estão ligados ao acontecimento do ser em sua essência enquanto vigência, e os deuses aparecem na própria vigência do ser, ou seja, os deuses, ao mesmo tempo em que brilham no ordinário do ente, são determinados pela própria destinação do ser: “E esta é, portanto, a razão por que a luta entre os deuses ‘novos’, isto é, olímpicos, e os deuses ‘antigos’ é a luta que, acontecendo na essência do ser, determina a irrupção do próprio ser na emergência de sua essência” (HEIDEGGER, 2008, p. 160). Mas, isso não significa que os deuses gregos controlam e calculam o surgimento da terra e mundo na vigência do ser, assim como o Deus cristão (HEIDEGGER, 2008). A influência dos deuses gregos na vigência do ser acontece na participação na essenciação do ser, e não um controle sobre esse acontecimento ou a criação do ser pelos deuses. Na história dos deuses gregos, a *Moirá* (o destino do ser) vige sobre homens e deuses. O ser, o destino, determina o acontecimento de todos os entes, sejam humanos ou deuses. O ser está, por assim dizer, acima dos deuses e dos humanos. Na mitologia grega, a luta dos deuses é por aparecer ou não no brilho do ente. Essa supremacia do ser sobre os deuses e o humano é significativa para Heidegger nessa questão dos deuses, conforme veremos. O que nos importa destacar aqui é: os deuses aparecem e estão relacionados a todos os acontecimentos dos entes e do ser.

Vale ressaltar que, na citação logo acima, Heidegger nos diz sobre um “autodescobrir-se do próprio ser”. Isso é significativo, pois o filósofo está tentando nos mostrar que o ser é uma ação, um acontecimento de autodescobrir-se; em linguagem heideggeriana, o ser é uma essenciação. Heidegger realiza um salto, na famosa viragem, para dentro do ser, do acontecimento do próprio ser. Nessa feita, o ser, segundo Heidegger, como o seer, se essencia, se autodescobre, ele mesmo é uma ação. Essa ação de “autodescobrir-se do próprio ser”, nesse autodescobrir-se, o ser nos mostra o encoberto; o encobrimento, o velado, o oculto presente no próprio acontecimento do ser mesmo.

Na mesma conferência em pauta, Heidegger argumenta: “Os deuses dos gregos não são ‘personalidades’ e ‘pessoas’ que dominam o ser, mas são o próprio ser, que vê de dentro para fora em direção aos entes” (HEIDEGGER, 2008, p. 160, 161). Mas, em que sentido os deuses gregos são o próprio ser? Seria no sentido de identidade e mesmidade? De fato, segundo Heidegger, não. Mas o que significa essa frase que diz que os deuses são o próprio ser? Os deuses “aparecem no temor e na graça do ser” (HEIDEGGER, 2008), eles acenam e apontam “de dentro para fora em direção aos entes” (HEIDEGGER, 2008); são o brilhar no ordinário. O próprio processo de aparecer do ente é processo divino. Os deuses gregos “são o ser” porque possuem sua essência somente ligados ao aparecimento do ente emergido do ser. Essa situação de diferença entre o ser e os deuses, e também uma relação de dependência dos deuses ao ser, é de importância para o esclarecimento do lugar ontológico dos deuses e do último deus em Heidegger. Os deuses gregos só podem aparecer se pertencerem à própria essenciação do ser, sem a qual não poderiam brilhar no ente. Eles se harmonizam com o brilho dos entes estando presentes neles. Nesse sentido, os deuses gregos também são chamados de “*arcontes*”, o que significa: aqueles que veem de dentro para fora, que trazem à luz, que colocam na luz e trazem à clareza, ligados ao próprio acontecimento do ente e do ser em sua essenciação (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 161).

A relação entre o seer e o último deus é fundamental para todo este texto. Heidegger realiza uma análise peculiar sobre essa relação, em que ele tentará nos mostrar que o seer não é o último deus, mas o último deus depende e necessita do acontecimento do seer para aparecer (cf. capítulo III). O último deus irá se mostrar, como evidenciaremos junto com Heidegger, como “algo” diferente do seer, dos entes e do ser-aí, um âmbito completamente próprio na ontologia do filósofo. Tal estado de

coisa é pelo autor representado também nos estudos sobre os deuses gregos, como estamos vendo agora.

O humano e somente o humano é aquele que diz o divino. Dizer o divino é *mithos* mito. Mito é a palavra para nomear o ser no: “[...] seu ver primordial a partir do interior e no brilhar – nomeia *to theion* isto é, os deuses” (HEIDEGGER, 2008, p. 162). Após isso, prossegue Heidegger (2008):

Uma vez que *to theion* e *to daimonion* (o divino) são o extra-ordinário que olha para o descoberto e os apresenta no ordinário, então *mithos* é o único modo apropriado da relação com o ser que aparece uma vez que a essência é determinada, como essencialmente o são *theion* e *daimonion* com base no descobrimento. Por isso o divino, como a ação de aparecer, e com o que é percebido no aparecer, é o que há que ser dito e o que é dito na saga. Por isso o divino é o “mítico”. E por isso a saga dos deuses é “mito”. É por isso, então, que o homem na experiência grega, e somente ele, em sua essência e de acordo com a essência da *aletheia*, é aquele que diz o divino (p. 162).

Dizer o divino é dizer o próprio aparecimento do ente no ordinário que apresenta os deuses, o extraordinário, no seu próprio aparecer nos entes. Segundo Heidegger, para entendermos esse jogo de aparecimento e linguagem do extraordinário, dito na saga do dizer do mito, só é possível se compreendermos a própria essência da *aletheia*. Isso porque a *aletheia* é esse próprio movimento do encoberto para o descoberto, do extraordinário para o ordinário, a própria essenciação do ser e o brilho dos deuses no ordinário do ente: “[...] *aletheia*, 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 *aletheia* é a palavra fundamental para descrevermos toda essa relação do humano com os deuses, dos deuses com o aparecer dos entes no ordinário e dos entes com o ser. Mas, como podemos entender toda essa imbricação dos deuses, Homens, entes e ser com a *aletheia*?

Heidegger mostra, na preleção *Parmênides*, que a palavra *aletheia*, desencobrimento, possui em si o étimo “*Lethe*”, encoberto. A verdade, enquanto *aletheia*, é um movimento do encobrimento para o desencobrimento. Mas, o encobrimento não é anulado pelo desencobrimento; antes, o encoberto sempre permanece como aquilo que nunca aparece no desencoberto. O desencoberto é o próprio aberto no qual aparecem os entes, os deuses e os Homens, e esse aberto guarda algo que jamais emergirá. Esse aberto desencoberto não se livra do encoberto, que é, ao mesmo tempo, de onde os entes emergem e para onde eles retornam quando perecem (cf. o tópico sobre o pensamento de Anaximandro ainda

neste capítulo). Esse encoberto, *Lethe*, é a morada dos deuses, *daimonion*, ou seja, ao aparecerem, brilharem nos entes ordinários, os deuses acenam para sua localidade, para sua morada, o desconhecido, o mistério, o encoberto, aquilo que é acenado no ente ordinário. Heidegger quer nos dizer que cada acontecimento guarda em si um mistério completamente desconhecido e essa é uma possibilidade ontológica para os deuses. Essa morada dos deuses, o *Lethe*, é o *daimonios topos* que Heidegger traduz como: “Localidade extraordinária. [...] É nesse campo da *Lethe* que se recolhe toda a viagem. Aqui vige e atua o ‘demoníaco’ de toda a localidade, no mais alto e sumo grau de sentido” (HEIDEGGER, 2008, p. 129).

Heidegger argumenta sobre o mito no final da *República* de Platão, que conta a história da peregrinação da alma ao campo da *Lethe*, antes de nascer na Terra. A alma viaja pelos campos da *Lethe* e, antes de encarnar, bebe do rio *Lethe*, que Heidegger traduz por rio “Sem-cuidado” e não “rio do esquecimento”, como geralmente é traduzido. Rio “sem-cuidado”, pois Heidegger irá argumentar que, nesse campo da *lethe*, os entes ainda não foram descobertos e apareceram na clareia da *physis*, então, não há cuidado, de forma que esse não-cuidado é o velar no oculto que vigora no encoberto. Há uma passagem da *República* de Platão que diz: “Este campo do encobrimento em retração é, em si mesmo, ermo de vegetação, bem como vazio de tudo que (a) terra faz brotar” (HEIDEGGER, 2008, p. 171). Sobre isso, Heidegger comenta: “Este campo do encobrimento é contra toda *physis*. A *lethe* não permite nenhuma *physis* nenhum brotar. A *lethe* aparece como essência contrária da *physis*” (HEIDEGGER, 2008, p. 171). Heidegger continua: “Se, no entanto, pensarmos como os gregos, então tornar-se-á claro que, como um retrair-se e encobrir-se essencial, a *lethe* nunca deixará surgir, em canto algum, alguma coisa e se há de voltar contra todo brotar, isto é, contra a *physis*” (HEIDEGGER, 2008, p. 171). A “localidade do extraordinário”, a morada dos deuses, “demônios”, é o contrário da *physis*, pois é contra o brotar da *physis*, ou seja, é o próprio oculto do encobrimento, aquilo que nunca aparece, o não-ente. Esse é o lugar ontológico dos deuses de Heidegger.

Mas, mesmo nesse estado de coisa, ambas, a *physis* e a *lethe*, “[...] haverão de chegar a um relacionamento acentuado uma com a outra” (HEIDEGGER, 2008, p.171), pois a *aletheia*, que guarda em si o encobrimento, *lethe*, é a essência da *physis* e, de igual forma, guarda em si a morada dos deuses, a localidade do extraordinário (= *lethe*). Esse extraordinário, subterrâneo e sobreterrâneo (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 170) brilha no ordinário, ou seja, o encoberto, *Lethe*, brilha no desencoberto no

processo total da *aletheia*: “Se, pois, a *aletheia* pertence à essência do ser originário e com ela à sua essência contrária, a *Lethe*, então ambas são, originariamente, um *theion*, algo divino” (HEIDEGGER, 2008, p.177). Agora fica claro, segundo Heidegger, porque Parmênides chama a *aletheia* de uma deusa no começo do seu poema doutrinário. A deusa “verdade” pertence à morada do extraordinário e de lá destina os entes, deuses e humanos para seu aparecer no emergir da *physis*, cuja essência é a própria *aletheia*.

Os entes, sejam lá quais forem, uma pedra, um rio, a lua ou um pensamento, possuem o seu aparecimento provindo de um obscuro, encoberto, que não se mostra. Teríamos, aqui, uma relação de causa e efeito? O encoberto seria a causa do desencoberto? A *aletheia* seria a causa da *doxa*? Se assim interpretássemos, ficaríamos somente no âmbito dos entes e não entraríamos na *aletheia* do ser que é aquilo que é proposto. A relação entre *aletheia* e *doxa*, ser e ente, não é uma relação de causa e efeito. Causa e efeito só são possíveis entre entes, um ente implicando outro ente. Mas a *aletheia* não é um ente. O que temos aqui é o próprio movimento da *aletheia* do ser em sua essenciação. Heidegger indicia que é nesse processo total da *aletheia* do encoberto para o desencoberto e do desencoberto para o encoberto que devemos entender aquilo que é chamado de essenciação (*der Wesung*) do ser (cf. Cap. II). O aparecer do ente como *doxa* é um movimento do mesmo para o mesmo¹⁸. É um acontecimento da *aletheia* com ela mesma. *Aletheia* e *doxa* são uma dualidade no interior do mesmo, não causa e efeito, mas essenciação e desencobrimento:

O aparente mesmo não é nenhuma mera aparência, mas o que se apresenta; de tal modo, porém, como se ele se essencializasse sem a apresentação e se deixasse, por isso, dispersar na apreensão errante dos mortais. Assim, a *doxa* transforma-se em um roubo dos mortais, e eles dispõem disso, isto é “opinião dos mortais” [conforme poema de Parmênides 8, 51]. Não obstante, a *doxa* não é feita pelo homem, mas é apenas desconhecida pelo homem – ela é tomada pela própria apresentação, o que ela também é e de qualquer modo não é. *Doxa* não é já simplesmente “mortal” humana. A *doxa* é apresentação do que se apresenta, a *emergência* entregue a si mesma, que impera e penetra sobre tudo o que se apresenta tomado por si. A *doxa* é a *physis* (mas a essência da *physis* é a *aletheia*) (HEIDEGGER, 2013, p. 35, 36. Colchetes não presentes no original).

¹⁸ Heidegger escreve no Tempo e Ser: “Que resta dizer? Apenas isto: O Ereignis acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo o mesmo. [...] este mesmo nem chega a ser algo de novo, mas é o mais antigo da Antiguidade do pensamento ocidental. O originariamente antigo que se oculta no nome de *aletheia*”. A relação entre ser e ente é um processo da *aletheia*, acontecimento apropriador, um acontecimento a partir do mesmo, para o mesmo.

O emergir do aparecer (*doxa*), mencionado na citação, é “roubado pelos mortais” pela “opinião dos mortais”; isso porque, os mortais, na maioria das vezes, se atêm somente ao que aparece, desconhecendo o próprio aparecer como movimento da *physis*, cuja essência é a *aletheia*. Mas *doxa* não é somente a opinião dos mortais posterior ao que aparece, que só se atêm ao que aparece; na verdade, a própria opinião dos mortais só ocorre posteriormente à dobra *aletheia* e *doxa*. A *doxa* é manifestação da *physis*, o emergido desde o movimento da *physis* de si para si mesma; aquilo que da *physis* aparece em seu eclodir, o aspecto, o ente, e não o movimento total do aparecimento, mas somente aquilo que apareceu. Aquilo que aparece é somente o aspecto no aparecer e não o movimento total de aparecimento, como movimento total da *physis* na eclosão do que estava encoberto. A propósito disso, Marlène Zarader indica um duplo significado na *physis* pensada à luz de Heidegger. Essa dupla significação está relacionada a essa eclosão da *physis*, a esse aparecimento no aspecto e à própria ocultação. Segundo a comentadora:

Estamos de posse de duas determinações da *physis*: uma segunda a qual ela é eclosão; a outra segundo a qual ela é a relação da eclosão com a ocultação [...] a *physis* seria o laço entre as duas precedentes, ou seja, simultaneamente, o puro desvelamento (1º determinação) e a relação desvelamento-velamento (2º determinação) (ZARADER, 1990, p. 59).

Podemos perceber que a essência da *physis* é a *aletheia* (conforme afirmação de Heidegger), pois a primeira é essa relação total do velamento e do desvelamento, bem como a outra. A essência da *physis* é o emergir do encoberto ao descoberto. É já um aceno do extraordinário, pois os deuses aparecem na e pela *physis*. Assim: “Os *theoi* os assim chamados deuses, aqueles que despontam no ordinário e brilham em toda parte no ordinário, são *oi daimones* aqueles que indicam e acenam (HEIDEGGER 2008 p. 152). Os deuses despontam no próprio ente ordinário e brilham em toda parte. Nesse brilho, no despontar dos deuses, que se dá somente *entre a physis*, também eles acenam; o próprio emergir à presença já é o acenar. Esse gesto divino de acenar é algo sempre presente na filosofia de Heidegger quando ele pensa os deuses. Aparece, aqui, quando o filósofo comenta os deuses gregos; aparece também no livro *Contribuições à Filosofia* e está presente nas interpretações sobre Hölderlin (tudo isso ainda veremos nesta pesquisa). Mas, reparemos, por um momento e de modo breve, no significado de um aceno, esse gesto tão característico aos deuses de Heidegger. É um gesto de distância e também de proximidade, pois aquele que acena está distante, mas perto o bastante para acenar e ser percebido no aceno, para colherem

seu aceno. O aceno também é um indicar, um apontar, um mostrar. O que mostram os acenos dos deuses? Até o momento de nossa pesquisa, só podemos dizer que os deuses acenam para o extraordinário, para o encobrimento, o obscuro, e também para o próprio movimento total do encoberto ao descoberto; o próprio despontar dos deuses em toda parte nos entes ordinários é já um acenar para aquilo que nunca pode aparecer (mas há outras coisas que nos acenam os deuses, como veremos).

Após essa exposição, cabe-nos agora – no desenvolvimento de nossa pesquisa – preparar o âmbito teórico para a relação do “vir-ao-encontro entre deuses e humanos”. Temos por objetivo, no próximo tópico de nosso texto, mostrar como é possível a comunicação entre deuses e humanos. Isso porque tal comunicação é anunciada por Heidegger, seja quando o filósofo nos diz sobre o estar “[...] à disposição dos deuses” (HEIDEGGER, 2015 p. 22), o ser “usado pelos deuses”, ou, quando ao comentar Hölderlin, Heidegger nos fala sobre a inspiração divina dos poetas (cf. Cap. III). E, também, os deuses nos acenam via *tonalidades afetivas fundamentais* (cf. Cap. III). É nossa tarefa agora expor os fundamentos teóricos preliminares para esclarecermos a ligação entre deuses e homens. Para isso, estudaremos a questão da linguagem em Parmênides para entendermos como nos encaminha a tal ligame.

1.1.2 Linguagem em Parmênides, segundo Heidegger: um prelúdio para os acenos dos deuses

Heidegger recorrerá a meio filosófico significativo para denominar de igual forma esse brilho do aparecer. Se já analisamos dois aspectos da relação e diferença entre ser e ente (o ordinário e o extraordinário, no aspecto divino; e *aletheia* e *doxa*. Esses dois aspectos remetem à *physis* e ao ser); agora, entraremos na mesma questão sobre outro caminho, o da linguagem como um aceno (*Wink*) divino, que acontece naquilo que Heidegger irá chamar de *dobra* em uma preleção não lida sobre Parmênides (1954), intitulada *Moira* (Parmênides, fragmento VIII, 34-41) (HEIDEGGER, 2008, p. 205). Os deuses somente podem aparecer naquilo que é chamado nessa preleção de *dobra*, pois, segundo o Filósofo: “[...]Por isso, não há, de modo algum e em lugar algum, um vigente fora da dobra” (HEIDEGGER, 2008, p. 222). Investigaremos agora essa outra possibilidade de nos inserirmos em uma outra região da ocorrência dos deuses.

Nessa preleção, o filósofo interpretará a *phasis*, o brilho do ente como um dizer: “[...] *phasis* (luz, brilho) é a saga do dizer. Dizer significa fazer aparecer” (HEIDEGGER, 2008, p. 216, parênteses acrescentado por nós.). Significa que, aquilo mesmo que aparece, o ente, é discurso (dito) do que anuncia aquilo mesmo que aparece em seu aparecer. Trata-se de um dizer não humano, não fonético ou semântico, mas, ainda assim, um *dizer*. Aquilo mesmo que se apresenta é expresso de forma silenciosa. Daqui, depreende-se que a *physis*, sinônima da *phasis* (dizer), o brilho, que é como o ente aparece, é algo prévio à linguagem semântica e fonética humana. Esse dizer não humano é o brilho do ente e o encobrimento do ser, aquilo que recebe o nome de *doxa*. Nesse processo de *doxa*, aquilo que é dito pelo dizer da *phasis* (luz, brilho) é o dito da *voz do ser*; são as *tonalidades afetivas fundamentais* (cf. Capítulo III) e os acenos dos deuses.

Heidegger irá nos encaminhar à essência da linguagem, sua origem, que tem seu fundamento no movimento do brilhar do ente prévio à linguagem humana. Ou seja, refere-se à origem da linguagem, que se remete à *phasis* e ao ser e não ao humano (veremos, ao longo do presente tópico, que *phasis* e *physis* são sinônimos. Cf. HEIDEGGER, 1998, p. 31-32). Dessa forma, há duas linguagens: um dizer como *phasis* e *physis*, pertencente ao brilho prévio do ente; um dizer silencioso, que põe o ente em sua vigência; e a linguagem humana, fonética e semântica, que ocorre no nomear, e que, de igual maneira, pertence à *doxa* entre ser e ente, pois recebe sua mensagem dela. Qual a relação entre as duas linguagens e como ocorre a linguagem humana? Para respondermos a essas questões, temos que analisar a interpretação de Heidegger sobre a relação entre ser e pensar, pois o pensamento humano mostrar-se-á como uma colheita, um *tomar-em-atenção* do dizer que não é humano¹⁹.

Na preleção *Moira* (1954), Heidegger irá analisar a sentença muito conhecida de Parmênides, que comumente é traduzida por: “pois é o mesmo ser e pensar” (HEIDEGGER, 2008, p. 205). Heidegger traduz tal sentença da seguinte maneira: “O mesmo é, a saber, o tomar em atenção como também o vigorar (do que é vigente)” (HEIDEGGER 2008, p. 218). Heidegger traduz a palavra *nous*, que comumente é traduzida por “pensar”, por “tomar-em-atenção”. Aquilo que toma-em-atenção toma-

¹⁹ Entraremos, agora, em nosso texto, na questão da voz do seer. Tal tema estará presente ao longo do primeiro capítulo até tratarmos do *logos de Heráclito* como a voz do seer. Tal tema se desenvolverá de modo cabal no terceiro capítulo, ao tratarmos das tonalidades afetivas necessárias para a abertura do ser-aí ao âmbito ontológico dos deuses. A voz do ser, como as tonalidades afetivas fundamentais (cf. capítulo 3), é aquilo que afina o ser-aí com os deuses.

em-atenção o vigorar. O vigorar do que é vigente é como Heidegger traduz a palavra ser. Mas, tanto o tomar-em-atenção e o vigorar são o mesmo. Em que sentido são o mesmo? A palavra grega, *to auto*, “o mesmo”, é para Heidegger a palavra central e enigmática da sentença de Parmênides (HEIDEGGER 2008 p.214). Como devemos entender essa mesmidade entre ser (o vigorar do vigente) com o pensar (tomar-em-atenção)? Marlène Zarader argumenta que: “O mesmo, no sentido grego, nem é a pura uniformidade (*das Einerlei*), nem o semelhante ou o igual (*das Gleiche*): ser e pensar são coisas diferentes” (ZARADER, 1990, p. 139). O pensar, o tomar-em-atenção, toma-em-atenção a dobra entre ser e ente, e não ocorre separado dela. A Dobra, por sua vez, conclama, envia, faz brilhar o dizer, a linguagem precursora que é tomada-em-atenção:

O pensar vige em virtude da dobra que se mantém não pronunciada. O estar em vigor do pensar encaminha-se para a dobra de ser e ente. A dobra vige no tomar-em-atenção, já sendo o que está reunido (segundo o fragmento VI) pelo colher (linguagem) precursor, pelo deixar propor-se. Por onde e como? Justamente pelo fato de a própria dobra, graças à qual os mortais se encontram no pensar, reclamar para si mesma esse pensar (HEIDEGGER 2008 p. 215).

A atividade que compete ao humano é um tomar-em-atenção. Mas isso não é o pensamento. O pensamento, em sua origem ontológica, não é uma atividade *somente* humana. Pensar não é uma ação do sujeito com ele mesmo, como uma atividade interna da mente, uma reflexão; de igual forma, pensar não é a atividade da alma, ou a síntese de estruturas transcendentais de um eu pensante. Pensar é um movimento complexo que, por um lado, é um tomar-em-atenção o dizer do ser na dobra e, por outro lado, o próprio dizer, o envio do ser dessa dobra por meio do seu dizer. *Pensar é receber, colher, captar, agradecer, apreender o dizer do ser.* O dizer é enviado ao tomar-em-atenção que o guarda como ele aparece no seu brilho na dobra. Heidegger, em seu *Contribuições à Filosofia*, nos fala sobre o “abrigo da verdade”, como este processo do ser-aí em abrigar o dizer do ser, o abrigar a verdade em interpretação e formas entitativas (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 379,). O dizer que vige na dobra é previamente reunido, colhido e posto (pro-posto) para o acolhimento do tomar-em-atenção. Pensar não é uma atividade somente humana, mas, antes, o tomar-em-atenção que capta a dobra. “Os mortais se encontram no pensar” (cf. citação acima), e a dobra reclama para ela esse pensar. Reclama. O dizer do ser, a voz do ser, invade o humano com seu dito que é tomado-em-atenção. O dito é o próprio conteúdo do pensamento, aquilo a que se pensa, o ente do pensamento

que é enviado ao humano. Mas há uma atividade do humano, que é o tomar-em-atenção esse apreender, captar o envio. Nesse sentido de ser o receptor, o humano é ativo no processo total da formulação do pensamento. O processo total do pensamento é um envio (do ser) e uma recepção (do humano). O pensamento pertence ao ser e aos mortais em seu tomar-em-atenção. O pensamento é um processo de mesmidade entre o ser e os mortais:

Será que dizer refere-se apenas à vocalização daquilo que uma palavra ou frase significam? Será que aqui se apreende o dizer como expressão de um interior (da alma), que assim se deixa dividir em duas partes, a fonética e a semântica? Não há nenhum vestígio desse entendimento na experiência do dizer como “*phasis*”, da linguagem como *physis* (HEIDEGGER, 2008, p.216).

Dizer é o dizer do ser como *phasis* (luz, brilho), como *physis*. O genitivo “do” não deve ser entendido como objetivo e nem como subjetivo; deve ser entendido como o dizer que é o dito silencioso do próprio ser na saga do acontecimento. O dizer humano não é uma expressão de um interior (da alma). Aquilo mesmo que podemos chamar de uma linguagem como uma expressão interior já é sempre um envio do ser em seu dizer que brilha e é tomado-em-atenção pelos mortais. Na última linha da citação acima, vemos que o dizer silencioso que nos é enviado no brilho é um processo da própria *physis*. É a *physis*, em seu emergir, que se dobra no desencoberto e no encoberto. *Physis* é um nome para o ser. O dizer é o dizer do ser.

Heidegger irá argumentar que a essência da *physis* é a *aletheia* (cf. HEIDEGGER, 2013, p. 12-13). Esse acontecimento da *physis*, em seu emergir, eclodir, no aparecer do ente, no brilho daquilo que está presente, é essencialmente um acontecimento da *aletheia* que se desencobre. *Physis*, que comumente é traduzida por “natureza”, deve ser clarificada no seu significado. *Physis* não é somente os entes que estão presentes em seu aspecto no alcance da visão: os animais, plantas, rios, rochas, humanos etc. *Physis* é um processo de emergir, de eclodir, de aparecimento do encoberto para o desencoberto, ou seja, ela não é somente aquilo que está presente aparecendo, mas também aquilo que está oculto e não aparece; *physis* é o *aparecer*. E essa é a ligação entre *lethe* e *physis*. Esse movimento de eclosão da *physis* do encoberto para o desencoberto não deve ser interpretado como causa e efeito, mas um movimento do mesmo, para o mesmo, em si mesmo.

Essa relação de pertencimento entre *aletheia* e *physis* e, sobretudo, a ênfase na própria *aletheia*, como o elemento mais importante do início da filosofia, é de suma importância dentro do pensamento de Heidegger (HEIDEGGER, 2013, p. 10-12).

Como já apontado, *estamos encaminhando nossa interpretação para um laço entre aletheia, physis, seer, acontecimento apropriador (Ereignis), sagrado e deuses e, dentro de tudo isto, uma relação com o humano enquanto ser-aí*. Tudo isso será com o tempo melhor esclarecido, mas já percorremos muito. O que nos importa agora é essa interpretação surpreendente de Heidegger do primeiro início da filosofia que, para o Filósofo, foi esquecida, pois a própria filosofia tardia de Heidegger é um lembrar e desenvolver isso que foi esquecido. Sobre essa relação de pertencimento entre *aletheia, physis* e ser, citaremos agora uma passagem do próprio Heidegger um tanto longa, mas que consideramos importante para esclarecer essa relação:

O essencial no primeiro início, seu elemento mais inicial é a *aletheia*. Anaximandro: as coisas mesmas – o ilimitado. Heráclito: amar esconder-se – esse movimento mais essencial que a própria *physis*. Parmênides: aquilo que jamais perece. *Aletheia* – opinião e natureza, pois o mesmo. E precisamente isso aponta para o fato de a *aletheia* ser o início e, assim, a essência do ser, do mesmo modo que o que *há de mais estranho*, pois a “verdade” foi há muito reinterpretada radicalmente (desde Platão, porém, ela é dada por meio da não fundação em meio ao primeiro início como o curso contínuo). Por isso, a lembrança precisa tentar encontrar de saída o primeiro apoio para a inicialidade do ser junto à *physis* e retirar em primeiro lugar essa *physis* da falsa interpretação até aqui. É aqui apenas que há o risco de que, então, a *physis* seja estabelecida por sua parte com o início, e a *aletheia* lhe seja apenas atribuída. Só que o *mais inicial* é a própria *aletheia*. Logo que se tenha desdobrado suficientemente a interpretação da *physis*, logo que se tenha levado (de saída) a essência da “verdade” para além da *adaequatio* e de volta para o desvelamento como essência do ente, logo que se tenha libertado a *physis* e a *aletheia* dos grilhões da metafísica, e logo que, porém, a inicialidade do início e sua historicidade sejam sobretudo concebidas, podemos ousar denominar a *aletheia* a essência do primeiro início (HEIDEGGER, 2013, p.11,12).

Desde aqui, afirmamos que o mais inicial do início da filosofia, para Heidegger, é a *aletheia* e não a *physis*, que, segundo o filósofo, não foi pensada ainda. O outro início, aventado por Heidegger, é um reiniciar a filosofia partindo disso mesmo que não foi pensado. Por que essa interpretação de Heidegger? Porque *aletheia* é movimento de essência do ser, do encoberto para o descoberto, e esse movimento de essência também é atribuído à *physis*. Mas dirá Heidegger (2013): “[...] a essência da *physis*, porém, é a *aletheia*” (p. 13). “Verdade” é o movimento da própria *physis* e esse movimento é entendido como emergência, como desvelamento. Mas tudo isso não foi propriamente fundado no assim chamado “primeiro início” da filosofia, de modo que a *physis* se transformou em natureza e objeto de uso e técnica do humano; a “verdade” transformou-se em adequação do pensamento para o objeto. Se nos for possível avaliar, indicamos que a retomada de Heidegger de palavras-

chaves, como *aletheia* e *physis*, é de suma importância para o pensamento original desse filósofo e para, no devido tempo, mostrarmos que os deuses dizem (acenam para os mortais que recebem seus acenos) e que o dizer dos deuses, desvelar o velado de sua morada, é o extraordinário; tudo isso é um acontecimento da própria “natureza” (*physis*) em sua “verdade” (*aletheia*).

Avançaremos um pouco mais nessas questões ao investigarmos a interpretação heideggeriana sobre Heráclito, principalmente a investigação da palavra que parece ser a palavra central desse pensador: *Logos* e, também, ao analisarmos os deuses de Heráclito (Ártemis e Zeus), como caminhos para a própria interpretação heideggeriana dos deuses. É isso que teremos no tópico que se segue.

1.2 Heráclito e seus deuses: um caminho para os deuses de Heidegger

Na conferência *Logos* (fragmento 50), Heidegger (2008) oferece a seguinte definição interpretativa do *logos* de Heráclito:

O *logos* posta, isto é, repõe o vigente na vigência. Vigência significa, porém: *tendo chegado, durar e perdurar no des-coberto*. Ao deixar dispor-se o disponível, como tal, o *logos* des-encobre o vigente em sua vigência. Ora, todo desencobrimento é *aletheia*. *Aletheia* e *logos* são o mesmo. O *legein* deixa os descobertos disponíveis como des-cobertos (B112). Todo desencobrir arranca o vigente do encobrimento. Des-encobrir carece sempre de encobrimento para des-encobrir. A *aletheia* repousa e vige no encobrimento, extrai o que o encobrimento mantém retraído. *Em si mesmo, o logos é simultaneamente desvelar e velar*. É a *aletheia*. O desencobrimento carece do encobrimento, como seu repositório onde, por assim dizer, se abastece o des-encobrimento. O *logos*, a postura recolhadora, tem em si o caráter de encobrir e desencobrir (HEIDEGGER, 2008, p.195).

Na passagem imediatamente citada, *logos* diz respeito ao vigente e à vigência²⁰, ao ente que “dura e perdura descoberto”, mas não somente isso; também diz respeito ao “chegar”, ao despontar como des-coberto. *Logos*, assim, diz tanto o ente vigente quanto a vigência. Vigência como o movimento do chegar e durar, o “tendo chegado”. Na citação, a frase-chave é: “*Aletheia* e *logos* são o mesmo”. Toda a citação caminha na relação entre des-coberto e encoberto, velar e desvelar, que é o movimento do “tendo chegado” do ente e do próprio chegar e durar. *Logos* diz a

²⁰ Heidegger e Heráclito nos mostram dois *logos*: um humano e outro que é o próprio ser. O trecho da citação em análise fala do *logos* como o ser e não do *logos* humano, que tradicionalmente é entendido como linguagem, razão, discurso, estudo etc. Voltaremos a isso ao longo deste tópico do texto. Dada essa observação, seguimos nossa análise.

aletheia e o ser. Mas, há outros elementos importantes que devemos abordar para esclarecer todos esses significados e trazer à baila ainda outros.

Logos é, também, o “um é tudo”, conforme o fragmento (b.50) de Heráclito: “Se não me haveis escutado a mim, mas o *logos*, é sábio dizer no mesmo sentido: um é tudo” (HERÁCLITO apud HEIDEGGER, 2008, p. 183). Heidegger traduz de modo interpretativo essa frase da seguinte maneira: “Não pertencendo, na escuta, a mim, mas a postura recolhedora: deixar pôr-se o mesmo: está em vigor um envio sábio (a postura recolhedora/acolhedora): um unindo tudo” (HEIDEGGER 2008, p. 199). Há vários elementos importantes nessa tradução interpretativa de Heidegger: *o que seria esta “escuta”?* O que seria a “postura recolhedora”? O “envio sábio”? E o “um unindo tudo”? e, finalmente, quais palavras gregas Heidegger traduz dessa maneira? Essas perguntas provocativas nos conduzem a retomar que o “um é tudo” (ou, na tradução de Heidegger, o “um unindo tudo”), pois é assim que o *logos* vige: “Todavia o ‘um tudo’ não é o que o Logos anuncia na enunciação da sentença nem o que dá a entender, com o sentido do enunciado. ‘Um Tudo’ não é o que o Logos anuncia, mas ‘um tudo’ fala do vigor em que o Logos vige e se dá” (HEIDEGGER, 2008, p.194). Ao dizer que o *logos* é o próprio “Um Tudo” em sua vigência, Heidegger está encaminhando a interpretação do *logos* para o ser. Heráclito, ao dizer sobre o *logos*, estaria nomeando o próprio ser:

Como colheita e reunião, como o um reunidor de tudo, o Logos, de que fala Heráclito não constitui uma propriedade dos entes. Esse Logos é a coletividade originária que resguarda e preserva o ente como o ente que é. Esse Logos é o próprio ser que vigora em todo ente (HEIDEGGER, 1998, p. 288).

Logos é o ser que “resguarda e preserva o ente como o ente que é”. O ente é reunido no *logos*, pertence ao *logos* no sentido de ser preservado por esse. A diferença e a relação entre ser e ente ocorre como um acontecimento no *logos*. *Logos* seria a própria diferença ontológica entre ser e ente, que aparece como um acontecimento do próprio *logos* em seu vigorar; diferença dentro da unidade do mesmo para o mesmo, do próprio ser entendido como *logos*.

Logos aparece na citação em pauta como colheita e reunião. Como Heidegger chegou a essa definição? O filósofo argumenta: “Desde a Antiguidade, interpretou-se o *logos* de Heráclito das maneiras mais diversas: ora, como *Ratio*, ora, como *Verbum*, ora como lei do mundo, ora, como o que é lógico e a necessidade de pensamento, ora como sentido, ora como razão” (HEIDEGGER, 2008, p. 184). Não é dessas maneiras que Heidegger irá interpretar. Seu argumento é que foi esquecido algo

nessas interpretações: o ser. Foi esquecida a diferença entre ser e ente. A interpretação feita por Heidegger do *logos* como colheita e reunião, como guarda e abrigo, é uma interpretação filosófica que parte do significado da palavra *logos*, que possui como origem a palavra grega *legein*; dessa interpretação da palavra de origem, ele irá desenrolar sua interpretação filosófica: “É do *legein* que depreendemos o que é o *Logos*. O que significa *legein*? Todo mundo que conhece a língua grega sabe a resposta: *legein* significa dizer e falar.” (HEIDEGGER, 2008, p.184). Heidegger continua sua interpretação da seguinte maneira: “*Legein* diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber: de-por e pro-por que recolhe a si e o outro” (HEIDEGGER, 2008, p.184). Nessa forma de entender o *legein* como de-por e pro-por, no sentido de juntar e recolher, fica a dúvida do motivo de a tradição traduzir essa palavra por dizer e falar. Heidegger argumenta:

Legein significa estender e prostrar, mas, ao mesmo tempo, significa também pôr uma coisa junto com outra, pôr em conjunto, ajuntar. Legein, de-por e pro-por, é lesen. O lesen, que mais conhecemos, o lesen, no sentido de ler, é apenas uma variedade de ajuntar – embora ela se tenha deslocado para o primeiro lugar (HEIDEGGER, 2008, p. 185).

O *legein* grego foi entendido como dizer e falar, pois dizer e falar é uma espécie de colher, de ajuntar. Ler é colher as palavras, ajuntá-las, pondo-as em uma união, ordenando-as em uma totalidade. Mas *legein*, ou *logos*, não é somente juntar palavras, mas o próprio “junto”, a própria totalidade.

Para Heidegger, o *logos* é o próprio ser, o qual é entendido em sua essência como *aletheia*. Mas, como coadunar o significado de *logos* como ajuntar, colheita e reunião com o ser e, assim, com a *aletheia*? O *logos* é aquele que tudo reúne, que guarda, que colhe para si no próprio desvelamento da vigência e guarda o ente preservando-o em sua vigência. Há, no *logos*, enquanto *aletheia*, o encobrimento, aquilo que nunca aparece como ente, o velado no acontecimento. *Logos* é tanto o des-velado quanto o velado. Ao reunir e guardar na colheita, o *logos* é o ser, é o “um tudo”, o um unindo tudo, mas não como uma unidade fechada e total, porém, um acolhimento no aparecer da essenciação, no movimento do encoberto para o descoberto, do aparecer do ente. Colheita, guarda, reunião, remetem a esse caráter total do *logos* que possui em si mesmo o ente, o desvelado, mas também o velado. *Logos é o nome para o acontecimento total do ser em sua essenciação*. Total não como fechado, limitado, finito, mas total como unidade de ser e ente, unidade na diferença como um acontecimento do mesmo para o mesmo.

Como havíamos anunciado, para Heidegger, leitor de Heráclito, há duas linguagens: há um dizer silencioso, não sonoro, não verbal que é o dizer do ser, que é o dizer do *logos*, o “envio sábio”, conforme tradução de Heidegger da sentença de Heráclito. E há a linguagem humana que é um “colher” desse dizer do ser. Como vimos, ao falarmos de Parmênides, o ser diz, o ser é um dizer, uma linguagem; isso aparece novamente na interpretação heideggeriana de Heráclito. Percebemos, aqui, a questão filosófica sobre a origem da linguagem como um envio e recebimento da voz do ser. Mas, como se dá esse processo de origem da linguagem?

Nós só escutamos quando *pertencemos* ao apelo que nos traz a fala. Pois bem, dizer o apelo da fala é isto que diz *legein*, deixar o real disponível no seu conjunto. Pertencer ao apelo da fala não é senão deixar o real, que se de-põe e pro-põe em conjunto dispor-se, como um todo, em sua disponibilidade (HEIDEGGER, 2008, p. 190).

O dizer humano é o escutar do ser (*logos*), o *pertencer* à sua linguagem sem voz e não articulada em palavras. A palavra “pertencer” está em itálico na citação acima. O humano é aquele que pertence ao *apelo* do ser (*logos*) que dá o dizer à fala humana. O humano é aquele que está no ser e pode escutar seu dito e, assim, deixar o real de-posto, pro-posto, deixar o real viger na sua vigência e disponibilidade. O humano possui linguagem (*legein*), pois escuta a linguagem (*logos*) do ser. Nesse enredo, nós temos uma relação do ser que diz, com a linguagem humana que escuta e re-diz. Como se efetiva essa relação do humano com o ser e, assim, como acontece a origem da linguagem humana?

Para Heidegger, a linguagem humana surge da escuta. Todavia, não somente o escutar as outras pessoas falando e assim aprender a língua materna. Veremos que esse “escutar os mortais”, de que fala Heráclito, não é o “envio sábio” - conforme frase de Heráclito que estamos analisando - não é o escutar o ser. A questão, aqui, é sobre a própria origem ontológica da linguagem. Heidegger traduz da seguinte maneira um fragmento de Heráclito: “uma escuta em sentido próprio só acontece se não derdes ouvidos apenas a mim (que falo), mas se vos mantiverdes numa pertinência obediente ao Logos” (HEIDEGGER, 2008, p. 191). Como acontece essa escuta? Como se efetiva essa obediência ao *logos*? E por que não devemos dar ouvidos ao mortal, a “ele”, que fala?

Na mesma conferência em pauta “Logos (Heráclito 50)”, Heidegger argumenta que: “Quando o *legein* dos mortais concorda com o *logos*, dá-se e acontece *homologein* (homologia). Esse se recolhe no Um à sua vigência de reunião. Quando

acontece o *homologeïn*, dá-se em sua propriedade um envio sábio” (HEIDEGGER 2008, p. 196). A linguagem dos mortais pode ser, em uma situação específica, escuta e concordância com o *logos*, mas também pode não o ser. O “envio sábio” é esse escutar o *logos* e, assim, o acontecer do *homologeïn* (homologia), a união da escuta do ser com o dizer humano. Escutar o *logos* não é como escutar os mortais; Heráclito adverte sobre isso no fragmento em pauta. A linguagem humana não é algo humano, criado pela subjetividade que, em um processo de reflexão interna, cria a linguagem provinda, vamos dizer, da alma, da subjetividade ou da razão. Aquilo mesmo, que nós humanos pronunciamos em nossa linguagem, só pronunciamos na medida em que escutamos e redizemos, replicamos um dizer que nos foi enviado. Quando é “um envio sábio”, é porque escutamos o *logos* e não os mortais. Esse dizer do ser nos é enviado, destinado. Essa destinação, que nos envia a linguagem: “deixa dispor-se, mantém em seu lugar e curso qualquer vigente e todo ausente e recolhe tudo, abrigando-o no todo” (HEIDEGGER, 2008, p. 196). O *logos* é essa destinação do vigente, que recolhe tudo e nos destina, para a escuta humana que o acolhe. Essa destinação, esse aparecer do vigente, em sua vigência para o acolhimento humano, Heráclito chama também de raio.

Heráclito diz, no fragmento B64: “o raio, porém, dirige (para sua vigência) tudo (que vige)” (HEIDEGGER, 2008, p. 196). Heidegger comenta: “De repente, o raio põe, com um golpe, todo vigente na claridade de sua vigência. O raio mencionado dirige. Pois, de antemão, posta tudo no lugar de sua essência. Este postar, de um golpe só, é a postura recolhedora, o *logos*” (HEIDEGGER, 2008, p. 196). O *logos*, o raio, coloca todo ente em sua essência. Aquilo mesmo, que aparece ao estar presente, está presente sobre o raio: “O ‘raio’ está aqui, como palavra evocativa de Zeus. Sendo o altíssimo, Zeus é o destino do universo. Assim o *Logos*, o “um tudo” não seriam senão o Deus supremo. A essência do *logos* acenaria, pois para a deidade de Deus” (HEIDEGGER, 2008, p. 196). O destino que destina o ente em sua vigência, como um raio que clareia o desvelado, aponta para o *logos* e para o Deus supremo, Zeus. Eis que nos aparece, no enredo em que estamos falando do *logos*, da *aletheia* e do ser, um deus. Como devemos entender toda essa relação entre o destino que destina o ente, o *logos*, o raio e Zeus? Os desdobramentos dados no próximo tópico deverão acenar a resposta a esta pergunta.

1.2.1 Zeus e Ártemis, os deuses de Heráclito: segundo uma interpretação de Heidegger sobre a divindade dos deuses gregos

Neste tópico de nosso trabalho, continuaremos a tentativa de mostrar o lugar ontológico dos deuses na filosofia do Heidegger tardio. Tentaremos mostrar a estreita relação de temas como *logos*, conforme Heráclito e Heidegger, e a própria manifestação dos deuses. Para isso, estudaremos “os deuses de Heráclito”, Zeus e Ártemis, conforme interpretação de Heidegger, apontando, assim, com o auxílio da explicação do local desses deuses, dentro do pensamento do filósofo grego, a própria possibilidade de repensarmos o local ontológico dos deuses, tal qual propõe Heidegger. Ficará claro, aqui, que o filósofo alemão relaciona o *logos* de Heráclito com a *physis* e a *aletheia*, os lugares onde podemos encontrar os deuses. Também é objetivo deste tópico desenvolvermos - agora apoiados nas interpretações de Heidegger sobre Heráclito - o tema da origem da linguagem como um local privilegiado para o “vir-ao-encontro de deuses e humanos”. Mas, o que nos importa agora de início é explanarmos nossa pesquisa sobre os deuses de Heráclito.

Ao investigar a relação entre o *logos* de Heráclito e o deus Zeus, Heidegger argumenta: “No tocante à pergunta se *logos* (um tudo) e Zeus seriam a mesma coisa, Heráclito nos dá algo muito grave e difícil de pensar” (HEIDEGGER, 2008, p.196). Heráclito nos diz (B52): “O uno, único sábio, não quer e quer ser chamado com o nome de Zeus” (HEIDEGGER, 2008, p. 196). Heidegger comenta: “Em primeira linha, o Uno e o Logos, o destino de todo envio sábio, não estão dispostos, por sua essência mais própria, a aparecer sobre o nome de ‘Zeus’ [...] mas também o estão” (HEIDEGGER, 2008, p. 197). Como devemos entender esse pertencimento e não pertencimento ao destino do envio sábio do supremo deus grego? Heidegger nos conduz à seguinte interpretação: “Mas, em si mesmo, o Uno não é um vigente entre outros. É único, à sua maneira. Por seu lado, Zeus não é apenas um vigente entre outros. É o vigente mais alto, o altíssimo” (HEIDEGGER, 2008, p.197). Tal como podemos depreender daqui, Zeus – embora não seja um ente como os outros – ainda é um ente, ou melhor, aparece no acontecimento do ente. Zeus aparece como um ente, mesmo que seja um ente supremo. Mas o *logos*, esse sim, não é ente; ele é o ser. Em face disso, podemos apontar uma separação: por um lado, o ente supremo, Zeus; por outro lado, o ser enquanto *logos*. A propósito disso, indica Heidegger (2008): “Zeus permanece e partilha da vigência, de um modo excepcional e, de acordo com

tal partilha (*Moiras*), se recolhe ao destino, ao Uno, que tudo reúne. Zeus não é, em si mesmo, o Uno, embora dirigindo com o raio, cumpra e realize os envios do destino” (p. 197, 198). Como se viu aqui, Zeus “se recolhe ao destino”, pertence à vigência do uno, *logos*. Destarte, o destino, o *logos*, o ser, por não serem vigentes como Zeus, estão separados, e tal deus, ao ser portador do raio, cumpre o destino do ser. Quer dizer, é Zeus que pertence ao destino e cumpre os envios desse, e não o destino que é controlado por Zeus. Atentamos, aqui, que Heidegger, em suas teses sobre os deuses, sempre separará o ser dos deuses. Zeus participa da totalidade dos entes, mas não é o ser.

Na mitologia dos gregos, vale lembrar que as *Moiras* escrevem até mesmo o destino dos deuses. Mas, de modo excepcional, Zeus cumpre o destino, participa da luz que faz brilhar o ente como um raio, no destino que envia. Aquilo mesmo que aparece, o ente, aparece devido ao raio que traz a claridade. Raio é sinônimo de luz, *phaos*, *phasis*. Heidegger pensa toda uma relação entre a luz, o raio, o brilho do aparecer do ente com a *physis*. Raio aqui seria o próprio desvelar do ente, a luz que pertence à *physis* quando o ente desvelado brilha em um aspecto prévio à visada humana. O raio pertence à *physis* como a luz do desvelado. Zeus, o portador do raio, participa do processo de vigência, mas não é esse processo. O Deus supremo aparece na totalidade dos entes de modo coadunado ao destino; o deus grego, como um raio, é aquele que brilha junto com o brilho da *physis*; pertence à *physis*. Por isso, Zeus porta o raio, ele aparece no acontecimento do vir à luz da *physis*. O Deus é aquele que cumpre e realiza os envios do destino; é destinado pelo próprio destino. Zeus não é ele mesmo o próprio destino que destina todas as coisas, mas acena dentro desse destino. Os deuses, para Heidegger, estão presentes em todos os acontecimentos, assim, participam tanto do mistério do ser quanto do aparecimento do ente. Por sua vez, o aparecimento no ente é um aceno, um apontar para o encoberto, o não-ente, que é o lugar ontológico da possibilidade de falarmos dos deuses.

Há uma história sobre Heráclito que Heidegger comenta em que também aparece uma referência aos deuses. Aristóteles reproduz a história da seguinte maneira:

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

ele os (ainda hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras: 'mesmo aqui, os deuses também estão presentes' (HEIDEGGER, 1998, p. 22).

Heráclito diz que, mesmo ali junto ao forno, aquecendo-se, os deuses estão presentes. Heidegger comenta da seguinte maneira essa passagem: “Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário” (HEIDEGGER, 1998, p.24). Para Heidegger, bem como para Heráclito, o extraordinário, os deuses, estão naquilo que é mais simples e ordinário e ali mesmo também o encontramos. A narrativa de Heráclito carrega um significado de como os gregos entendiam os deuses e, também, para uma compreensão do modo como Heidegger concebe os deuses. Heidegger escreve: “A essência dos deuses, tal como apareceu para os gregos, e precisamente esse aparecimento, entendido como um olhar a tal ponto compenetrado no ordinário que, atravessando-o e perpassando-o, é o próprio extraordinário o que se expõe na dimensão do ordinário” (HEIDEGGER, 1998, p.24). Esse olhar o ordinário e ver os deuses ali remete à própria manifestação dos deuses nos entes que acenam para o extraordinário. Os deuses manifestam-se nos entes, no ordinário do dia a dia das ocupações humanas, mas raramente são percebidos ali, pois os mortais se ocupam dos entes presentes à vista, sem perceberem aí o mistério oculto do ser e dos deuses, que participam desse mistério do desconhecido, ou seja, geralmente, os mortais somente escutam os outros mortais e não escutam o ser, os acenos dos deuses. Além disso, a essenciação dos deuses nos entes diz algo sobre a própria essência da divindade: que os deuses, tal qual entendiam os gregos e Heidegger, possuem uma ligação íntima com os entes e o ser, na vigência desses, e não ocorrem separados desses.

Há outra estória importante que se conta sobre Heráclito:

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 Pólis junto com vocês?” (HEIDEGGER, 1998, p. 25).

Heráclito, em sua frase dura, ao chamar os efésios de infames, queria mostrar algo simples: que até mesmo ali, jogando dados com crianças, a deusa está presente, e que tal ato é também um cuidar da *Polis*. Heidegger comenta que não devemos entender esse ocorrido como se Heráclito desprezasse o fazer da *Polis*. O que ele estaria desprezando seria o fazer política dos políticos: “No caso de Heráclito, não é

certo que renunciar ao político também implique renunciar à *Polis*. E se, no modo grego de pensar, a forma mais elevada de cuidar da *Polis* fosse cuidar da presença dos deuses? Na verdade, é isso” (HEIDEGGER, 1998, p.27). Duas coisas são importantes aqui: mostrar a presença do extraordinário (deuses) no ordinário de um simples jogo com as crianças e, também, a própria imagem conceitual do “jogo” e a proximidade de Heráclito com a deusa Ártemis.

Heidegger procura nos mostrar que Heráclito ou os gregos não possuíam uma religião ou teologia na sua lida cotidiana com os deuses. A relação dos gregos com os deuses era uma relação diferente do que aquilo que veio a se perpetuar no ocidente com o cristianismo e a religião: “Não existe absolutamente ‘religião’ grega. A palavra *religio* e o que ela designa são essencialmente romanos. Por não existir nenhuma ‘religião’ grega, também não existe nenhuma ‘teologia’ grega” (HEIDEGGER, 1998, p. 28,29). Aquilo que Heidegger tenta nos mostrar é esse entendimento de que o extraordinário está presente no ordinário, que os deuses estão presentes em um jogo com crianças ou na beira de uma fornalha onde nos aquecemos. Mas não só isso. Há algo aqui que diz respeito à própria divindade dos deuses.

Heidegger comenta: “Ártemis é a deusa do pensador Heráclito, e não apenas do cidadão de Éfeso. Ela é, porém, a deusa do pensador porque é a deusa daquilo que o pensador teve que pensar” (HEIDEGGER, 1998, p.29). Mas quem é Ártemis? “Seria pretensioso querer responder a essa pergunta através de registros da ‘mitologia’” (HEIDEGGER, 1998, p. 29). Heidegger quer responder a essência dessa deusa e do divino de modo filosófico. Não é uma busca mitológica ou historiográfica, mas é analisar a própria essência da divindade conforme os gregos entendiam. Essa busca interpretativa de Heidegger é significativa para a própria compreensão que o filósofo tem dos deuses, conforme presente em seus escritos sobre o tema, especificamente no *Contribuições à Filosofia*.

Ártemis é a deusa da caça. Ela carrega o Arco, a Lira e duas tochas, que possuem significados interpretados filosoficamente por Heidegger. Heidegger comenta sobre Ártemis: “Caça e animais pertencem à ‘natureza’, à *physis*. Ártemis é a deusa da *physis*. Essa palavra designa o nascer e o desabrochar que se entreabrem para erguer e mostrar num desencobrimento. A deusa da *physis* é aquela que ergue. Por isso aparece em figuras altaneiras” (HEIDEGGER, 1998, p. 31). É importante ressaltarmos que, para Heidegger, a *physis* é um *desencobrimento*, que é um nascer, desabrochar. É importante ressaltar isso, pois assim também é a *aletheia*, e é

fundamental, para a questão dos deuses, mostrarmos que a *aletheia* e a *physis* dizem o mesmo acontecimento do encobrimento ao desencobrimento. Essa relação de Ártemis com Heráclito mostra aquilo mesmo que o pensador pensa: a *physis*. Ártemis não é a própria *physis*, mas participa da *physis*; é a deusa da *physis*. Em que sentido Heidegger entende isso, de que Ártemis seria a deusa da *physis*? Participa da *physis* movendo-se dentro do seu destinar, destinando o próprio destino da *physis*. Ártemis aparece no ente; a *physis* não é um ente. Como algo divino, Ártemis tem sua divindade assegurada e assentada na *physis*, partilhando do destino e destinando àquilo mesmo que a *physis* dá.

Segundo Heidegger, comentando Ártemis: “A Lira é o sinal do ‘jogo que toca as cordas’ e de sua harmonia. Mas uma vez, nos vem ao encontro a ‘essência’ do jogo” (HEIDEGGER, 1998, p.31). O jogo é relatado na segunda estória, em que Heráclito joga com as crianças. O jogo mostra a: “descontração e seriedade, o balanço e a liberdade do jogo que, precisamente por ser jogo, possui sua regra e lei, permanecendo assim no limite e na continência, naquilo que chamamos de ‘mundo’, onde os jogadores se veem imersos sem, porém, se afogarem”. (HEIDEGGER, 1998, p.38). A Lira representa o jogo do “mundo”, em que todos nós jogamos dentro de suas regras, com descontração e seriedade. O jogo representa a própria vida. O jogo representa a *physis*: “Vigorar é a essência do jogo. À *physis* pertence o jogo. As ninfas que jogam e tocam o jogo da ‘natureza’ são as parceiras de Ártemis. A lira é o sinal do ‘jogo das cordas’, do jogo em geral” (HEIDEGGER, 1998, p. 39). A lira representa o jogo da natureza. As ninfas participam e jogam o jogo da natureza. “Vigorar é a essência do jogo”, como nos diz Heidegger na citação acima. O jogo da natureza (= *physis*) é o vigorar, o estar presente do ente e, nesse jogo, jogam os deuses.

Ártemis carrega, além da Lira e do Arco, duas tochas. As tochas representam o fogo, a luz, a claridade. O fogo aparece novamente nessa estória contada sobre Heráclito, assim como o forno na primeira estória que também remete ao fogo. E o que significam essas tochas, o fogo e a luz? Heidegger comenta:

Ártemis aparece com tochas em ambas as mãos. É chamada de portadora da luz. A essência da luz (*phaos, phos*) é a claridade sem a qual nada aparece, sem a qual nada pode sair do encobrimento para o desencobrimento. A essência da *physis* é, porém, surgir e espalhar-se simultaneamente numa abertura e clareira” (HEIDEGGER, 1998, p.31).

A luz, *phaos, phos*, como aquilo sem o qual nada aparece, possui relação essencial com a *physis*. Sobre essa mesma essência e unidade conjunta entre fogo,

luz, brilho, claridade, *physis* e *aletheia*, Heidegger irá escrever que: “nem os pensadores originários dos gregos e nenhum dos pensadores posteriores chegaram a pensar, na unidade de sua riqueza” (HEIDEGGER, 1998, p. 32). Vale ressaltar que Heidegger sempre nos encaminha para a relação de unidade entre a *aletheia* e a *physis*. Essa luz que “ilumina” o ente, que o faz aparecer em seu brilho como um ente presente que eclodiu da *physis*, não é a luz da razão como na modernidade, ou o *lume* do intelecto humano do período medieval. A luz da clareira não é humana. A luz da clareira, também, não é a abertura ek-sistente do ser-aí. Mas, antes é o próprio ser que possibilita o brilho do ente que aparece. Há uma unidade essencial entre luz, *physis* e *aletheia*; todas essas três repousam sobre o conceito de clareira (*die Lichtung*) (HEIDEGGER, 1998, p.32). Clareira é o aberto onde aparece o ente, o desvelamento no vir à luz do seu aparecimento como uma eclosão provinda da *physis*. A clareira é o estar brilhando do ente presente como aquilo que foi eclodido da *physis*; o desvelamento do velamento da *aletheia*, a luz e brilho que, no desencobrimento do ente, o faz brilhar na clareira. Todos esses significados estão presentes na deusa Ártemis, como a portadora da tocha. A tocha representa a clareira (*die Lichtung*). E a clareira é a unidade entre *physis* e *aletheia*.

Ártemis carrega também o arco. O arco dispara a flecha que mata. O arco é um símbolo da morte. Ártemis, a deusa da *physis*, do jogo e da luz, é também a deusa da morte. Tanto a *physis*, o jogo, a luz e a morte representam uma unidade: “A deusa da aurora, do jogo e da luz é também a deusa da morte, como se o que é claro, o que joga e o que surge fossem como a morte. Surgir, iluminar-se, jogar e tocar caracterizam, sobretudo, o vigor essencial da *zoe* (vida) e do *zoein* (vivo)” (HEIDEGGER, 1998, p. 32). Vida e morte formam uma unidade dos contrários. Dentro do próprio conceito de *zoe*, vida, os gregos entendiam também já a morte, como contrários que se atraem: “Vida e morte são contrários. Mas o contrário é o que mais intimamente se atrai para o que o contraria. Onde vigora o contrário dá-se a luta. Para Heráclito, que pensa a luta como essência de ser, a deusa do arco e da lira, Ártemis, é a mais próxima” (HEIDEGGER, 1998, p. 31-32). Heidegger continua: “A portadora da luz é portadora da morte. Vida e morte, luz e noite correspondem-se justamente ao se ‘contradizerem’. Ártemis, a altaneira, permite que em seu aparecimento brilhe em todo ente essa ‘contra-dição’” (HEIDEGGER, 1998, p.40). A luta, de que pensa Heráclito, é a luta dos contrários dentro de uma unidade da contradição. Essa luta é o próprio estar presente do ente que vigora na vida e na morte, na luz e na noite, e surge

do encobrimento para o desencobrimento. Luta é a própria essência da *physis* e do ser e também da *aletheia*, na contradição entre velamento e desvelamento, encobrimento e desencobrimento. Esse combate, o confronto, é caro à Heidegger em seu pensamento, que também em sua filosofia irá sempre falar dos contenciosos, como mundo e terra, ser e ente, velamento e desvelamento, deuses e humanos, na contenda de suas unidades querelantes.

A palavra de Heráclito é *logos*. O *logos* unifica e destina tanto deuses como humanos. Zeus e Ártemis aparecem como entes que pertencem ao destino do *logos*. O *logos* destina. Zeus, como o raio que faz brilhar o ente, está sujeito ao acontecimento do *logos* essenciante que interpela tanto a Zeus quanto aos entes. Ártemis, deusa da *physis*, não é a *physis*, mas aparece no ente e participa do próprio acontecimento da *physis*. *Logos* aparece como aquilo que acolhe deuses, humanos e entes e o próprio emergir da *physis*. Os humanos precisam escutar o dizer do *logos* para serem aqueles que re-dizem na linguagem humana. Os deuses precisam participar do *logos* para serem deuses. A relação dos deuses com o ser e o ente é uma relação no acontecimento. Não há como ter contato com os deuses de uma maneira que não seja no próprio ente e no ser. *O ser é o meio onde os deuses aparecem para os humanos; o ser é o entre os deuses e os humanos*. Heidegger nos diz no livro *Contribuições à filosofia*: “O ser se essencializa como o entre para o deus e o homem” (HEIDEGGER, 2015, p. 460). Tal análise completa será feita no Capítulo III.

Heidegger irá perguntar: “O que é, em si mesmo, o destino?” (HEIDEGGER, 1998, p. 196). Ou seja, o que é isso que une e destina a linguagem humana como o escutar do dizer do ser e aquilo mesmo que destina tanto deuses como entes em seu acontecer? O que é esse encaminhar, essa ação completa de escutar e falar, entre o *logos* e o humano? Para tal, ele cita o fragmento 32 de Heráclito: “o uno único, que tudo unifica é exclusivamente o destino” (HEIDEGGER, 1998, p. 196). O *logos* é o uno único que tudo unifica. É o *logos* que destina para o humano a linguagem quando esse escuta sua voz silenciosa. O destino é a unidade total do vigorar dos entes e faz com que cada um seja em sua propriedade aquilo mesmo que é. Destino é o ser. Qualquer ente, deuses ou humanos, só podem acontecer em sua propriedade, em seu vigorar e aparecer, pertencendo ao destino do *logos* em seu acontecimento.

1.2.2 Homologia: a possibilidade de auscultar a voz do ser

Homologeïn (homologia) é a palavra grega que Heidegger usa para explicar essa relação da linguagem humana, *legien*, com o dizer do próprio ser, *logos*. Em *Homologeïn*, nós temos uma homologia entre duas linguagens, uma do ser e outra humana. Mas, essa diferença entre a linguagem silenciosa do ser e a linguagem reverberante do humano não é a diferença entre dois tipos de entes. Para explicar a linguagem humana, temos que criar uma relação entre o humano e o ser. A linguagem humana é e não é a escuta do dizer do ser, pois nem sempre há um “envio sábio”, uma escuta; tal escuta é condicionada, como veremos. A linguagem humana é e não é algo humano, pois não é o humano o fator ontológico mais originário da linguagem. Não podemos remeter essa relação entre a linguagem humana com o dizer do *logos* (ser), como uma relação de sujeito e objeto. O humano não pode ser entendido como algo que possua em si propriedades, como se, por exemplo, ele fosse dono, em sua quiddidade, da linguagem; como se a linguagem fosse um acontecimento de alguma faculdade subjetiva interna, a substância desse. Não é o humano quem pensa e fala, no sentido de ser a origem subjetiva desses acontecimentos. Antes, o pensamento ou a fala são uma relação de um desdobramento do próprio ser em seu acontecimento de essenciação que destina o pensamento e a fala ao humano. Em tudo isso, Heráclito pensa o *logos*.

Homologeïn (homologia) é essa relação do *logos* (dizer do ser) com o *legein* da linguagem humana. A linguagem humana é colheita (*legein*), é coletar guardando aquilo de onde é colhido. Mas o próprio ato de coletar do humano, sua linguagem, já acontece em uma relação de unidade com o *logos*, aquilo mesmo de onde se colhe a linguagem:

O modo em que o homem se recolhe na coletividade é diverso do modo em que o *logos* é, em si mesmo, coletividade. A diferença é que torna possível uma igualdade do *legein*, que nessa diferença diz, em si mesmo, respeito ao *logos*. Quem realiza a coleta e a colheita, no sentido de *Homologeïn*? Manifestadamente, o homem.

Se o homem é, em si mesmo, o colhedor, o coletor, então ele só pode assumir e cumprir essa colheita que colhe o igual que “o” *logos* recolhe se ele, o próprio homem, “possuir” em sua essência um *logos*, se a essência do homem for colher (HEIDEGGER, 1998, p. 290).

Mas, como se efetiva propriamente essa colheita humana? Para explicarmos a relação entre a linguagem humana com o dizer do *logos*, temos que analisar primeiramente o que é o humano e o que é o *logos*. Do *logos*, sabemos alguma coisa: que ele é o ser em sua essência como *aletheia*; que destina deuses, humanos e entes

que participam da emergência da *physis*; o *logos* é aquilo que destina para o acontecimento próprio de cada ente aquilo mesmo que ele é em seu brilho no aparecer; também, *logos* é um dizer do ser. Do humano, ainda pouco sabemos, a não ser que há nele o *legein*, que, como um *logos*, também é um recolher e uma colheita. *Como aparece o humano na filosofia de Heráclito segundo essa leitura interpretativa de Heidegger?*

Logo na sequência da citação acima, em uma passagem longa, mais importante, Heidegger escreve:

O homem é um *Zoen* – um ser vivo, um ser que se determina pela vida. Mas o que é a “vida”, *Zoe*? Tanto nesta palavra (*Zoe*) quanto na palavra *physis*, os gregos pensam o “surgimento a partir de si mesmo”, que é sempre um retorno “para si mesmo”. De há muito designa-se como *psychi* a essência da vida e do vivo que se experimenta desse modo. Dizemos “alma” e chamamos o vivo de “animado”. *Psychi* significa o fôlego, a respiração. [...] E à medida que, enquanto respiração, a *psychi* deve caracterizar a essência do vivo em todo seu porte e teor, ela não pode significar simplesmente tomar e soltar o ar. [...] A essência da *psychi*, repousa, pois, no abrir-se do surgimento para o aberto, onde o surgimento assume e reassume a cada vez o aberto e, nesse assumir, atém-se e detém-se no aberto. *Psychi*, a animação, e *Zoe*, “a vida”, são o mesmo, desde que se pense *Zoe* de maneira grega. Isso exige que se pense *psychi* e *Zoe* a partir daquilo que os pensadores gregos chamaram de *physis*, no contexto que pensaram o ser dos entes (HEIDEGGER, 1998, p.290, 291).

O humano, para os gregos, é aquele que possui o seu surgir da própria *physis*. O humano é um ente desdobrado do movimento da *physis* do desencobrimento provindo de um encobrimento, no movimento de essenciação da *physis*, cuja essência é a *aletheia* (desencobrimento). O humano está posto na *physis* como aquele que adveio de sua essenciação. Mas, não somente isso; o humano é aquele que possui vida (*zoe*) e fôlego (*psychi*). *Heidegger interpreta psychi como o abrir-se para o aberto, o deter-se e assumir-se no aberto*. Há, aqui, uma dupla abertura: a do abrir-se do humano pela *psychi* e o aberto do ser, da *physis*. Essa relação de dupla abertura possui um entre que é o mesmo, o ser, a *physis*. A abertura humana pela *psychi* é o desdobramento da própria *physis* em sua essenciação; e a abertura do ente é, de igual forma, uma abertura do desdobramento do ser, em ser e ente, na própria *physis*. Dessa forma, o humano é completamente interpelado e apropriado pela *physis*, seja em seu despontar, como um ente provindo da *physis*, e, também, é interpelado pelo aberto que ele não abriu, ou seja, a própria *physis*, para a qual ele se abriu em sua *psychi*. Tanto o humano quanto os entes possuem sua essência do ser entendido como *physis*. A interpretação heideggeriana sobre a *psychi* dos gregos como abertura é igual à determinação do humano como ek-sistente, como o estar para fora do ser-

aí, conforme a filosofia de Heidegger. O *legein* humano, como o colher, é, de igual forma, esse abrir-se do humano para o aberto. *Legein é psychí* que é abrir-se, que é colher, que é o *Logos* humano (cf. HEIDEGGER, 1998, p. 303). Essa abertura humana, como *psychi*, é uma abertura que colhe o dizer do ser estando jogada no aberto da clareira do ser.

Qual a relação do humano com o ser? É uma relação como de um sujeito para um objeto? Como se dá a relação do *logos* humano como abertura, como colheita, como *psychí*, para com o ser enquanto *logos*, *physis* e *aletheia*? Temos uma relação homológica (*homologein*) do *logos* humano com o *logos* (o ser). Sobre essas questões, Heidegger escreve no livro “Heráclito”:

A essência do homem não é, porém, pensada como sendo um “ponto” da relação enquanto “o Logos” é o outro, mas no sentido de que a essência do homem se constitui e se funda, precisamente, na relação entre ser e homem. Enquanto coletor obediente, o homem está recolhido no ser onde “recolhido” significa aberto pelo ser para o ser (HEIDEGGER, 1998, p. 306).

O humano não é um sujeito com um interior, fechado, um ponto que desde sua subjetividade se lança para fora nas relações com os entes. Antes, o humano, em sua originariedade ontológica, é uma relação, um relacionar já sempre aberto para fora, sem um interior subjetivo. O humano é completamente recolhido pelo ser “aberto pelo ser para o ser” (citação acima). Esse “aberto pelo ser para o ser” é de suma importância, pois o próprio ser se essencializa no humano; o ser está no humano, é ele que dá a *psychi*, a abertura ao humano, ou melhor, o humano, como um ser vivo (*zoe*), um ente que possui *psychi* (abertura) como desdobramento da essencialização da *physis*; só possui essas características devido à proveniência dessa essencialização; ou seja, o humano é abertura devido ao ser. O *logos* humano, como coletor e abertura, é o próprio *logos* (o ser), mas, no sentido de que esse *logos* possui uma das suas aparições, especificações, desdobramentos, também como ente humano. O humano, como ente, é aquele que emerge da *physis*, pois *zoe* e *psychi* são elementos da própria *physis*. Heidegger diz que: “A apreensão moderna dessa questão é a relação de sujeito e objeto. Em todas as dimensões a relação sujeito-objeto funda-se, contudo, na relação do ser com a essência humana, relação que não se deixa apreender metafisicamente” (HEIDEGGER, 1998, p. 306). A relação do ser com a essência humana é uma relação de unidade e diferença. Unidade, pois a própria essência humana está ligada de modo inseparável ao próprio ser; é uma essencialização do ser enquanto *physis*, que dá ao humano a *psychi*, e, também, dá o próprio aberto para o

qual o humano se abre. O ser, ou a *physis* é, de igual forma, a abertura do ente não humano que, como o humano, possui seu aparecer da essenciação do ser. O humano, como *psychi*, como abertura, é aquele que pode tomar-em-atenção o ser; é aquele que pode ouvir o ser e, de igual forma, é um ente posto na relação com os demais entes. Essa característica do humano como abertura, como *psychi*, ele recebe da própria vida (*zoe*), da *physis*. É o ser que dá ao humano essa característica de ser aberto ao ser, por isso, o humano é “aberto pelo ser para o ser”, conforme Heidegger nos diz na citação acima.

Na citação em destaque logo acima, lemos: “Enquanto coletor obediente, o homem está recolhido no ser onde “recolhido” significa aberto pelo ser para o ser (HEIDEGGER, 1998, p. 306). Fala-se em obediência e recolhimento ao ser. Heráclito nos diz que o humano não deve escutá-lo, o mortal, mas o *logos* (=ser), e em obediência a ele. Dessa forma, o humano pode desobedecer ao *logos*? Pode não ouvir seu dito? Pode estar no erro em relação ao *logos*? A homologia (*homologeïn*) entre o *logos* humano (*legeïn*) com a escuta do *logos* (ser) nem sempre se dá e pode até mesmo não ocorrer. Como isso é possível? Heidegger escreve:

Todavia, de acordo com o fragmento 50, o *homologeïn*, não se dá por si mesmo e nem sempre se dá. A escuta do homem não se recolhe propriamente ao *logos*, de qualquer modo. Ao contrário, na maior parte das vezes, ela se dispersa e permanece dispersa de tal maneira que quase sempre só escuta discursos e instigações humanas. Se não fosse assim, Heráclito não indicaria que se deve abandonar a simples escuta e audição das palavras humanas para, em seu lugar, recolher-se no *logos*. [...] E justamente quando o homem anda por si mesmo, a partir de si mesmo, egoisticamente, autocraticamente em todos os seus caminhos, e só faz isso, justamente aí ele não consegue alcançar os confins e não segue o *logos* na sua indicação do amplo (HEIDEGGER, 1998, p. 315).

Para escutar o *logos*, e, assim, re-dizer a sua palavra por meio da escuta, e colocar em linguagem aquilo que foi colhido do *logos*, é necessária uma postura humana de recolhimento no pertencimento ao próprio *logos*. Na maioria das vezes, o humano se entende como um ponto, um centro egoístico, como uma unidade ou um sujeito, em certo sentido centrado em si, um indivíduo. E é exatamente nessa postura egoísta e individual que o humano perde a escuta do *logos* e somente pode escutar as palavras dos mortais. Somente escutar os mortais e se considerar um ego autocrático é aquilo que afasta o humano de sua pertença à escuta do dito do *logos*. Por isso, para se escutar o *logos*, devemos fundar um novo tipo de humano com outra essência diferente do que foi legado pela tradição metafísica. Para se escutar o dito do ser, devemos fundar o ser-aí, ou, em linguagem heraclitiana, realizar a homologia

entre logos e humano, para que haja o “envio sábio” e, assim, a escuta do dizer do *logos*, bem como toda essa imbricação e escuta do ser possui como mensageiros intermediários os deuses. Abrindo-se à escuta do seer o ser-aí, abre-se aos deuses que acenam desde o encoberto do seer.

Para entendermos melhor essa relação do *logos* humano com o *logos* enquanto o ser, vejamos o que escreve Heidegger no livro “Heráclito”:

Não podemos considerar “o logos”, que é o próprio ser e a essência do homem e de seu logos, como dois objetos separados um do outro, da mesma maneira que colocamos diante de nós um objeto de pesquisa científica. De acordo com o que se vem dizendo, fica claro que tudo depende da relação do logos com o qual vigora o próprio ser com o logos humano e, inversamente, do logos humano com o logos. Falando-se com propriedade, não deveríamos sequer falar de uma relação do logos humano com o logos, porque tanto o logos humano como o logos já são, em si mesmos, uma relação. Relacionar-se é uma forma de colher e coletar – *legien* [...]. A relação entre o logos humano com o logos não é, portanto, uma relação entre coisas e objetos, mas a relação entre relações, ou seja, relação pura, sem origem, e somente isso (HEIDEGGER, 1998, p.335, 336).

O ser (*logos*) é o âmbito total que recolhe toda vigência de qualquer ente, até mesmo o ente humano e os deuses. O ser (*logos*) é o âmbito das relações sem a própria relação. O humano também só é humano porque se relaciona com o ser; ele mesmo é também relação, ou seja, não é unidade, não é ego. Dentro desse quadro onde tudo é relação, devemos ter cuidado ao denominar a “totalidade dos entes” como o ser; este não é o caso. O ser nunca é total porque o ser nunca é aquilo que aparece, o ente, pois, no *logos*, no ser, há aquilo que é sempre encoberto. O ser, nesse sentido, nunca é total, mas, pelo contrário, é encobrimento, é sem fundo. A relação do humano com o ser é uma relação de unidade na diferença. É unidade na simplicidade envolvente do próprio ser (*logos*) que a tudo sustenta e recolhe em sua vigência. Mas, é diferença, pois o humano não é o ser, embora não se dê sem esse. Então, devemos evitar entender o humano como uma substância, um ego, um sujeito, e o ser como o exterior, o existente, o universo. O ser nunca está dado na totalidade e o humano nunca é algo acabado e definido.

Jogaremos mais luz em todo esse quadro de questões, ao analisarmos a interpretação e Heidegger sobre Anaximandro.

Ao analisar a filosofia de Anaximandro, Heidegger identifica o mesmo objetivo filosófico dos outros dois filósofos tratados até aqui: a pergunta pelo ser dos entes. Estes três filósofos são chamados por Heidegger de originários, porque eles se perguntam pela origem e lidam com a *physis* entendida como o próprio ser. Esses três

filósofos iniciais se perguntam pela origem dos acontecimentos dos entes e sobre o que é o ser do ente. Parmênides, Heráclito e Anaximandro irão, todos eles, segundo Heidegger, de uma forma ou outra, identificar a *aletheia* como a essência do ser, como a essenciação do ser (assim como o próprio Heidegger também identifica a *aletheia* como a essência do seer enquanto *Ereignis*; veremos isso ainda neste capítulo, e principalmente no capítulo 2), realizando o duplo jogo da *verdade do ser e o ser da verdade*, como movimento do encoberto para o descoberto no acontecimento do ser e do ente. Há, nesses três filósofos, uma mensagem que foi esquecida e não fundada pela filosofia. Neles, ainda, há um pensamento sobre o ser em sua verdade como *aletheia* que Heidegger se apropria e toma para si, por isso, há a importância de nossos estudos até aqui sobre esses filósofos com o objetivo de chegar ao seer de Heidegger, ao sagrado e, assim, à possibilidade da divindade aventada pelo filósofo.

1.3 Anaximandro: o encobrimento do ser mostrado por meio da finitude dos entes

Heidegger identifica que a palavra central de Parmênides é *Moirá* (destino), de Heráclito é *logos*, e de Anaximandro é *To chreon*, comumente traduzida por “necessidade”, mas Heidegger irá traduzi-la filosoficamente como “Uso” (*der Brauch*). *Uso* é uma palavra de suma importância na filosofia tardia de Heidegger, pois, para o filósofo, o ser-aí é duplamente *usado*, pelo seer (*Seyn*) e pelos deuses. Voltaremos a isso no *Capítulo Segundo*. O que nos importa agora é identificar, também na filosofia de Anaximandro, a interpretação de Heidegger daquilo que foi esquecido pela filosofia, mas que se encontra de forma embrionária e infundada nesses três filósofos originários. Assim, temos a *questão da verdade do ser*, para que, com isso, o *outro início da filosofia*, tal como pensado por Heidegger, possa ser exibido e clarificado em vista da compreensão do papel dos deuses para o filósofo.

O saldo mais importante que tiraremos desta seção é a reta compreensão do que Heidegger entende por *encobrimento do ser*. Neste capítulo, deixaremos mais claro, com a ajuda de interpretação de Heidegger sobre Anaximandro, o que é esse encobrimento em relação ao desencobrimento, ou seja, deixaremos mais claro o papel da *aletheia* como um acontecimento da própria *physis* e, além disso, ficará claro o que significa tal “*encobrimento do ser*” e o que é exatamente esse estar encoberto do ser. Esclarecendo isso, esclarecemos também algumas características do *lugar ontológico*

do último deus e dos deuses na filosofia tardia de Heidegger, pois é exatamente no *encobrimento do ser*, que está completamente relacionado ao acontecimento da *physis* e *aletheia*, que encontramos o lugar dos deuses na ontologia do filósofo.

Anaximandro investiga o surgir dos entes e seu desaparecer, gênese e corrupção; ou seja, o movimento de emergir à presença e deixar a presença. Esse filósofo originário se perguntará pelo próprio acontecer dos entes e sobre o ser desses entes no seu acontecer. No texto *A sentença de Anaximandro*, Heidegger irá analisar esse surgir e desaparecer do ente conforme interpreta filosoficamente uma sentença de Anaximandro (HEIDEGGER, 2014), que comumente é traduzida assim:

Mas, de onde as coisas têm o seu passar a ser, para aí vai também o seu deixar de ser, segundo a necessidade; pois elas pagam, umas às outras, castigo e penitência pela sua impiedade (injustiça), segundo o tempo estabelecido (p. 372).

A sentença acima fala de “passar a ser” (gênese) e de “deixar de ser” corrupção. A sentença toda fala sobre os entes no seu acontecimento de surgimento e desaparecimento e, de igual forma, do *estar presente* em uma *demora* entre esse duplo não-estar-presente da gênese e da corrupção. São considerados entes não somente os entes naturais ou materiais: “Também os homens e as coisas produzidas pelos homens e as condições e as circunstâncias que resultam do fazer e deixar fazer humanos pertencem ao ente. Também as coisas demoníacas e divinas pertencem ao ente” (HEIDEGGER, 2014, p.383). A questão do Dito é esclarecer o ser dos entes, da totalidade dos entes em sua multiplicidade, seu movimento de essenciação, de gênese e corrupção e o intervalo entre esses dois, que é quando o ente está presente em uma *demora* (logo esclareceremos o conceito de demora). Assim, “passar a ser” e “deixar de ser” reportam à *physis* (conforme citação abaixo) em seu emergir de si para si. *Physis*, para Anaximandro, segundo Heidegger, não engloba somente os entes “naturais”, mas todo e qualquer ente, seja o humano e os deuses. A *physis* é de onde o ente surge, em seu aparecer, e para onde ele retorna, em seu desaparecer (corrupção). Dessa maneira, faz parte da *physis* algo que não está des-velado, ou seja, o de onde o ente surgiu em sua gênese e o para onde ele vai em sua corrupção; essa localidade de proveniência e destino não está desvelada na presença. Dessa maneira, *physis* não é somente aquilo que está presente à vista, mas também aquilo que está encoberto:

[...] gênese (passar a ser) e corrupção (deixar de ser) devem ser pensadas a partir da *physis* e dentro dela: como modos desse passar-a-ser e deixar-de-ser que clareia. Podemos bem traduzir gênese por despontar; mas nesse

caso temos de pensar o “des-pontar” [*Ent-stehen*] como “des-aparecer” [*Ent-gehen*] que faz que cada coisa que desponta desapareça do estar-encoberto e surja no não-encoberto. Podemos bem traduzir corrupção por desvanecer; mas neste caso temos de pensar o “des-vanecer” [*Vergehen*] como o “ir-se” que, de novo, des-ponta [*ent-stehf*] no domínio do não-encoberto e que se vai para o encoberto e perece nele (HEIDEGGER, 2014, p. 396).

Tal como podemos dizer desde a citação, *todos os entes acontecem nesse movimento de “des-aparecer” do estar-encoberto e surgir no não-encoberto e, de igual forma, no seu perecimento, o “des-aparecer” do não-encoberto e “des-pontar” no encoberto*. Anaximandro, segundo Heidegger, está descrevendo o processo de “nascimento” e “morte” de todos os entes. Esse processo é da *physis* e se dá no emergir do encoberto desconhecido e apontar, aparecer, enquanto um ente presente na *demora* do agora na clareira, para depois, dentro do tempo, “des-vanecer”, “ir-se” para o encoberto, retornar para o desconhecido e desaparecer nele. Todo esse movimento é um movimento da própria *physis*. Temos, aqui, um duplo “não”, tanto do encobrimento da proveniência quanto do encobrimento da sequência do “ir-se”. E, entre esse duplo “não”, temos o estar presente, a *demora* dos entes no presente; o dito “diz respeito ao chegar e ao partir daquilo que chega” (HEIDEGGER, 2014, p.397).

A chave interpretativa fundamental de Heidegger sobre Anaximandro e sobre os demais pré-socráticos é o conceito de *aletheia*: “[...] a *aletheia* não é dita, mas é experimentada como o para onde do vir à tona e como a partir de onde do desvio. O para onde e o de onde: a apresentação, porém, a apresentação como transição, isto é, como desencobrimento e encobrimento” (HEIDEGGER, 2013, p. 40). Todo esse movimento de “nascer e morrer” dos entes, de chegar, demorar e partir do acontecimento da *physis* é uma descrição de como ocorre a *aletheia*. Todo estudo de Anaximandro, feito por Heidegger e apresentado nesta nossa pesquisa, possui esclarecer o papel da *aletheia* como a verdade do ser e o ser da verdade.

O ente, desse modo, *demora*. *Demorar* é estar presente dentro de um duplo estar ausente. Demorar é o ente posto entre dois encobrimentos, demorando-se e, *de uma certa forma*, afastando-se desses encobrimentos estando no não-encobrimento. Esse acontecimento do ente, em sua demora no não-encobrimento, entre o duplo encobrimento, Heidegger chama de estar na *articulação*. Heidegger traduzirá filosoficamente a palavra grega que, no dito, é traduzida por “justiça” por “articulação” e a palavra “injustiça” por “não-articulação” ou “não-conveniência”. Como abordaremos, existe uma diferença entre articulação e conveniência e não-articulação e não-conveniência, mas essas palavras estão sempre relacionadas às palavras

gregas que são comumente traduzidas por justiça e injustiça nessa famosa sentença de Anaximandro. Com essa tradução, o filósofo tenta afastar das palavras “justiça” e “injustiça” ou “penitência”, “castigo”, presente no dito de Anaximandro, comumente traduzidas assim, com qualquer conotação moral ou judicial. “Articulação” (*Fuge*) “justiça” seria como um “estar ajustado”, estar naquilo que lhe é próprio e devido, e não necessariamente “justiça” no sentido judicial. Assim como “não-articulação”, “injustiça” remete-se a um “não estar ajustado”. Heidegger comenta sobre a não-articulação ou “injustiça: “onde ela campeia, passa-se algo indevido. Isto quer dizer: algo saiu das articulações que lhe são próprias” (HEIDEGGER, 2014, p. 414).

Estar na *articulação* é estar na *demora* no não-encoberto, tendo em vista o duplo encoberto; é estar articulado no *entre* cumprindo aquilo que é próprio como um ente, o *cuidado* (*Sorge*). Mas o ente pode estar na *não-articulação*, como veremos. O *modo de ser* do ente na articulação, Heidegger denomina (traduz da sentença de Anaximandro) por *conveniência* (cf. HEIDEGGER, 2014, p.414). *Conveniência* (*Fug*) e *articulação* (*Fuge*) caminham juntas como sinônimos na interpretação de Heidegger, mas com a diferença de que a *conveniência* diz respeito a um certo modo do ente acontecer, relacionado ao cuidado. Estar na *articulação* é estar articulado como *demora* no estar presente, tendo como margem e à vista o estar-ausente do encobrimento pertencente a gênese e corrupção da própria eclosão da *physis*. Demorar na articulação é um acontecimento no tempo do *ser* no próprio ente. *Conveniência* é o modo que o ente está presente nessa demora.

Para Anaximandro, segundo Heidegger, todo ente está na *articulação* em confronto com a *não-articulação*. Pertence à articulação a *demora* do ente. Demorar é ficar um pouco e já partir; é permanecer por um tempo junto a alguma situação; é algo passageiro, com início e fim. Demorar não é permanecer ou persistir no presente, mas, antes, é o abandono de um estado para outro estado, sempre tendo em vista o encoberto de onde veio e para onde vai. Para Heidegger, estar na *não-articulação* é uma rebelião contra o demorar (cf. HEIDEGGER, 2014, p. 416), ou seja, é insistir na permanência e esquecer o encoberto; é a persistência no estar presente e, até mesmo, em atrito contra os demais entes: “E de tal modo que ousa subtrair-se à sua demora passageira. Aferra-se à obstinação do permanecer insistente” (HEIDEGGER, 2014, p. 416). Mas, segundo Heidegger, o *Dito de Anaximandro* diz que o que está presente, o ente, não acontece na *não-articulação*, mas sim na *articulação*: “O dito não diz que aquilo-que-está-presente-demorando-se-por-uma-vez se perde na não-

articulação. O Dito diz que aquilo que se demora por uma vez, dá articulação, em vista da não-articulação. Que significa aqui ‘dar’?” (HEIDEGGER, 2014, p. 417). Esse confronto da *articulação* com a *não-articulação* marca o ente que, na maioria das vezes, acontece na articulação – ou seja, estando entre o duplo encobrimento da gênese e corrupção - como demora e, assim, como *conveniência*. Estar na *não-articulação* é um esquecimento da essenciação da *physis*, tomando somente o estar presente, o ente, afastado do seu estado de demora, que desponta do encoberto e vai para o encoberto no perecimento. Esse esquecimento da essenciação da *physis* é o próprio esquecimento do ser, tomando somente o estar presente (ente) como o verdadeiro e, dessa forma, estando na *não-articulação*.

A citação acima diz que: “[...] aquilo que se demora por uma vez, dá articulação, em vista da não-articulação” (HEIDEGGER, 2014, p. 417) e pergunta o que significaria esse “dar”, que realiza aquilo que demora. “Dar” diz respeito ao modo de ser do ente, o seu comportamento, ou seja, a *conveniência* e o *cuidado*; a maneira de atuar na demora com os demais entes presentes na circunstância e consigo mesmo. “Dar” é o modo que o ente acontece como ente:

O “dar” aqui designado só pode assentar no modo do estar-presente. Dar não é apenas entregar. Mais originário que isso é o “dar” no sentido de “conceber”. Um tal “dar” dá lugar a que aquilo que é outro tenha aquilo que lhe pertence. O que pertence ao que está presente é a articulação na sua demora, que aquilo que está presente articula na origem e na ida (HEIDEGGER, 2014, p. 418).

O ente pode estar em uma *articulação* ou em uma *não-articulação*. Essa *articulação* é o estar presente do ente no seu demorar *não-encoberto* em relação ao encoberto. Mas o demorar na articulação só é possível devido a um movimento de *dar-se* do ente na relação consigo mesmo e com os demais entes. O demorar, na articulação, só é possível por meio de um sair da não-articulação à articulação, com base em um movimento de *conveniência* ou *cuidado*. Esse demorar na articulação possui um modo de demorar, que é um “dar” à articulação, para que o ente tenha aquilo que lhe é próprio, a articulação. Esse “dar” é uma “ação” tanto relacionada a outros entes, um “deixar que o outro seja próprio” na articulação do seu acontecimento, mas, também, é um movimento do próprio ente para com ele mesmo, ou seja, o próprio ente dá a si mesmo à articulação, escapando da não-articulação e, dessa maneira, estando presente no modo que lhe é próprio no demorar. Propriedade, aqui, refere-se ao entrar na demora na articulação, ou seja, entregar-se à finitude e, ao mesmo tempo, ao cuidado. Quando o ente está na *não-articulação*, esquece-se o

ser e só toma a realidade aparente dos entes presentes como realidade. Mas, estar na articulação é ter em vista o não-presente: “O que está atualmente presente é o presente, na medida em que dá lugar a que ele próprio pertença ao não-presente” (HEIDEGGER, 2014 p. 420). Pertencer ao *não-presente* é a *demora*, que demora entre o não-presente da gênese e do desvanecer. O “dar” é dar “conveniência”. *Conveniência* é o modo que Heidegger denomina o “deixar o ente ser no seu modo próprio”, ou seja, articulado na articulação da demora. Assim, articulado ele está na conveniência. Isso significa que todo ente, no seu acontecimento, está articulado com o ser no modo de uma conveniência das relações na demora. Aqui, Heidegger está nos encaminhando para uma interpretação ontológica do comportamento do *modo de ser* de todo ente, inclusive do humano. Esse comportamento é a “conveniência” (*Fug*) que será também entendida como “cuidado” (*Sorge*), que é como o ente se efetiva em seu acontecimento.

Devemos entender a palavra “conveniência” de uma maneira peculiar. A palavra alemã é *Fug*, é a palavra que Heidegger usa para traduzir o termo “justiça” na sentença de Anaximandro. A nota do tradutor sobre a palavra “conveniência” pode esclarecer como esse termo deve ser interpretado:

[...] não se pode usar aqui “conveniência” no sentido de “o que convém = o que é de interesse, o que é benéfico para alguém”, mas sim no sentido de “o que convém = o que é próprio, o que é apropriado, por isso o que é decente e decoroso”. Conveniência vem de “convenientia”: “acordo”, “harmonia”; “proporção (das partes)” (HEIDEGGER, 2014 p. 418, 419).

O *modo de ser* do ente é uma *conveniência*, uma harmonia, um acordo em sua relação consigo mesmo e com os demais entes, ou seja, é um cuidado (*Sorge*). Temos todo um quadro teórico dentro da palavra *cuidado* (*Sorge*) que, na obra *Ser e Tempo*, possui um significado forte na filosofia de Heidegger. O filósofo alemão irá trazer esse conceito para a filosofia de Anaximandro, na tradução filosoficamente interpretativa da palavra grega *tisiz*, que, na sentença de Anaximandro, geralmente, é traduzida por “penitência”. Novamente, Heidegger irá tentar tirar o peso moral e judicial da palavra grega. Heidegger argumenta sobre essa palavra:

Na verdade, *tisiz* pode significar “penitência”, mas não tem de significar “penitência”, porque, com isso, não é nomeado o seu significado essencial e originário. Pois *tisiz* é o apreciar. Apreciar algo significa: tê-lo em consideração e, assim fazer justiça ao que é apreciado (HEIDEGGER, 2014, p. 421).

Tendo em vista isso, Heidegger irá traduzir a palavra grega como *der Ruch*, preocupação (*Sorgfalt*), cuidado (*Sorge*). Sobre o uso da palavra alemã *Ruch*, que traduz a palavra grega, o tradutor escreverá a seguinte nota:

Note-se também que Heidegger usa aqui o termo *Ruch* para designar o mesmo fenômeno que, em *Sein und Zeit* e textos afins, tem o nome de *Sorge* (*Ruch* designa esse fenômeno tal como é apreendido pela primeira vez, ainda que de uma forma incipiente, por Anaximandro). Daí que se traduza *Ruch*, tal como *Sorge* por “cuidado” (HEIDEGGER, 2014, p. 423, nota 24).

Heidegger autoriza essa relação de *Ruch* com *Sorge* como cuidado em suas próprias palavras:

A palavra do alto alemão da Idade Média *ruoche* significa preocupação [*Sorgfalt*], cuidado [*Sorge*]. O cuidado cuida de que uma outra coisa permaneça no seu estar-a-ser. Este cuidar-se..., pensado a partir dos que se demoram por uma vez e em relação ao estar-presente, é a *tisiz*, o cuidado [*der Ruch*] (HEIDEGGER, 2014, p. 424).

“O cuidado cuida de que uma outra coisa permaneça no seu estar-a-ser”. Cuidado (*der Ruch*, *Sorge*) é um comportamento do ente quando esse acontece na articulação como demora no não-encoberto, até o retorno ao encoberto. Nesse movimento, quando ocorre o ente na articulação da demora, o modo de ser desse ente é a conveniência e o cuidado. *Dessa forma, cuidado não é somente um comportamento do humano enquanto ser-aí, como era o caso em Ser e Tempo, mas, antes, o cuidado é o próprio acontecer do ente; qualquer ente, em sua relação com o ser, ao se colocar na articulação contra a não-articulação; e, também, cuidado é a relação com os outros entes, na preservação para que eles sejam de modo próprio conforme o seu estar presente, de acordo com o ente que é na articulação: “Quando os que estão presentes dão a conveniência, então isso acontece de modo que eles, sendo os-que-se-demoram-por-uma-vez, dão cuidado uns aos outros”* (HEIDEGGER, 2014, p. 425). O não-estar-encoberto é o ponto de encontro dos entes, em que eles acontecem na conveniência e no cuidado em uma relação de uns com os outros.

O ente, qualquer ente, no seu estar presente, demora por um tempo na sua presença. Enquanto existe, nesse pedaço de tempo da demora, o ente está em relação com os demais entes; ele próprio só pode ser definido dentro de uma relação com os demais entes, de modo que sua “individualidade” é uma relação com os outros entes. Essa relação pode se efetivar ao modo do cuidado quando há articulação.

Cuidado não é a essência do ente no sentido de ser algo inerente de seu ser, ou seja, o próprio ente no seu acontecimento como uma característica própria, no sentido de um pertencimento dessa característica de um comportamento ontológico.

Há um comportamento que deve ser adotado pelo ente para que haja cuidado: “Na medida em que os que se demoram por uma vez não se dispersam completamente na ilimitada obstinação de se aferrarem para continuarem a persistir na mera permanência” (HEIDEGGER, 2014, p. 424). Ter em vista o horizonte da finitude da demora na relação de uns com os outros, ou seja, a conveniência é condição para que haja cuidado: “Quando os que estão presentes dão a conveniência, então isso acontece de tal modo que eles, sendo os-que-se-demoram-por-uma-vez, dão cuidado uns aos outros” (HEIDEGGER, 2014, p. 424). Somente na conveniência, entre a chegada e a partida, o estar presente no *entre* do duplo estar ausente e o permanecer e ter em vista esse demorar pode ocorrer o cuidado de uns com os outros. Cuidado não é uma característica definidora e fixa do ente em sua ontologia. É algo que pode ocorrer ou não. Tudo depende da entrada ou não na articulação e conveniência.

O ente não humano parece já sempre acontecer na articulação e conveniência. É difícil saber quando um ente não humano ocorre na não-articulação. Como saber se um ente não humano esqueceu seu des-encobrimento, proveniência e ida do encobrimento, da chegada e da partida e, assim, persiste na presença “egoicamente”, sem dar cuidado, longe da demora? Isso é uma característica mais humana do esquecimento do ser. Mas Heidegger coloca como algo da totalidade do ente em sua multiplicidade; ou seja, não somente o ente humano pode esquecer o ser, mas também todo o ente. Nesse sentido, cuidado não é uma característica essencial do ente (também do ente humano), mas sim a maneira como ele, na maioria das vezes, ocorre, pois o cuidado pode não ocorrer. Por outro lado, o ente humano pode acontecer mais vezes na não-articulação e na ausência de cuidado; isso é mais perceptível no ente humano do que no não humano. O cuidado somente acontece em uma relação dentro da articulação na demora. Desse modo, dentro da estrutura do cuidado e conveniência, não há indivíduo, mas somente a relação. Um “egoísmo” e individuação do ente afastam o cuidado, que é sempre uma relação de uns com os outros. A individuação só é possível devido à relação e, mesmo assim, nunca é uma individuação radical, nunca se alcança a total unidade e interioridade própria e separada das relações; pelo contrário, tudo aquilo que pode ser chamado de próprio e individual já é sempre uma multiplicidade das relações entre os diversos e incomensuráveis entes. Acontece que, embora sempre haja uma relação, ela não ocorre sempre ao modo do cuidado. O cuidado não é a própria relação, mas uma decorrência não necessária. De igual forma, o cuidado não é algo ontológico do

humano, como uma característica do seu ser. O cuidado pode não ocorrer quando o ente humano está na não-articulação e, assim, no esquecimento do ser, em um egoísmo e individualismo, somente se atendo à presença dos entes, sem pensar o encoberto e o próprio movimento da *physis* na demora. Ao se apropriar abusivamente do ente, o humano não cuida do ente. Nesse sentido, cuidado não é simplesmente o se relacionar. Cuidado é o resultado de uma ação de entrada na articulação e na conveniência.

Anaximandro irá ainda nos falar do ser de uma maneira mais específica por meio da palavra *To chreon* que se traduz comumente à língua portuguesa por “necessidade”. Com essa palavra, segundo Heidegger, Anaximandro estaria pensando o acontecimento completo do movimento total de essenciação do ser, o encoberto, à demora, e o retorno ao encoberto, assim como a possibilidade da conveniência e cuidado. Esse acontecimento total de essenciação seria o *To chreon*, o ser.

To chreon é a diferença ontológica entre ser e ente, que aparece na própria essenciação do ser, como um acontecimento do ser. Como estamos vendo, Anaximandro, segundo Heidegger, estaria nos falando sobre os entes e o ser desses entes; como o ente aparece no demorar do estar presente, entre dois encobrimentos, o da origem e da partida, estabelecendo, assim, a conveniência e o cuidado como possível modo de ser. Esse movimento total é o *To chreon*, o ser. Heidegger irá dizer que: “*To chreon* é o nome mais antigo em que o pensar faz que o ser do ente venha a ter expressão na linguagem” (HEIDEGGER, 2014, p. 428).

To chreon fala sobre o estar-a-ser do estar a ser, ou seja, fala do ser do ente. Trata-se dessa relação de ser e ente de uma maneira a estabelecer a diferença em um mesmo acontecimento. A diferença dentro do mesmo. Há uma relação entre ser e ente, mas essa relação não é uma relação de causa e efeito, ou de sujeito e objeto, ou qualquer dualidade metafísica. Ser e ente se relacionam no mesmo acontecimento, que é um acontecimento de essenciação da verdade (*aletheia*) do ser. *To chreon* nomeia a própria relação, ou seja, o acontecimento total do ser em sua singularidade na diferença entre ser e ente, que se dá no mesmo acontecimento. Nomeia o estar-presente do estar presente; o próprio ser como verbo, como o estar-a-ser na essenciação.

A relação com o que está presente – uma relação que campeia no estar-a-ser do próprio estar-presente – é única. É absolutamente incomparável com qualquer outra relação. Pertence à singularidade do ser ele próprio. Assim a

linguagem – para dizer que o ser está a ser [*das Wesende*] – teria de encontrar uma palavra única, a única. Anaximandro diz *To chreon*. Nós ousamos fazer uma tradução que parece estranha e que, à primeira vista, é susceptível de ser mal interpretada: *To chreon* o uso [*der Brauch*] (HEIDEGGER, 2014, p. 432, 433).

Heidegger nomeia de “uso” (*der Brauch*) o *To chreon* que a tradição traduz por “necessidade”. “Uso” é aquilo que irá nomear o próprio acontecimento do ser como a relação entre ser e ente na singularidade do próprio ser. “Uso”, como *To chreon*, nomeia o próprio estar-a-ser do estar-presente, na relação do ser com o ente como sendo a essenciação do próprio ser. *To chreon* e “uso” são o mesmo nome para a totalidade do movimento de essenciação do ser como des-encobrimento (*aletheia*). Mas, porque Heidegger traduz *To chreon* por “uso”? O que mais nos revela esse conceito?

Heidegger afasta qualquer interpretação comum da palavra “uso”, como usar um objeto, no sentido de utilizar ou de “precisar no quadro do usufruto” (cf. HEIDEGGER, 2014, p. 433). Heidegger pensa o “usar”, *brauchen*, como *bruchen*, o fruir latino, como o *fruchten*, dar fruto. Também, no sentido de desfrutar, saborear. Ademais, no sentido de pôr à mão, de estar presente: “*Brauchen* [usar] significa, portanto: deixar estar presente algo presente como tal; fruir, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* significam: entregar algo ao seu próprio estar-a-ser e conservá-lo, como algo presente desse modo, na mão que preserva a descoberto” (HEIDEGGER, 2014, p. 433).

Interpretando o *To chreon* como Uso, Heidegger define, da seguinte maneira, o *To chreon*: “Na tradução de *To chreon* por uso é pensado como o que está a ser [*das Wesende*] no ser ele próprio. [...] -, mas, agora, o uso nomeia, sim, o modo como o próprio ser está a ser [*Wesf*], enquanto relação com o que está presente – uma relação que diz respeito ao que está presente enquanto tal e que o maneja: *To chreon*” (HEIDEGGER, 2014, p. 434). Uso é o próprio movimento do ser, que é uma essenciação do encoberto para o des-coberto, uma relação do ser com o ente. Uso é a relação total. É aquilo que une ser e ente dentro de um mesmo movimento. Aquilo que está presente, o ente, é manejado pelo uso (ser, *To chreon*) em seu estar-presente. O ente é usado pelo ser em sua presentificação no manejo, ou seja, na preservação do ente como o ente que ele mesmo é e posto no presente da demora pelo Uso. A relação total, o uso, *To chreon*, é aquilo que mantém o ente que só tem seu aparecer dentro desse pertencimento ao ser na dobra entre ser e ente; é aquilo

que maneja o ente em seu estar presente, o que dá o ente. *To chreon* nomeia o acontecimento em sua totalidade, ou seja, a gênese e a corrupção, e o demorar entre a gênese e a corrupção, de igual modo, nomeia a possibilidade da articulação e da não-articulação, da conveniência e não-conveniência; nomeia o cuidado e ausência de cuidado. Por isso, *To chreon* é um nome para o próprio ser.

O uso entrega à mão o que está presente no seu estar-presente, quer dizer, no seu demorar-se. O uso dá ao que está presente a sua parte na demora. A demora do demorar-se que é concebida [ao que está presente] assenta na conveniência, a qual articula de forma passageira o que está presente entre duplo estar-ausente (proveniência e ida). A conveniência da demora dá um termo ao que está presente enquanto tal, delimita-o. O que está presente demorando-se por uma vez, o ente, está a ser [*Wes*] no limite (HEIDEGGER, 2014, p. 434).

É o uso que dá à mão, que entrega no movimento de si mesmo aquilo que demora, o ente. O manejo que o uso realiza é um ter para si, um carregar em si o ente que aparece na demora do des-encobrimento. Todo esse movimento é o manejar do ser. Demorar-se, como vimos, é o estar presente do ente dentro do duplo encobrimento ou estar-ausente, da proveniência e da ida. Demorar-se é o próprio aparecimento do ente no des-encoberto, que, des-encoberto, demora-se no des-encoberto para, então, retornar, na ida, ao encoberto.

O uso, sendo esse movimento total do acontecimento do ser, também está relacionado à *conveniência* e ao *cuidado*: “O uso, sendo o conceber daquela parte que a conveniência concede, é o articular que destina: a articulação da conveniência e, com esta, a articulação do cuidado” (HEIDEGGER, 2014, p.434). O uso é o “articular que destina”; o próprio movimento de apresentar o que está presente na demora de uma articulação. Nesse demorar-se na articulação, o ente pode estar presente como *conveniência* e *cuidado*, sendo seu modo de ser no seu estar presente quando se dá à conveniência.

Na citação em pauta, Heidegger escreve: “A conveniência da demora dá um termo ao que está presente enquanto tal, delimita-o”. Aquilo que está presente acontece dentro de um limite. Todo ente é limitado; isso quer dizer que ele ocorre em um certo recorte, uma “singularização”, um limite, um demorar-se por um tempo. O ente também encontra seu limite no movimento como conveniência e cuidado. Essa singularização não é, de modo algum, uma individuação, uma unidade, um egoísmo, no sentido de uma unidade autossuficiente e separada, ou a criação da subjetividade, mas, antes, uma relação total de um acontecimento do ser que dá a conveniência ao ente e, assim, seu limite na demora. Aquilo que é chamado de “um ente individual”, o

particular, a unidade, é um acontecimento total da manifestação do ser no ente des-
coberto, dentro de uma relação de multiplicidade de entes, na conveniência que limita
o ente. A singularização, a criação do limite é uma junção de incontáveis relações e
situações entre os entes que ocorrem dentro da singularidade do ser em seu
desdobrar-se. O ente é singular porque é limitado, porque surge e desaparece no
tempo, como uma demora, um estar presente por um tempo; também porque tem seu
modo de ser como conveniência e cuidado; porque é uma unificação de uma relação
incontável de entes dentro da *physis* no acontecimento do próprio ser. No entanto:

[...] o uso – que, articulando a conveniência, dá um termo ao que está
presente – dá a manejar um limite e, assim como *To chreon* é ao mesmo
tempo *To apeiron*, aquilo que é sem limite, na medida em que o seu estar-a-
ser é o destinar o limite da demora o-que-está-presente-demorando-se-por-
uma-vez (HEIDEGGER, 2014, p. 434).

To chreon também é o *To apeiron*, “aquilo que é sem limite”, o ilimitado. O
próprio uso (*To chreon*) que, no seu acontecer, dá o limite ao ente é também sem
limite. Em que sentido é “aquilo que é sem limite”? O uso é um processo que nunca
pode ser fechado dentro de um limite. Limite é sempre uma restrição, uma barreira,
um fechar, um cercar, ou seja, o ente que se demora na presença. O uso, *To chreon*,
nunca é acabado. Somente o ente possui um limite, o ser, não. Mas esse sem limite
do uso *não* pode ser entendido como algo infinito, pois finito e infinito dizem respeito
àquilo que já está presente e o uso nunca está presente. O sem limite significa que o
uso não é um ente e que seu processo de encobrimento e des-encobrimento é um
processo que, por estar ligado ao desconhecido do encoberto, não pode ser fechado
dentro de um limite, pois limite está sempre relacionado a algo que aparece, um ente,
mas o uso nunca aparece. O ser nunca aparece e sempre é remetido a um abismo
sem fundo do encoberto. Em uma nota no texto o *Dito de Anaximandro*, no livro
Caminhos da Floresta, falando sobre o Uso, Heidegger escreve: “No aparecer do
estar-presente aparece, surge (vindo de algures) o que está presente. O parecer
nunca aparece!” (HEIDEGGER, 2014, p, 429). Somente o ente aparece; o parecer
mesmo não aparece. O parecer que não aparece é o *To chreon*, aquilo que é sem
limite, o *To apeiron* (ilimitado).

O limitado é o ente; o ilimitado é o ser. O limite do ente pode ser, algumas
vezes, o esquecimento do ilimitado do ser, quando ocorre a não-conveniência na
persistência do ente no estar presente do somente limitado. O ente esquece, em certa
medida, o ilimitado do ser, se o ente está na não-articulação da não-conveniência e,

assim, esquece a proveniência e a ida relacionadas ao encoberto. O limite do ente deve ser entendido como pertencente a um contínuo que, em um momento, demora-se por um tempo, dentro do processo de essenciação, pois o ser, o uso, é um verbo. O ente, por sua vez, na demora, “nasce” e “morre”; tem a sua gênese e sua corrupção, e isso mesmo é a demora e o limite. Gênese e corrupção, início e fim, só são possíveis ao ente, pois o ente é o limitado. Esse acontecimento de gênese e corrupção do ente é o próprio acontecimento da *aletheia* como o des-encobrimento do encoberto. O ente é aquilo que é o de-encoberto, aquilo que aparece, brilha, o estar presente; aquilo que na clareira é o clareado. Mas, a proveniência do ente é surgir do encoberto, do desconhecido, do abismo sem fundamento, do ilimitado, *to apeiron*, ou seja, todo esse movimento do ente é um processo de encobrimento e des-encobrimento; é um processo de um contínuo da própria verdade (*aletheia*) em sua essenciação.

No parágrafo 55 de *O Acontecimento Apropriativo*, comentando sobre a sentença de Anaximandro, sobre a ligação do processo de gênese e corrupção como a *aletheia*, Heidegger escreve: “Gênese, corrupção e verdade (*aletheia*) são próprias ao que se apresenta, porque esse, como algo que se apresenta, apropria-se em meio ao acontecimento da essência (o ente pertence ao ser, e aquilo que emerge no ente tem o ente a partir do ser)” (HEIDEGGER, 2013,p.38). Já podemos perceber, aqui, também em Anaximandro, toda a ligação da *aletheia*, uso, *physis* e ser, como formas de dizer o mesmo acontecimento. No parágrafo 54 do mesmo livro (HEIDEGGER, 2013), Heidegger lança uma pergunta: “Se o *apeiron* [ilimitado] de Anaximandro seria a *aletheia* [verdade]?”. Para isso, argumenta, o limitado teria que estar ligado com um tipo de esquecimento. O esquecimento do ilimitado, do ser. (cf. HEIDEGGER, 2013, p. 37). O esquecimento pertencente ao limitado; seria o esquecimento do ilimitado, uma barreira, uma restrição, “barreiras em relação a isso” e, dessa forma, um esquecimento “por meio dos quais por toda parte nunca se poderia colocar o que se apresenta puramente no aberto de sua apresentação” (HEIDEGGER, 2014, p. 37). Tal como se deriva, daqui, o esquecimento do ilimitado nunca colocaria a própria apresentação do limitado (ente) como um acontecimento do ser ilimitado. O ilimitado (*apeiron*) é a verdade (*aletheia*), pois tanto um como o outro representam o acontecimento da chegada do ente na demora. Na *aletheia*, o des-encoberto é o ente que aparece e o encoberto pertencente ao ser nunca aparece. No ilimitado (*apeiron*), o limite é o ente e aquilo que é sem limite é o ser, que nunca pode ser posto em um limite.

Interpretando Anaximandro, Heidegger realiza o mesmo movimento interpretativo que fez com Parmênides e Heráclito: ele remete ao ser enquanto *Moira* de Parmênides e ao ser enquanto *logos* de Heráclito, para o acontecimento da *physis*, e, por conseguinte, à *aletheia*; ele realiza o mesmo movimento em Anaximandro, remetendo o *apeiron* (ilimitado) e o *To chreon* (uso) à *aletheia* e à *physis*, ou seja, ao ser. Heidegger, comentando sobre a sentença de Anaximandro, indicia: “[...] a *aletheia* não é dita, mas é experimentada como o para onde do vir à tona e como a partir de onde do desvio. O para onde e o de onde: a apresentação, porém, a apresentação como transição, isto é, como desencobrimento e encobrimento” (HEIDEGGER, 2013, p. 40). Heidegger indicará que: “A *Moira*, pensada a partir da experiência essencial do ser, corresponde ao *logos* de Heráclito. O estar-a-ser de *moira* e *logos* está pensado, previamente no *chreon* de Anaximandro” (HEIDEGGER, 2014, p. 436). Heidegger identificará, no termo *aletheia*, a *palavra essencial do primeiro início da filosofia* em Parmênides, Anaximandro e Heráclito. Tal palavra não foi desdobrada no seu significado filosófico, mas foi esquecida e não fundada na tradição filosófica. O ser se mostra, no primeiro início não fundado, com sua essência a *aletheia*, que é também a essência da própria *physis*. *Ser, aletheia e physis, dizem o mesmo no primeiro princípio não fundado da filosofia nas palavras de Anaximandro, Parmênides e Heráclito; toda essa interpretação de Heidegger aponta para o seer enquanto Ereignis, acontecimento apropriativo, como uma união conceitual de todos esses conceitos trabalhados até aqui dos filósofos pré-socráticos.*

Em *O acontecimento Apropriativo*, Heidegger relaciona todo esse movimento do limitado e do ilimitado, do ser e do ente, o demorar do ente dentro de um limite, à *physis*: “[...] *peiron* o término, a abrangência, a inclusão, o deslocamento, a restrição e, em verdade, com vistas à *physis*, a fixação na aparência a cada vez particularizada, estendida a partir da *physis*” (HEIDEGGER, 2013, p. 37). O ente, no seu demorar entre o duplo do não encobrimento; o ente, sendo o limite do aparecer provindo do ilimitado, que não aparece, remete-se, em todos esses acontecimentos, à *physis*. A fixação da aparência do ente, no seu aparecer na demora, é um ato de restrição que ocorre como a emergência da *physis*, que, no seu movimento de si para si, faz surgir o ente em sua claridade e imagem, num limite e numa demora. *Ser, to chreon, uso, to apeiron, ilimitado, aletheia, physis, dizem o mesmo em abordagens diferentes, na conferência o Dito de Anaximandro.*

Com a exposição até aqui, acreditamos ter esclarecido conceitos centrais para a temática dos deuses de Heidegger, como a *aletheia*, *physis* e ser. Da mesma forma, mostramos a interpretação nova e peculiar de Heidegger sobre os deuses gregos. Se o filósofo está certo em sua interpretação sobre os deuses, ou sobre sua compreensão original da *aletheia* e *physis*, não nos cabe julgar aqui. Foram fatores importantes, neste capítulo, temas, como “a voz do ser”, o *logos* de Heráclito, como esse dizer do ser, que é também o dizer da *physis*, e que é a maneira fundamental de compreendermos o acontecimento apropriador (*Ereignis*) em sua definição ontológica. Ao estudarmos Anaximandro, pudemos esclarecer um conceito muito caro ao Heidegger tardio, de uso (*der Brauch*), fundamental para o próximo capítulo, pois o ser-aí é duplamente usado, tanto pelo ser quanto pelos deuses. Por fim, atestamos que, por vezes, podemos não perceber a simplicidade de uma palavra fundamental para Heidegger, como é a palavra *Ereignis*. Geralmente, prendemo-nos a definições e esclarecimentos terminológicos/conceituais e podemos nos esquecer da simplicidade do que a palavra significa: acontecimento, evento. Heidegger está tentando nos mostrar o significado dos acontecimentos. O acontecimento, em sua raiz ontológica, e não somente os acontecimentos históricos ônticos existenciários, é um acontecimento da própria verdade e, assim, da própria *physis*. E esse acontecimento, qualquer acontecimento, possui algo de completamente encoberto e velado, o aceno dos deuses na contenda entre Terra e Mundo, como ainda veremos em nosso trabalho.

CAPÍTULO II – O ABISMO DO SEER: UM ESCLARECIMENTO SOBRE AS CARACTERÍSTICAS DO LUGAR ONTOLÓGICO DO ÚLTIMO DEUS

O conquistado, no capítulo precedente, ora será aprofundado rumo ao nosso objetivo central de mostrar o lugar ontológico dos deuses e do último deus no pensamento tardio de Heidegger. Mas o que foi conquistado até agora? Ao comentar sobre a *aletheia* e a *physis*, interpretando Parmênides, Heráclito e Anaximandro, vimos Heidegger introduzir a questão dos deuses modificando a chave interpretativa sobre a ontologia inerente aos deuses gregos. Daí, vimos que não há como pensar os deuses sem pensarmos em conjunto a *aletheia* e a *physis* como conceitos relacionados ao aparecimento dos deuses²¹. Julgamos ser esse o principal saldo de nosso capítulo inicial. Com ele, depreendemos que os deuses, tal como pensados por Heidegger nas décadas de 30 e 40, pertencem ao próprio acontecimento do ente e do ser; que os deuses estão presentes em todos os entes ordinários acenando ao extraordinário. Evidenciamos que o “brilho” do aparecer do ente (o ver, conforme estudado no capítulo precedente) esconde uma origem obscura e que toda relação entre o “brilho” do ente e o encobrimento (= obscuridade) do ser são processos da própria *aletheia*; assim, da *physis* e, também, um acontecimento divino.

Cabe-nos, agora, em um novo movimento de delimitação, melhor definir o laço entre *aletheia*, *physis* e *seer* para mostrarmos – num quadro interpretativo próprio à obra *Contribuições à Filosofia* – como os deuses estão ligados ao seer e ao próprio acontecimento apropriador, pois, para o filósofo: “Na essenciação da verdade do seer, no acontecimento apropriador e como acontecimento apropriador, encobre-se o último deus” (HEIDEGGER, 2015, p. 28). Isso porque, segundo o filósofo brasileiro Mac Dowell, o último deus: “[...] evoca o fundo sem fundo da própria verdade o ser” (MAC DOWELL, 2014, p. 251). Aproximando conceitos, como *aletheia* e *physis* do *acontecimento apropriador*, estaremos aptos a chegar à questão do *último deus*, tal como aparece na referida obra tardia. E, além disso, ao mostrarmos esse “fundo sem fundo da verdade do 77er”, apontaremos como ali se encobre o último deus, ou seja,

²¹ Essa necessidade de entender a *aletheia* e a *physis*, para a compreensão correta do último deus, e, assim, dos deuses, é crucial ao tema deste trabalho. Sem clarificarmos tais conceitos, a questão do último deus fica interdita. Isso porque, como mostraremos, a *physis* é o próprio local ontológico do último deus, ou seja, o local do último deus é o próprio seer, sua verdade (*aletheia*). A *physis*, como será mostrado, é o próprio Sagrado, aquilo que dá a divindade aos deuses. Heidegger pretende sacralizar o seer, mas isso não significa igualar o seer ao último deus.

no abismo (*ab-grund*) do 78er, em seu fundamento sem-fundo. Tarefa que já parcialmente realizada no capítulo I.

Avaliamos que ganho expressivo de nosso primeiro capítulo foi a indicação do significado do *encobrimento do ser* ou, por assim dizer, o “*lethe*” da *a-letheia*, o obscuro, o mistério, o extraordinário, como o local ontológico dos deuses de Heidegger. Cabe-nos aprofundar esse tema ao estudarmos, no capítulo atual, o conceito de *abismo*, crucial ao tema do último deus.

Até onde pudemos identificar, a primeira menção aos deuses em *Contribuições à Filosofia* ocorre em uma passagem em que Heidegger declara uma insuficiência da obra. Ali, ele diz que aqueles escritos “[...] ainda não conseguem juntar a junção livre e fugidia da verdade do *seer* a partir dele mesmo” (HEIDEGGER, 2015, p. 7). Há, aqui, o alerta da dificuldade de “[...] se juntar a junção livre e fugidia da verdade do *seer*”; o filósofo nos apresenta uma via para superar tal dificuldade e a possibilidade de entrada à articulação da verdade, a própria formulação da: “[...] intimidade daquela *deização* do deus dos deuses, a partir da qual acontece apropriadamente a destinação do *ser-aí* para o *seer*, como a fundação da verdade que é concernente ao *seer*” (HEIDEGGER, 2015, p. 8). A “*deização* do deus dos deuses” é o estabelecimento ontológico da divindade dos deuses, sua “*deização*”. Assim, a própria “*divinização* da deidade dos deuses”, já seria uma porta de entrada para a verdade do *seer*, para a destinação do *ser-aí* ao *seer*, pois essa nova *divinização* dos deuses nos remete ao local da verdade, o *encobrimento* e *des-encobrimento*. A partir daqui, os tópicos de desenvolvimento deverão tratar da “*juntura*” da articulação do *seer* para, por meio disso, evidenciar a possibilidade ontológica da divindade dos deuses.

2.1 Da mesmidade entre *aletheia* e *seer*

Já analisamos a identidade entre *physis* e *aletheia*. Ao indicarmos o pertencimento entre esses dois conceitos, clarificou-se muito do como, desde a filosofia de Heidegger, devemos compreender a própria verdade, pois, para o filósofo: “[...] a *essenciação* da *physis*, porém, é a *aletheia*”. (HEIDEGGER, 2013, p.13). Daqui deriva que *physis* e *aletheia* se pertencem, pois *physis*, assim como *aletheia*, é o *movimento total de desencobrimento do encobrimento*, ou, dizendo com Heidegger (2013): “O *desvelamento* é experimentado (*physis*). O *encobrimento* é experimentado (*physis*)” (p. 12). Em nossa marcha à busca do significado do *ser*, para mostrarmos o

lugar ontológico dos deuses, precisamos dar mais um passo, qual seja? Clarificar o pertencimento da *aletheia* ao *seer* significa evidenciar que a *aletheia* e o *seer* são o mesmo, e que dizem, no mesmo sentido, respeito ao acontecimento como *acontecimento apropriador*. Cabe-nos, então, estreitar o laço para encaminharmos nossa pesquisa para a igualdade entre *aletheia* e *seer*, ou seja, a compreensão do ser da verdade e da verdade do ser.

Para Heidegger, a verdade do ser está ligada ao ser da verdade. O filósofo, em seu pensamento tardio, sempre aponta essa relação entre ser e verdade, em que a definição de um acompanha a definição do outro. Em *Contribuições à Filosofia*, lemos:

A questão acerca do ser torna-se agora a questão acerca da verdade do seer. A essência da verdade é inquirida agora a partir da essenciação do seer, ela é concebida como a clareira do encobrir-se e, com isso, como pertencente à essência do seer mesmo. A questão acerca da verdade “do” seer desentranha-se na questão acerca do seer “da” verdade (HEIDEGGER, 2015, p. 412-413).

Atentemos ao que Heidegger diz da clareira. Para ele, a “clareira do encobrir-se” é tanto pertencente ao seer quanto à verdade; é o elo que une a essenciação da verdade e a essenciação do seer. Notemos, ainda, as últimas duas linhas da citação: “[...] a questão acerca da verdade ‘do’ seer desentranha-se na questão acerca do seer ‘da’ verdade”. Temos, aqui, que, para sabermos da verdade “do” ser, precisamos saber acerca do próprio seer “da” verdade. Heidegger remete a um circuito de palavras que, se olharmos rápido, não nos diz nada: “[...] a verdade do seer é o seer da verdade”. O que o filósofo alemão está se esforçando para nos mostrar aqui? Seria uma indicação de que seer e verdade são o mesmo?

Reparemos que o genitivo “do” aparece com aspas na citação em pauta; isso parece ser de importância. Face a isso, questionemos: Como entender o “do” da frase circular (a verdade do seer é o seer da verdade) que estamos analisando? Heidegger mesmo nos dá a resposta na continuação da citação: “O genitivo é aqui um genitivo originariamente próprio, que nunca tem como ser apreendido por meio do genitivo ‘gramatical’ até aqui.” (HEIDEGGER, 2015, p. 413). O genitivo “do”, gramaticalmente entendido, é ou um genitivo objetivo, ou subjetivo. O filósofo está nos dizendo que não devemos entender o “do” como um genitivo comum da gramática. Porém, devemos entender de modo próprio: o genitivo “do” geralmente aparece com aspas quando Heidegger nos fala sobre a voz “do” seer, ou o pensar “do” seer, verdade “do” seer etc. Se não podemos pensar o genitivo de modo objetivo ou subjetivo, como pensá-

lo? Pensá-lo de modo próprio, como quer Heidegger, é mostrar que a verdade é o seer e o seer é a verdade, em um laço de pertencimento em uma unidade nem objetiva e nem subjetiva, mas além desses conceitos. A verdade é “do” seer não como se a verdade fosse propriedade do seer, que esse poderia se desvencilhar; ou como se a verdade “do” seer fosse algo que pertence ao seer como mais um de seus atributos. De igual forma, o “do” não se refere, como se a verdade ou o ser fossem interpretações históricas de uma época do entendimento da verdade e do ser. A questão, aqui, é ontológica e não histórica, ou melhor, o fundamento ontológico da história. O genitivo “do”, conforme entende Heidegger, mostra uma relação de igualdade. Poderíamos substituir o “do” por um sinal de “igual”: verdade = seer; seer = verdade.

Heidegger diz, no livro *As questões fundamentais da filosofia* (1937-38), sobre o nexos inseparável entre *aletheia* e seer:

A verdade pertence à *essenciação do seer*, sem esgotar a sua essência. Faz parte do acontecimento apropriador a verdade e a verdade pertence ao seer. Por isso, os gregos experimentaram pela primeira vez no pensamento do ente enquanto tal o *desvelamento* como a *entidade* do ente. Mas, como eles não levantaram a questão acerca do seer mesmo, a *verdade* foi degradada ao nível da *correção*: ela se tornou algo por si e perdeu a relação essencial com o próprio seer (HEIDEGGER, 2017, p. 275).

Destacamos algumas partes significativas da citação em pauta, como: “A verdade pertence à *essenciação do seer*”. O pertencer, aqui, não diz respeito às interpretações epocais da verdade até seu desvanecimento em Nietzsche, como se as verdades epocais fossem a própria *essenciação do seer* e a *essenciação da verdade*, em épocas históricas de interpretações sobre o ser e a verdade. Pelo contrário, a verdade, aqui, não é conforme as interpretações sobre ela ao longo da história, mas a própria *essenciação do seer*, ou seja, o próprio acontecimento do seer, anterior e mais fundamental que a história e a degradação da verdade a algo humano, ao intelecto, à representação e correção. O comentador Michael Inwood (2002), em seu *Dicionário Heidegger*, ao analisar a palavra “*aletheia*”, mostra o modo peculiar da interpretação da verdade em Heidegger e como ela se separa do modo tradicional de interpretação, Inwood escreve: “A verdade é primordialmente um aspecto da realidade – entes, ser e mundo – e não de pensamentos e elocuições” (INWOOD, 2002, p.5).

Reparemos, na citação do Heidegger imediatamente acima, que ela ainda indica que a verdade foi degradada e sua degradação, segundo Heidegger, teria ocorrido, visto que os gregos não pensaram o próprio seer, em seu nexos inseparável entre seer e *aletheia*. Para Heidegger, se os gregos assim tivessem inquerido, a verdade seria

identificada ao próprio acontecimento do ser e não a uma faculdade humana de correção. Isso quer dizer que, para nosso filósofo, a verdade não é algo humano, ou melhor, é somente derivadamente humana (como explicado logo mais neste texto). Assim, a verdade não pertence a uma faculdade da razão, da representação, ou do sujeito subjetivo, e, até mesmo, a verdade não seria algo *somente* do ser-aí (sua abertura de mundo); antes, ela é o próprio seer. Reparemos em uma parte importante da citação: “Faz parte do acontecimento apropriador a verdade e a verdade pertence ao seer” (HEIDEGGER, 2017, p. 275, citação em destaque acima). O que se diz, aqui, é que a *aletheia* integra o *acontecimento apropriador* não somente como mais uma faceta desse acontecimento, *mas como o próprio acontecimento*, pois a verdade pertence ao seer e o seer pertence à verdade; o seer é o próprio acontecimento apropriador. Nossa tarefa, a partir daqui, passa a ser a clarificação do laço entre esses conceitos.

A ligação que aponta a mesmidade entre *seer* e *acontecimento apropriador* está presente em vários pontos de *Contribuições à Filosofia* (p. ex. §.270). O que devemos deixar claro, nesse momento, é que seer é acontecimento apropriador: “Saber a essência do seer como acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 12). A marcha de nossa exposição fica parcialmente clara, agora, pois, se seer e *aletheia* dizem o mesmo, e seer e acontecimento apropriador são o mesmo, há uma relação de pertencimento entre os conceitos seer, *aletheia* e acontecimento apropriador. Basta que explicitemos como tais nexos se dão.

Heidegger diz mais de uma vez: “O seer como acontecimento apropriador [...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 33). Também, no mesmo parágrafo dessa citação, ele afirma: “O seer se essencia na verdade: clareira para o encobrir-se” (HEIDEGGER, 2015, p. 33). Ademais, declara: “A verdade acontece como acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 33). Pois bem. Mas, até agora, somente citamos falas do Heidegger apontando para o nexos entre seer, *aletheia* e acontecimento apropriador, no entanto, não explicamos como isso se efetiva.

Embora seja um texto posterior ao período da década de 1930, ao qual nos circunscrevemos, a conferência *Tempo e Ser* (1962) é útil para nos mostrar que o acontecimento apropriador, em seu laço com a *aletheia*, é tema presente até o final do pensamento de Heidegger. Ali, Heidegger assevera que: “Mas a única intenção desta conferência visa a chegar ao exame do próprio ser enquanto *Ereignis*” (HEIDEGGER, 1999, p. 266). Essa intenção de unir seer com o acontecimento

apropriador já foi tentada no livro *Contribuições à Filosofia* e em outros escritos do filósofo. Entretanto, como essa união acontece? Quais são os pressupostos dessa união? Heidegger diz, na conferência em análise:

“Ser enquanto *Ereignis*”, o “enquanto” quer agora dizer: Ser, presentificar destinado no acontecer que apropria, tempo alcançado no acontecer que apropria. Tempo e ser acontecem apropriados no Ereignis (HEIDEGGER, 1999, p. 266).

Aquela conferência de 1962 fala do acontecer do tempo e do ser e, nesse acontecer, do modo em que ocorrem tempo e ser como o próprio *acontecimento apropriador*. A conferência aborda sobre o *destinar* do ser em seu *presentificar*,²² também, apresenta sobre o *alcançar* do tempo (a quarta dimensão do tempo), como o próprio acontecimento apropriador. Ora, será que a conferência em pauta nos diz algo sobre esse nexos aqui buscado? *Será que a conferência nos revela que esse movimento de destinar e alcançar, que é o próprio seer como acontecimento apropriador, é, também, a própria aletheia?* Na conclusão de *Tempo de ser*, de modo revelador, o filósofo escreve:

O *Ereignis* acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo, o mesmo. [...] Que sucederia, porém, se, assumíssemos incansavelmente o que foi, como fulcro para a reflexão, e com isto refletíssemos sobre o fato de que este mesmo nem chega a ser algo de novo, mas é o mais antigo da Antiguidade do pensamento ocidental. O originariamente antigo que se oculta no nome *aletheia*? (*A-letheia*) (HEIDEGGER, 1999, p. 268).

Heidegger termina a conferência com esse enigma revelador: o *Ereignis* é o “mais antigo da Antiguidade”, a própria *aletheia*. Ademais, o filósofo faz questão de escrever *a-letheia*, deixando aparecer aí sua tese do des-encobrimento do encobrimento. A releitura da conferência, após essa indicação inusitada do filósofo, que só se dá ao seu final, desvenda muita coisa. Ora, se relemos a conferência entendendo que Heidegger está nos encaminhando para o *Ereignis* como *aletheia*, conceitos trabalhados ao longo da conferência, como o *destinar* e o *alcançar* de ser e tempo como o próprio acontecimento da *aletheia* e, assim, do seer como acontecimento apropriador, tal revelação se mostra surpreendente e conclusiva na filosofia do filósofo alemão. *A a-letheia destina-nos, alcança-nos*. É tanto o destino do ser que nos invade quanto o alcançar do tempo, que também nos invade.

²² Nesse momento de nossa pesquisa, não iremos esclarecer conceitos importantes para compreendermos o seer como acontecimento apropriador, como o *destinar* e o *alcançar*. O que nos cabe, agora, é mostrar o nexos simples entre seer, acontecimento apropriador e *aletheia*.

2.2 Seer e *Ereignis*: o acontecimento apropriador

Para Heidegger, o ser nunca foi colocado em questão de maneira adequada à sua plena compreensão. Para o filósofo, a filosofia nunca se perguntou sobre o acontecimento do próprio ser, mas somente orientando-se pela medida do ente. Desse modo, a filosofia (= ontologia) nunca se perguntou sobre o sentido do ser e a verdade do ser, mas somente sobre o que é o ente. Em *Ser e Tempo*, a pergunta principal é formulada como questão pelo *sentido do ser*. Para Heidegger, a filosofia é a história de perguntas e respostas sobre o que é o ente enquanto ente; perguntas sobre a entidade do ente. No entanto, ao responder ao que é o ente, a filosofia, algumas vezes, respondia com um outro ente mais fundamental e primeiro, um “ente supremo” como explicação e causa para o ente interrogado (cf. KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 43). Ao confundir a determinidade do ente com a questão do ser, conforme foi questionado na história da metafísica, além de nunca ter sido posto como problema em seu próprio acontecimento e verdade, o ser apareceu sob algumas imagens que favoreceram o esquecimento da pergunta sobre seu sentido e verdade. Assim, o ser aparece na história da metafísica como o conceito mais universal, presente em todos os entes, a unidade da analogia, como em Aristóteles: “Quando se diz, portanto: ‘ser’ é o conceito mais universal, isso não pode significar que o conceito de ser seja o mais claro e que não necessite de qualquer discurso ulterior. Ao contrário, o conceito de ser é o mais obscuro” (HEIDEGGER, 2006, p.39). Por ser o mais universal, o ser apareceu na história da filosofia como o indefinível. Mas: “[...] a indefinibilidade de ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 2006, p.39). De igual forma, quando a filosofia respondia o que era o ser, a resposta era sempre um ente elevado, o ente primeiro e fundamento de todos os acontecimentos, assim, o ser apareceu na história da filosofia como espécie de “ente supremo”, seja ele: “ideia”, “ousia”, “substantia”, “quiditas”, “sujeito”... Significa dizer que, sempre que a filosofia tentou responder o que era o ser, a resposta foi ou um universal vazio e indefinível, ou algum ente supremo como fundamento. Mas aquilo mesmo que é o ser, como ele ocorre, como é o acontecimento do ser, sua verdade e sentido, essas questões, de acordo com Heidegger, nunca entraram propriamente em pauta.

Ao longo de seu percurso de pensamento, o filósofo alemão recoloca a pergunta sobre o ser de duas maneiras diferentes: primeiramente, no período de *Ser e Tempo*, Heidegger pergunta pelo *sentido do ser* e, depois de 1930, a pergunta passa a ser sobre a *verdade do seer*. Ressalte-se que a pergunta sobre a verdade do seer aparece também como pergunta pela *verdade da essência e a essência da verdade*; aparece também como a questão sobre a *verdade do ser e o ser da verdade*. O conceito de *aletheia*, a partir daí, passa a acompanhar toda a explicação da verdade do seer como *Ereignis* indissociavelmente. Não nos cabe, neste texto, desenvolver todas as nuances da mudança na maneira de realizar a pergunta entre o *sentido do ser* e a verdade *do seer* (para quem desejar mais sobre esse contexto, cf. Richardson (1974)); apenas apontaremos brevemente que a pergunta pelo *sentido do ser* é a pergunta e resposta sobre como o ser aparece para um ente específico, no caso, o ser-aí, e possui o seu sentido de acordo com o ser-aí, o sentido que o ser possui para esse ente privilegiado. Já a pergunta pela verdade do seer foca no próprio seer e em como o acontecimento do seer é determinante ao ser-aí, e não o contrário.

Atentos aos contextos da filosofia adiantada de Heidegger, vemo-nos autorizados a afirmar que a pergunta sobre o *verdade do seer* é a pergunta propriamente sobre a essência do seer mesmo (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 9). A própria verdade do seer e o seer da verdade são inqueridos e não somente como o ser possui um sentido para o ente humano enquanto ser-aí. Antes, o próprio ser-aí só possuirá sua propriedade, ipseidade e sentido como pertencendo ao seer e sendo apropriado por esse, e não o contrário. A pergunta sobre a *verdade do seer* tenta responder como o seer mesmo se essencializa por meio de si próprio em seu acontecimento, apropriando-se do ser-aí e trazendo-o às relações com o sagrado, o ente e os deuses. As duas formas de se fazer a pergunta (sobre o sentido e verdade do ser), embora com ênfase diferente sobre o ser, são complementares e não excludentes.

Heidegger dirá, mais de uma vez, que a característica fundamental da pergunta sobre a entidade do ente na história da filosofia sempre teve o pensar, a alma, a razão, a representação, o intelecto, como fio condutor da questão (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 139). Com isso, ele pretende superar o fio condutor do pensar colocando o próprio pensar como decorrência do acontecimento da verdade do seer, ou seja, não é o pensar que será o fio condutor da questão, mas, agora, no *outro início* da filosofia, o próprio acontecimento do seer. Sobre o pensar como fio condutor da metafísica, e,

com isso, o conseqüente abandono do ser e da verdade (= *aletheia*), Heidegger escreve:

O abandono do ser é a conseqüência de início previamente conformada da interpretação da entidade do ente a partir do fio condutor do *pensar* e da precipitação primeva, condicionada por meio daí, da *aletheia* não fundada expressamente (HEIDEGGER, 2015, p. 139).

O ser é abandonado e, conseqüentemente, a *aletheia* não é propriamente fundada a partir do momento em que o fio condutor da questão é o pensar humano; também, o assento de toda questão filosófica recai no homem e no seu pensamento, na representação, no sujeito pensante, na alma, como o polo inicial e mais importante da questão do ser e da verdade. A proposta de Heidegger é retirar o polo de importância do pensar humano, da representação e da subjetividade, e transferi-lo ao próprio *seer* no seu acontecimento e verdade.

Como os movimentos que nos trouxeram até aqui nos permitem entrever, *seer* de Heidegger já não é o ser da metafísica, ou seja, não é aquele conceito mais universal e indefinível; também, não é o eternamente presente e constante que garante a realidade efetiva dos entes; além disso, não é um princípio da razão, ou dependente do humano para ser formulado; por fim, o *seer* não é a causa primeira de todos os entes e, assim, a causa de si mesmo, um ente mais elevado do que os outros. Para apontar essa diferença em relação à metafísica, Heidegger escreve *ser* (*sein*) como *seer* (*seyn*) para destacar sua própria compreensão sobre o ser. Todavia, não somente para isso, pois Heidegger também intenta mostrar a própria verdade do *seer*, ou seja, sua essência, respondendo à pergunta que, segundo Heidegger, nunca foi feita pela filosofia, a pergunta fundamental sobre a essência e verdade do ser enquanto tal. Então, na resposta, o ser aparece como *acontecimento apropriador*, como *aletheia*, *physis*, abismo, tempo-espaco, como o movimento de essenciação e não como quiddidade. O *seer* aparece como o Sagrado, como o entre que possibilita e ocorre em todas as relações.

Diante das posições galgadas acima, devemos ter em mente que Heidegger visa a um *outro início* do pensamento filosófico da compreensão que temos do ser, do humano e dos deuses. Esse outro início almejado por Heidegger é uma ressonância do primeiro início que foi suplantado e modificado logo no seu surgimento pelo esquecimento da verdade (*aletheia*) e do ser (confirmando a importância do estudo do nosso primeiro capítulo para toda essa problemática). Assim:

A apropriação originária do primeiro início (isto é, de sua história) significa o tomar pé no outro início. Esse tomar pé realiza-se na transição da *questão diretriz* (o que é o ente?, questão acerca da entidade, do ser) para a *questão fundamental*: o que é a verdade do seer? (ser e seer são o mesmo e, contudo, fundamentalmente diversos) Essa transição é historicamente concebida como a superação e, em verdade, como a primeira e pela primeira vez possível superação de toda “metafísica” (HEIDEGGER, 2015, 168).

Na citação, aparecem duas questões que Heidegger faz questão de separar: a) a questão do *primeiro início* da filosofia, que ele chama de “*questão diretriz*”; b) a questão do *outro início*, que ele chama de “*questão fundamental*”. A questão diretriz pergunta sobre “o que é o ente”, pergunta sobre a entidade do ente, pergunta sobre a própria realidade efetiva. A questão fundamental pergunta: “o que é a verdade do seer”. A primeira pergunta caracteriza-se pelo primado do pensamento (alma, *logos*, *ratio*, intelecto, representação, subjetividade...) em relação ao ser e ao ente. A ênfase na razão, como polo central do questionamento sobre o ser e o ente, é um dos sinais do esquecimento da *aletheia* e da *physis* não fundadas:

No primeiro início, a verdade (enquanto desvelamento) é um caráter do ente enquanto tal e, de acordo com a mudança da verdade para a correção do enunciado, a “verdade” se transforma na determinação do ente que se tornou algo objetivo. (verdade como correção do juízo, “objetividade”, “realidade efetiva” – “ser” do ente). (HEIDEGGER, 2015, p.181).

No *primeiro início*, *infundado*, junto aos pré-socráticos, há um primeiro entendimento do ente como o desvelado no próprio acontecimento da *aletheia*. A verdade do ente estava no próprio movimento de essenciação da *aletheia*, como o trazer à presença, desvelamento, e não estava na correção do juízo da adequação ao intelecto. Mas tal predomínio do movimento da *aletheia* no acontecimento do ente é substituído pelo primado da razão, contribuindo para o esquecimento da questão do ser. O acento sai do ente enquanto eclosão da *physis* em sua verdade (*aletheia*) e recai sobre o humano com o detentor do lugar da verdade, com juízo e linguagem. Esse acento no humano como o lugar da verdade é a própria história da metafísica do esquecimento e abandono do ser. Em *Ser e Tempo*, de uma certa forma, o acento ainda está no humano. O esquecimento do ser se dá quando se tira o foco do ser e se coloca no ente presente e constante, na realidade efetiva, e na razão humana. Sobre isso, assevera Marco Casanova (2015):

Em primeiro lugar, verdade não significa aqui adequação do intelecto ou das proposições às respectivas coisas ou estados de coisas em geral. Ao falar neste contexto em verdade Heidegger já está pensando para além do

conceito tradicional de verdade e em sintonia com o acontecimento apropriativo como lugar de determinação da verdade propriamente dita do ente na totalidade. (p. 237)

Sobre essa outra interpretação a respeito da verdade proposta por Heidegger, o filósofo alemão diz, no livro *Contribuições à Filosofia*:

O primeiro início não é controlado, a verdade do seer, apesar de sua reluzência essencial, não é expressamente fundada, e isso significa: uma *antecipação humana* (do enunciado, da *técne*, da certeza) torna-se normativa para a interpretação da entidade do seer. Agora, porém, faz-se necessária a *grande inversão*, que está além de toda “transvaloração de todos os valores”, daquela inversão, na qual o ente não é fundado a partir do homem, mas o ser do homem a partir do seer. (HEIDEGGER, 2015, p.180, 181)

O outro início é a grande inversão (conforme a ênfase no itálico na citação acima), dos polos de importância do humano para o seer. De que forma isso implica? O próprio seer se apropria do humano no acontecimento e o define enquanto tal, “[...] o ser do homem a partir do seer”. Perdemos o privilégio de destaque, dando esse destaque ao seer - embora o humano enquanto ser-aí seja crucial fazendo parte do próprio acontecimento do seer, conforme veremos.

No outro início, o homem é um acontecimento que depende da apropriação do seer sobre ele (a última seção deste capítulo investiga o nexo entre seer e ser-aí por meio do conceito de ser para morte e ser-para-o-nascimento). O Homem, quando transformado em ser-aí, é aquele que é *usado* (*der Brauch*, cf. tópico sobre Anaximandro) pelo seer; a própria linguagem e pensamento humano só ocorrem devido a uma doação do seer para o *abrigo da verdade* do homem transformado em ser-aí: “Quem é o homem? Aquele que é usado pelo seer para a suportação da essenciação da verdade do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 310). Suportar a essenciação do seer, guardá-la, abrigá-la, cabe ao homem transformado em ser-aí. Mas não somente isso, pois o próprio homem nasce do seer, emerge do seer, como um rebento da *physis* (cf. último tópico do presente capítulo). O homem transformado em ser-aí mostrar-se-á como o duplamente *usado*, tanto pelo seer quanto pelos deuses que o nomeiam criador e fundador: “Até que ponto o deus se encontra afastado de nós, aquele que nos nomeia fundadores e criadores, porque sua essência precisa de tais homens? (HEIDEGGER, 2015, p. 27).

Para adentrarmos à significação heideggeriana do ser, devemos responder a duas perguntas que se complementam: qual é a essência do seer e qual é a verdade

do seer? Para respondermos a primeira questão, devemos ter um cuidado ao perguntarmos sobre a essência, pois, aqui, trata-se de uma *essenciação*. Essência é comumente entendida como características próprias e constantes de um ente, o ser de um ente, sua substância; essência é entendida como quiddidade, como o “o que” de um ente, sua entidade. Mas o seer não é um ente. O seer não possui uma quiddidade, pois o ser não é. Heidegger sempre assevera que: “o seer em geral não ‘é’, mas se essência” (HEIDEGGER, 2015, p.251). Essa afirmação de que *o seer não é*, além de tentar diferenciar o ser do ente, põe o seer como o nada, o fundamento sem fundo, o abismo (*ab-grund*) como uma das formas do acontecimento do seer. Posto essas observações, a pergunta sobre a essência do seer nos remete à *essenciação* do seer, e não a categorias de uma quiddidade do seer. *Essenciação* é movimento. Movimento inerente ao próprio seer. Ou seja, *essenciação* é o modo em que a verdade e o seer se efetivam; lembrando que verdade é *physis* e não um produto da razão humana:

Se perguntarmos sobre a “essência” na direção habitual do questionamento, então vem à tona a questão acerca daquilo que “transforma” um ente naquilo *que* ele é, e, com isso, acerca daquilo que constitui o seu *quid*, a outra palavra para ser (compreendido como entidade). E, de acordo com isso, *essenciação* tem em vista o acontecimento apropriador, na medida em que ele acontece apropriadoramente naquilo que lhe é pertinente, a verdade. Acontecimento da verdade do seer, isso é *essenciação*; não e nunca, com isso, um modo de ser que advém ainda uma vez mais ao seer ou mesmo que subiste em si acima dele (HEIDEGGER, 2015, p.283).

Podemos ler claramente na citação acima: “Acontecimento da verdade do seer, isso é *essenciação*”. Toda citação fica clara se entendermos a verdade como *aletheia* e *physis*. E é assim que devemos compreender a verdade em Heidegger e não como um julgamento do juízo humano sobre a realidade. Sendo assim, *essenciação*, como o acontecimento da própria verdade, é um movimento da própria verdade em seu dar-se, ou seja, um movimento inerente do encobrimento ao des-encobrimento. E isso significa a própria *physis* e o seer.

Quais são os aspectos gerais dessa *essenciação* do seer?

A verdade do seer, na qual e como a qual sua *essenciação* se encobre, se abrindo, é o acontecimento apropriador. E isso é ao mesmo tempo a *essenciação* da verdade enquanto tal. Na viragem do acontecimento apropriador, a *essenciação* da verdade é sobretudo a verdade da *essenciação*. E essa contravolta mesma pertence ao seer enquanto tal (HEIDEGGER, 2015, p 254).

A *essenciação* do seer, que, conforme podemos depreender dessa citação, é a mesma *essenciação* da verdade, é o acontecimento apropriador (*Ereignis*). Dessa

citação, temos que: 1º a verdade do seer é o acontecimento apropriador (*Ereignis*). 2º O acontecimento apropriador é a essenciação da verdade, na qual a essenciação da verdade é a essenciação do próprio seer. Verdade, aqui, é a *aletheia*, pois se fala daquilo que se encobre se abrindo; essa verdade é o próprio seer e o acontecimento apropriador. As seções de *Contribuições à Filosofia*, a partir da seção 204 até a 237, tratam especificamente sobre a questão da verdade. Dessas seções, podemos depreender alguns fatores: 1) a verdade não é, para Heidegger, o enunciado do juízo da correção da verdade como correspondência (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 349); 2) a verdade deve ser entendida como uma lembrança da *aletheia* dos antigos gregos, embora como uma interpretação particular do filósofo alemão (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 341); 3) a verdade enquanto *aletheia* está em estrita relação de mesmidade com a *physis* dos antigos gregos, conforme reinterpretação heideggeriana (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 335); 4) a verdade enquanto *aletheia* é clareira do encobrimento, isto é, abismo (*abgrund*) (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 369).

Sobre a *aletheia*, o capítulo anterior a este já preparou o caminho para o sua compreensão, o que esclarece a necessidade fundamental de se interpretar Parmênides, Heráclito e Anaximandro para se compreender o que Heidegger quer nos mostrar em sua filosofia tardia, com conceitos como verdade do seer e seer da verdade. Resta acrescentar, agora, que, sem a compreensão da *aletheia* como a essenciação do ser, o acontecimento apropriador fica nublado em seu compreender. Cabe, assim, trazer à discussão um aspecto que ainda não abordamos em relação à *aletheia*: o espaço-tempo e o abismo como características da *aletheia* e, assim, como características do próprio seer enquanto *Ereignis*. Tudo isso como preparação ao lugar ontológico do último deus que, como mostraremos, é no próprio *abismo* (*abgrund*) da verdade, no encobrimento do seer, no pertencimento à verdade (*aletheia*) do seer.

2.3 Seer e abismo: o fundamento

Os conceitos de abismo (*ab-grund*, sem-fundamento, sem-fundo), *aletheia* e tempo-espaço (*Zeit-Raum*) aparecem sempre juntos e isso é significativo. Isso ocorre, pois todos, de um modo ou de outro, dizem respeito à essenciação do seer, como acontecimento apropriador e como o permanecer de fora do fundamento. Assim: “O a-bismo é a essenciação originária do fundamento. O fundamento é a essência da

verdade” (HEIDEGGER, 2015, p. 369). Percebamos um jogo de conceitos nessa citação, de forma que podemos inferir que: o abismo (*ab-grund*) é a essência ou essenciação da verdade (*aletheia*). *O abismo pertence à aletheia como seu fundamento*; ainda: “[...] o a-bismo é a renúncia hesitante do fundamento” (HEIDEGGER, 2015, p. 370). Renúncia é: “[...] um modo distinto originário do deixar sem preenchimento e vazio” (HEIDEGGER, 2015, p. 369). Como há uma relação do abismo com a verdade (cf. HEIDEGGER, 2015, §.242), como vimos imediatamente acima, isso que renuncia o fundamento, o *abismo*, aponta para o *encobrimento* do des-encobrimento pertencente à verdade. Abismo e *aletheia* se co-pertencem, e o abismo aponta para o encobrimento, o *lethe*, a morada dos deuses; *o abismo é o lugar ontológico dos deuses*²³. Sobre isso, o filósofo brasileiro, Mac Dowell, no diz: “O Deus, que pode ser nomeado como ‘último Deus’ [...] evoca o fundo sem funda da própria verdade do ser” (MAC DOWELL, 2014, p. 251). Tais afirmações sobre o conceito de *abismo* só ficam claras depois do nosso estudo no capítulo 1º, sobre o *lethe* da *aletheia*, o próprio reino do *extra-ordinário*, do *encobrimento*, o nada. Dessa maneira, podemos depreender do dito até agora que: o abismo é a essência da verdade; seria como dizer que o encobrimento é a essência do des-encobrimento.

O fundamento é sem-fundo, abismo, no sentido de que ele mesmo não possui um outro que o funde, pois, se assim o fosse, cairíamos em uma relação de causa e efeito até o fundamento como causa primeira. Heidegger quer mostrar que o fundamento é um permanecer de fora do fundamento, um vazio: “O a-bismo é o permanecer de fora do fundamento” (HEIDEGGER, 2015, p. 369) (sobre o conceito de vazio, cf. HEIDEGGER, 2015, §.242). Em nosso terceiro capítulo, realizaremos um estudo detalhado sobre o “vazio”, que pertence ao fundamento como *abismo*. Vale destacar, aqui: o fundamento, para Heidegger, é sem-fundo, é o abismo e tal abismo só é fundamento, pois está ligado inseparavelmente à verdade (= *aletheia*).

O abismo é sem-fundo, visto que não possui chão, não possui base, não possui um fim, como algo finito e determinado, que se estabelece como um fundamento. O abismo é o completamente outro à realidade ôntica dos entes e nos remete ao nada. Ele é: “[...] todavia, não sob o modo como algo presente à vista se apresenta, mas essenciação daquilo que fundamenta de início a presença e a ausência do ente”

²³ Remetemos o leitor ao próximo capítulo, no qual tratamos especificamente do lugar ontológico do último deus e a relação do último deus com o conceito de abismo e verdade. Nesse momento, tal afirmação fica abrupta, mas já acena para onde Heidegger está nos encaminhando.

(HEIDEGGER, 2015, p. 371), ou seja, o abismo é algo completamente separado da presença e ausência do ente e fundamenta esse ente em sua presença e ausência. Dessa forma, o abismo não é o primeiro fundamento como causa. E, também, além disso, o abismo, como o “permanecer de fora do fundamento”, aponta para o vazio como fundamento, fundamento enquanto o nada, ou seja, o fundamento é sem fundo porque o fundamento não é algo, um ente, ou o ser entendido com propriedades categoriais de fundamento.

Heidegger diz: “[...] quanto mais fundamental o fundamento (a essência da verdade) for sondado em seu solo, tanto mais essencialmente se essencializa o ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 370). O fundamento, que é o próprio permanecer de fora do fundamento, o abismo, é a essência da verdade e como se essencializa o ser. O fundamento, o abismo, não é a causa do ente, embora seja seu fundamento último (seria o mesmo dizer que o fundamento último do ente, o seer, é o nada, o não, o encoberto, o mistério, o absurdo). Os conceitos de causa e efeito só fazem sentido se pensarmos um ente como causa de outro ente: algo que já exista que é causa de um outro existente. Mas, o abismo do seer não é um ente e tampouco existe como um algo. *A verdade “do” seer carrega em si o abismo.*

O fundamento como abismo não é *somente* o ser-aí – conforme apareceu no texto “Da essência do Fundamento” –, mas o seer. Não é o ser-aí que fundamenta todos os entes em seu ser, que dá o *sentido do ser* (Cf. HEIDEGGER, 2015), mas, antes, o ser-aí só é ser-aí se for apropriado pelo abismo do seer que lhe afina ao vazio desse abismo. Logo, esclareceremos o conceito de vazio ou nada inerentes ao abismo.

A *aletheia* “do” seer, ou seja, a verdade do seer, o abismo como fundamento sem-fundo, é uma tentativa de Heidegger de ir além das modalidades e categorias fundacionais da metafísica. O abismo está aquém de todas as categorias e modalidades do ente e do ser, sendo o próprio abismo o mais profundo do fundamento do ente aquém das modalidades e categorias (sobre o abismo como tentativa de ir além das modalidades e categorias metafísicas, cf. HEIDEGGER, 2015, p. 274). Porém, essa ausência do fundamento último não é um infinito de causa e efeito da origem, em que nunca seria encontrado o último fundamento como causa. Antes, essa ausência aponta para o limite estanque do fundamento, o encoberto e desconhecido, para o velado como o fundamento, o completamente não ente como fundamento. Não que esse abismo como fundamento seja simplesmente o desconhecimento do

fundamento, como um limite da razão humana para encontrar o fundamento último. O fundamento da realidade efetiva assenta-se para além da efetividade, no abismo como encobrimento e isso não tem nada a ver com um limite humano de alcançar o conhecimento último (tal qual a coisa-em-si de Kant); é muito mais do que isso. Heidegger quer apresentar o essencialmente encoberto, o essencialmente desconhecido. Heidegger quer mostrar que o fundamento precisa ser remetido para algo que não é um ente, ou seja, ao seer e, assim, ao nada. E o ser, como fundamento, funda na medida em que se essencializa, ou seja, acontece, como um evento, como um movimento. A essencialização do seer é a verdade do seer, o desencobrimento, o movimento do desconhecido para o “conhecido” (na verdade, prévio a todo conhecimento); por isso, Heidegger usa o termo des-encobrimento, para nos lembrar o encobrimento que é o fundamento. O desencobrimento carrega em si o encobrimento como a sua proveniência. O encobrimento é o não-ente, o nada, o abismo, como fundamento do ente e do ser-aí, e como morada dos deuses, o “*lethe*” da *a-letheia*. O fundamento, como abismo, é uma essencialização, ou seja, um movimento fundacional, um movimento do encoberto para o descoberto que é o movimento total de essencialização do seer como acontecimento apropriador: “[...] o fundamento originário, o fundamento fundante, é o seer, mas sempre a cada vez se essencializando em sua verdade” (HEIDEGGER, 2015, p 370).

O abismo, o fundamento sem-fundo, é o seer e é também, como já visto, a essência da verdade. Abismo, verdade e seer são conceitos correlatos e complementares e acabam dizendo sempre do mesmo processo: o acontecimento apropriador, como o movimento do encoberto para o descoberto e, nesse movimento, a apropriação do ser-aí: “[...] e agora o importante é apenas determinar a essência do próprio vazio, o que quer dizer: pensar a a-bissalidade do abismo; como o abismo funda” (HEIDEGGER, 2015, p. 371). Essa será nossa próxima questão.

O vazio do abismo remete a pelo menos quatro fatores que devemos analisar: 1) aponta para a ausência do fundamento último como o próprio fundamento (o que já tratamos acima); 2) uma tonalidade afetiva que afina o ser-aí ao abismo sem fundo; 3) um aceno para a inesgotabilidade do seer em sua essencialização, e 4) o mais relevante para nosso tema, aponta para o *lethe* da *aletheia*, para o encoberto do desencobrimento, para o extra-ordinário em relação ao ordinário, a morada dos deuses (cf. o Capítulo I desta dissertação, tópico sobre Pamênides, e o capítulo III, sobre o lugar ontológico do último deus).

Sobre o 1º sentido, já tratamos aqui; começaremos nossa análise pelo 3º sentido por conveniência didática. O 3º sentido, o vazio como inesgotabilidade do seer (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 372), revela o fato de o seer aparecer como a riqueza inesgotável das possibilidades dos acontecimentos: “[...] o seer é a possibilidade, o nunca presente à vista e o que sempre outorga e renuncia na recusa por meio do acontecimento da apropriação” (HEIDEGGER, 2015, p. 459). O seer, como o inesgotável, pois há sempre nova possibilidade de acontecimento, na qual a própria inesgotabilidade do seer aponta para o sem fundo da origem que, por ser completamente desconhecida e encoberta e não um ente, guarda em si possibilidades inesgotáveis:

É somente no seer que se essência como a mais profunda abertura de seu fosso abissal o *possível*, de tal modo que é sob a forma do possível que o ser precisa ser pensado em primeiro lugar no pensar do outro início. (A metafísica, contudo, torna o “real e efetivo” enquanto ente ponto de partida e meta da determinação do ser) (HEIDEGGER, 2015, p. 459)

O seer, como possibilidade, aponta para uma inesgotabilidade de possibilidades, ou seja, infinitas possibilidades. Mas como isso? É que o acontecimento do seer não é como o acontecimento do ente. O ente é sempre limitado na sua ação, previsível; o ente pode ser calculado e suas possibilidades esgotáveis em probabilidades e cálculo. O seer não. O seer não pode ser reduzido ao cálculo e, assim, a previsibilidade das possibilidades. Por ser o completamente ausente, o completamente outro em relação ao ente, por nos remeter ao vazio e ao abismo, as possibilidades são inesgotáveis e desconhecidas. Não há como realizar nenhum cálculo sobre o seer. Não há como calcular o que é por essência o próprio desconhecido.

O vazio, como tonalidade afetiva - a 2ª maneira que podemos interpretar o vazio do abismo - está ligado à tonalidade afetiva da retenção (*Die Verhaltenheit*) (Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 37; o tema tonalidade afetiva e sua relação com o último deus é tratado na segunda seção do 3º capítulo): “Retenção como abertura para a proximidade silenciada da essência do seer, afinando com vistas ao mais distante estremecimento do aceno que acontece apropriadamente a partir da distância do indecível”. (HEIDEGGER, 2015, p. 39). A tonalidade afetiva da retenção afina-nos à proximidade do silêncio do seer. Esse silêncio é a “distância do indecível”. O silêncio do seer, em sua distância e indecidibilidade, é o vazio do nada em que somos afinados pela tonalidade afetiva. Essa afinação com o vazio só é possível, pois o seer, em seu acontecimento, ocorre como uma “autorrenúncia hesitante” (HEIDEGGER, 2015, p.

373). A tonalidade afetiva da retenção afina ao próprio movimento de, ao doar, recusar-se, encobrir-se, típico do seer. E, com isso, a retenção afina ao indecível, aquilo que, como silêncio, permanece sem decisão, sem cálculo, desconhecido, ou seja, o mistério, o extra-ordinário, que, conforme veremos, é o lugar ontológico do último deus e dos deuses.

Como tonalidade afetiva, o vazio é o aceno do abismo do seer, que afina o ser-aí para se reter nesse abismo. O ser-aí é apropriado pelo vazio do seer, é assaltado por ele que o invade e o domina como um afeto fundamental, *uma tonalidade afetiva fundamental*, para seu existir e ek-sistir que é afinado a esse vazio. Essa tonalidade afetiva (*a retenção*), que nos afina ao vazio, é a insistência na verdade do seer pelo ser-aí. O seer, ao se apropriar do ser-aí, afina-se ao abismo de sua inesgotabilidade e indecibilidade, trazendo o ser-aí ao abismo do sem fundo.

Também, por outro lado, o vazio é como o vazio do abismo do seer, portanto, para Heidegger (2015): “O ‘vazio’ é do mesmo modo e propriamente a plenitude do ainda indecível, a ser decidido, o abissal, o que aponta para o fundamento, para a verdade do ser”. E tudo isso acenando para: “à unicidade do seer e de sua inesgotabilidade” (p. 372). O vazio abissal aponta para o fundamento, à verdade. Há, na verdade, o vazio do abismo, o encobrimento. As inesgotáveis possibilidades do seer, de igual forma, remetem ao vazio do abismo. Por ser o indecível a ser decidido, o vazio do seer é inesgotável, incalculável, não pode ser apreendido. Sendo assim, o vazio do abismo afina o ser-aí para que o ser-aí se detenha nesse vazio, que aponta para a renúncia hesitante de todo fundamento último. Tal fundamento se renuncia, pois é um sem fundo, vazio. Sobre essa indecibilidade do vazio do abismo do seer, ligada à inesgotabilidade, Heidegger argumenta:

O abrir-se para o encobrimento é originariamente a distância da indecibilidade em relação a se o deus se movimenta se afastando de nós ou vindo em nossa direção. Isso quer dizer: nessa indecibilidade se mostra o encobrimento daquilo que, de acordo com essa reabertura, nós denominamos o deus. (HEIDEGGER, 2015, p. 372).

Essa “distância da indecibilidade”, que aponta para o encobrimento do seer, o vazio do seu abismo, remete a algo completamente indecível e desconhecido que escapa completamente à decisão humana, aquilo que Heidegger denomina o deus, ou o último deus. Continua Heidegger (2015): “Essa ‘distância’ da indecibilidade é anterior a todo ‘espaço’ isolado e a todo tempo que transcorre de maneira destacada. Ela também se essencializa antes de toda dimensionalidade” (p. 272). Temos, aqui, uma

questão-chave para o presente texto: uma definição sobre o lugar ontológico do que Heidegger denomina deus. *O último deus possui o seu lugar ontológico no abismo do seer, no indecيدido, que é anterior a todo espaço e tempo, bem como anterior a toda dimensionalidade.* O lugar ontológico do último deus é o “antes de toda dimensionabilidade”, anterior a todo espaço e tempo, anterior a todo ente e forma. A decisão que nós não podemos tomar, a indecيدibilidade é: “[...] se o deus se movimenta se afastando de nós ou vindo em nossa direção”, que é um acontecimento ao mesmo tempo divino e do próprio seer. Aos humanos, cabe uma preparação à chegada dos deuses e do último deus. Um estar preparado, afinado, insistente em uma certa postura ou estilo, o ser-aí, para participar da chegada do deus que vem em nossa direção.

Somente compreendendo o ente como “coisa que se transforma” (HEIDEGGER, 2015, p. 372) é que podemos entender essa indecيدão da chegada dos deuses. Isso porque, como “coisa que se transforma”, o ente é o que se demora em um sítio instantâneo, isto é, um lugar momentâneo, que Heidegger chama de demora (cf. o Capítulo I desta dissertação, tópico sobre Anaximandro), que é o acontecimento que se dá dentro de um duplo não, da proveniência e da ida, demorando-se por um instante entre esse duplo não; ou seja, o ente mesmo ocorre entre o acontecimento do desconhecido. Com isso, queremos dizer que o acontecimento dos deuses está completamente ligado ao próprio acontecimento do ente, porque o acontecimento do ente ocorre sempre dentro de um sido e de um por vir, ou seja, ocorre sempre no encobrimento, no vazio do abismo, que é o próprio local dos deuses.

O vazio é, dessa forma, também, o duplo não, conforme estudado no primeiro capítulo, ao analisarmos a interpretação de Heidegger sobre Anaximandro. Se podemos avaliar, somente entendendo o Anaximandro do Heidegger, podemos entender plenamente o conceito de vazio e encobrimento, pois esses conceitos dizem respeito ao próprio acontecimento do ente dentro do duplo não: do sido e do por vir:

[...] o vazio enquanto um vazio arrebatador e extasiante, que arrebatava de maneira extasiante para o cerne do por vir, de tal modo que, com isso, irrompe ao mesmo tempo um sido que, se encontrando com o que está por vir, constitui o presente como inserção extasiante no abandono, como inserção rememorante e persistente, porém” (HEIDEGGER, 2015, p. 373).

O vazio, mencionado por Heidegger, esse que nos arrebatava, que nos invade, é o vazio do desconhecido do próprio acontecimento. Esse desconhecido é o sido e o

por vir. O sido, o passado, não é, somente, os fatos históricos, mas aponta para a origem, para o anterior a toda história, pois é o vazio do desconhecido do próprio encobrimento do seer. Estar inserido nesse duplo não, do sido e do por vir, é o presente, o abandono na demora do agora, no sítio instantâneo, o lugar momentâneo. E esse vazio, esse indecيدido que nos arrebatada e invade, acena ao desconhecido, à morada dos deuses, que se revelam acenando em todo acontecimento do ente.

Os conceitos de *aletheia* e abismo sofreram mudanças radicais no pensamento de Heidegger. Antes de 1930, esses conceitos aparecem de um modo diferente do que depois. Em nosso texto, daremos ênfase ao segundo modo de pensar o abismo e a *aletheia*. A primeira maneira que Heidegger interpretou o conceito de abismo apareceu no texto *Da essência do fundamento* (HEIDEGGER, 2008, p.134). Nesse texto de 1929, o abismo também aparece como fundamento, mas, nesse enredo, o abismo está ligado à liberdade e transcendência do ser-aí. Em linguagem similar à de *Ser e Tempo*, Heidegger diz, no texto *Da essência do fundamento*:

O ser-fundamento da liberdade não possui – o que, porém, sempre parece natural pensar – o caráter de *um* dos modos de fundar, mas se determina como a unidade fundante da distribuição transcendental do fundar. Enquanto este fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser (sem fundamento); mas em sua essência como transcendência, a liberdade situa o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram em face de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino (HEIDEGGER, 2008, p. 187).

Após 1930, porém, o entendimento de Heidegger sobre o conceito de abismo sofre uma virada do ser-aí para o seer. O seer é o abismo e não mais (ou somente) o ser-aí. Diante disso, temos duas opções: ou tanto o ser-aí quanto o seer possuem características de abismo, embora de maneiras completamente distintas, ou, Heidegger abandona o projeto do ser-aí como abismo e fundamento e o deixa somente para o seer. Heidegger lança luz sobre essa questão na obra *Meditação* (1938-39):

Na tentativa do ensaio “Da essência do fundamento”, o fundamento é concebido a partir da “transcendência” e esta como o fundamento; transcendência, naturalmente, ainda no campo da visão do transcendental e, com isto, sob o princípio da “consciência” que, por sua vez, é substituída pelo ser-aí – um claro recurso provisório para aproximar algo que era questionado pela primeiríssima vez do saber até aqui do ser. (HEIDEGGER, 2010, p. 90)

Como aqui, o abismo sempre aparece ligado ao fundamento, seja como ser-aí ou como seer. Porém, o abismo, como fundamento transcendental do ser-aí, ou seja,

o ser-aí como fundamento, foi algo provisório e abandonado, conforme a citação. O fundamento é o seer como abismo e não mais o ser-aí. Não analisaremos os motivos da virada de pensamento de Heidegger sobre esse princípio; iremos nos deter somente à segunda maneira dele conceber o abismo, ou seja, como o seer e a *aletheia*.

Mais de uma vez, no texto *Contribuições à Filosofia*, Heidegger fala sobre a *abertura do fosso abissal* (cf. §.127, 156, 157, 158 e 159). “Para saber dessa abertura em sua estrutura, precisamos experimentar o abismo como pertencente ao acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 273). E continua, na mesma página: “O salto para o interior do seer como acontecimento apropriador; e pela primeira vez a partir daí se abre o fosso abissal”. Vale notar que é *abertura* do fosso abissal. Heidegger está utilizando um conceito caro ao seu pensamento, o conceito de abertura. O entendimento e aplicação do termo abertura também sofre modificações no pensamento de Heidegger. Abertura, no período de *Ser e Tempo*, é a abertura do ser-aí, abertura de mundo, a compreensão do ser, estrutura existencial que ocorre junto com o projeto jogado do ser-no-mundo. Essa abertura de mundo do ek-sistir humano em *Ser e Tempo* também está ligado a uma interpretação da *aletheia*, a verdade, nesse período, como o des-cobrir uma atividade do ser-aí. Mas, depois de 1930, o estatuto de conceitos, como abertura e verdade, muda, não pertencendo *somente* ao ser-aí, mas também ao seer e a esse de modo mais fundamental. Dessa forma, o próprio ser-aí pertence ao seer e não o contrário. *A abertura do fosso abissal* de onde todo ente, homem e deuses emergem e estão ligados em sua essência, é a abertura do próprio seer, o acontecimento (*Ereignis*) do próprio seer (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 241, §.127). Essa abertura do fosso abissal do seer está ligada à *aletheia* (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 323).

A *aletheia* também sofre mudanças na filosofia de Heidegger. A *aletheia*, em *Ser e Tempo*, é o des-cobrir realizado pelo ser-aí, ligada à abertura e à compreensão de ser conforme esses conceitos aparecem nesse período. Heidegger aborda sobre a *aletheia* em *Ser e Tempo*: “O ser da verdade encontra-se num nexos originário com o ser-aí. E somente porque o ser-aí é, enquanto o que se constitui pela abertura, ou seja, pelo compreender” (HEIDEGGER, 2006, p. 301). O filósofo continua na mesma página: “O ser – e não o ente – só ‘se dá’ porque a verdade é. Ela só é à medida e enquanto o ser-aí é”. Esse nexos entre *aletheia*, ser e ser-aí sofre mudanças depois de 1930, especificamente na época da obra *Contribuições à Filosofia* e posteriormente.

Abertura *não é somente* a abertura de mundo do ser-aí, mas a abertura do próprio seer em sua clareira do encobrimento. Sendo assim, *a abertura do fosso abissal* é a abertura do próprio seer e não do ser-aí; essa abertura, estando aquém das modalidades e categorias, é o próprio fundamento sem fundo (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 276); é o próprio seer que acontece no seu acontecer como abismo e desencobrimento.

Como fundamento sem-fundo, ou seja, fundamento, mas sem estrutura, sem conceito, sem adjetivos, sem ser, sem perspectiva, vontade ou quiddidade, o abismo do seer está aquém de todas modalidades ou categorias metafísicas. As modalidades, como necessidade, contingência e possibilidade, e as categorias, como unidade, existência, substância, são sempre atribuições dos entes presentes à vista e não atribuições do seer. Até mesmo o conceito de seer, como possibilidade, não o remete a uma categoria do ente, mas possibilidade acena muito mais para o abismo do indefinível e não como uma possibilidade de um ente presente à vista. O abismo vem antes de toda modalidade e categoria dos entes, estando antes do próprio ente, de forma que pertence à própria essenciação do seer. O abismo é mais fundamento que as modalidades e categorias, pois representa o último fundamento como o vazio: “[...] as modalidades ficam, com isso, aquém da abertura do fosso abissal tanto quanto a entidade fica aquém da verdade do seer;” (HEIDEGGER, 2015, p. 274). Os elementos dessa citação serão abordados no subtópico seguinte.

2.4 Abismo, *aletheia* e ser-aí

No §.242 da obra *Contribuições à Filosofia*, intitulado “O tempo-espaço como o a-bismo”, Heidegger escreve:

O a-bismo é a essenciação originária do fundamento. O fundamento é a essência da verdade. Por isso, se o tempo-espaço for concebido como a-bismo e se o a-bismo for tomado de maneira mais determinada de acordo com a viragem a partir do tempo-espaço, então se reabrirá com isso a ligação revirante e o pertencimento do tempo-espaço à essência da verdade (HEIDEGGER, 2015, p. 369)

Devemos ter cautela para não interpretarmos o abismo, a verdade e o tempo-espaço como ocorrências do ser-aí e não do seer, ou, o que seria pior, como momentos históricos, como épocas da história da metafísica. Devemos ter ressalva para não, seguindo *Ser e Tempo*, colocarmos a verdade e o abismo como existenciais

do ser-aí. Do mesmo modo, o tempo-espaço não é algo histórico, como momentos históricos do acontecimento da interpretação sobre o ser e da verdade. Tempo-espaço é a unidade prévia a tempo e espaço, prévio a qualquer dimensionalidade. Unidade que precede qualquer evento histórico, ou qualquer acontecimento do tempo e espaço como comumente entendidos. Tempo-espaço, abismo e verdade são acontecimentos do próprio seer e somente derivadamente tais acontecimentos se apropriam do ser-aí (cf. HEIDEGGER, 2015, §. 239, p. 362).

O §.242 traz o nexu inseparável entre abismo, tempo-espaço e *aletheia*. Vemos ali que o abismo pertence à essenciação da *aletheia*, que é o fundamento, e nos remete ao seer. Como devemos entender a essenciação da *aletheia*? Como devemos compreender o pertencimento do tempo-espaço à essenciação da *aletheia* e ao abismo? Para clarificarmos essas ponderações, devemos analisar como Heidegger entende a *aletheia*. Nos tópicos anteriores, já mostramos a compreensão heideggeriana da *aletheia* ao analisarmos os pré-socráticos como mensageiros de uma mensagem que não foi ouvida pela filosofia. Agora, analisaremos o problema da *aletheia* em sua ligação com o abismo e com o tempo-espaço.

Em *Ser e Tempo*, a verdade, enquanto *aletheia*, des-cobrimto, é uma atividade ligada ao ser-aí e não se fala ali em uma essenciação da verdade do seer. A partir da década de 1930, a *aletheia* é uma atribuição do seer, do abismo e tempo-espaço e derivadamente do ser-aí. Em *Contribuições à Filosofia*, Heidegger mesmo nos diz sobre a insuficiência da abordagem sobre a *aletheia* em *Ser e Tempo*:

Mas as tentativas até aqui em *Ser e Tempo* e nos escritos seguintes de impor essa essência da verdade contra a correção do re-presentar e do enunciar como fundamento do próprio ser-aí precisavam permanecer insuficientes, porque elas foram sempre realizadas a partir da repulsa e, com isso, porém, tinham sempre o re-pelido como ponto de mira, tornando impossível saber a essência da verdade desde o seu fundamento, desde o fundamento com o qual ela mesma se essência. (HEIDEGGER, 2015, p. 342)

No §. 221 de *Contribuições à Filosofia*, o título do parágrafo já nos diz muito: “A verdade como essenciação do seer”, e é assim que Heidegger passa a entender a verdade. Mas como isso se dá? Heidegger escreve:

A verdade: a clareira para o encobrir-se (isto é, o acontecimento apropriador; renúncia hesitante como a maturidade, o fruto e a doação). A verdade, porém, não é simplesmente clareira, mas justamente clareira para o encobrir-se (HEIDEGGER, 2015, p. 337).

A *aletheia* é clareira para o encobrir-se. Como já vimos, Heidegger traduz a palavra grega, *aletheia*, que comumente é traduzida por verdade, por

“desencobrimento” (*unverborgenheit*). Heidegger sempre insiste em apontar que, na palavra *a-letheia*, o “a” privativo se equipara ao “des” do des-encobrimento, e que a palavra grega carrega em si um indicativo ao encobrimento, “*lethe*”. Verdade é clareira para o encobrir-se, ou seja, aquilo mesmo que é aberto na clareira também revela algo obscuro e encoberto. Heidegger chama esse estado de descobrimento apontando para o encobrimento de *renúncia hesitante* como uma característica do próprio seer. O seer renuncia-se de modo hesitante. Renúncia, pois é um renunciar no sentido de se privar ao aparecimento no desencobrimento e se comparar com um ente: “[...] na renúncia abre-se o vazio originário” (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 370); e hesitante, pois hesita, ou seja, ao mesmo tempo em que se está encoberto, revela-se o encobrimento e doa-se o desencobrimento, o fruto, a doação, para a clareira do aberto; uma renúncia que hesita em renunciar, pois esconde e revela ao mesmo tempo: “Na medida em que o fundamento também funda ainda precisamente no abismo, e, contudo, não funda propriamente, ele se encontra em hesitação” (HEIDEGGER, 2015, p. 370).

O encobrimento, pertencente à *aletheia*, foi interpretado de duas maneiras diferentes por Heidegger. Em um texto de 1930, “A essência da verdade”, o encobrimento aparece relacionado à totalidade do ente (cf. HEIDEGGER, 2008, p 205). Nesse texto, o encobrimento pertencente à *aletheia* é a totalidade do ente que nunca está disponível. Nesse texto, o ser-aí, que carrega em si a essência da verdade como liberdade ek-sistente, nunca tem acesso ao ente na totalidade, o que, de fato, seria impossível, a não ser que o homem enquanto ser-aí fosse onipresente, sendo assim, nesse texto, o encobrimento pertencente à *aletheia* está relacionado à totalidade do ente que nunca pode ser descoberta pelo ser-aí. O ente, na totalidade, está sempre encoberto e é esse encoberto do ente na totalidade que é o encobrimento da *aletheia* relacionado à sua própria essência – como aparece em tal texto. Ou seja, embora a *aletheia*, entendida nesse texto como pertencente ao ser-aí que abre o ente, não o abre na totalidade, de maneira que essa totalidade pertence, então, à própria verdade, como aquilo que não é des-coberto por essa verdade, permanecendo encoberto. Assim argumentava Heidegger nesse período. Contudo, quando o filósofo interpreta a *aletheia* como pertencendo ao seer e não somente ao ser-aí, ou melhor, derivadamente ao ser-aí, o encobrimento não é relacionado ao ente na totalidade, mas, antes, ao próprio seer em sua essenciação. É o seer que se recusa e se encobre e não o ente na totalidade, como era o caso nesse texto de 1930.

A verdade, enquanto *aletheia*, como a essenciação do próprio seer como *Ereignis*, só é possível dentro do seu acontecimento total, ou seja, dentro da essenciação do seer e na fundação do ser-aí. Não somente na essenciação do seer, que é a própria essenciação da *aletheia*, a totalidade do acontecimento da verdade é possível, pois é preciso a contraparte fundada fundadora, guardiã e abrigo desse acontecimento de essenciação, ou seja, é preciso o ser-aí como aquele que é apropriado pelo seer e o guardião e abrigo de sua verdade (sobre o ser-aí como o abrigo da verdade, cf. HEIDEGGER, 2015, p. 380-381).

O ser-aí, o fundamento fundado pelo seer, deve aparecer para toda a estrutura do acontecimento apropriador acontecer em sua totalidade fundante. Embora o polo de importância, na viragem, acentua-se na *aletheia* do seer²⁴, o ser-aí é a guarda e abrigo dessa verdade sem o qual não seria possível o próprio reconhecimento de que o ser-aí é ele mesmo, fundado pela essenciação do seer. *O ser-aí é aquele que funda a essenciação do seer ao ser fundado por essa.* É um duplo movimento de fundante e fundado onde o ser-aí, como aquele que é fundado pelo seer, é também o fundamento (HEIDEGGER, 2015, p. 268, 269). Heidegger chama esse fato de contra-vibração, ou contra-viragem, e de contra-impulso. Tal entendimento, dessa contra-viragem do círculo de fundamento e fundado é de suma importância para entendermos a *aletheia* como essenciação do seer e para entendermos o próprio acontecimento apropriador. Para ficar claro: a *aletheia* efetiva-se em um duplo movimento de fundante e fundado dentro de um círculo em que o fundante é fundado por aquilo que ele funda (esses conceitos serão logo fundamentados nos parágrafos seguintes). *O seer é o fundamento do ser-aí e o ser-aí é a possibilidade do seer.* Voltaremos a esse círculo do fundante e fundado entre seer e ser-aí ao falarmos especificamente da relação entre seer e ser-aí na análise do ser-para-a-morte e o ser-para-o-nascimento, como o duplo polo da finitude do ser-aí, tema do último tópico do presente capítulo. O que nos cabe agora é deixar clara a relação entre *aletheia*, abismo e tempo-espaco como fundamento.

Nesse texto de 1930, que estamos analisando, *A essência da verdade*, que teve várias edições ao longo da vida de Heidegger, o filósofo desenvolve seu entendimento da verdade ainda dentro da estrutura de *Ser e Tempo*, ou seja, a ênfase que acontece nesse texto é ainda somente ao polo do ser-aí sem se perguntar pela própria clareira

²⁴ Sobre o polo de importância da compreensão do seer recair sobre o próprio seer e não sobre o ser-aí, certificar Haar, 1990, p. 101, que fala sobre a falsa simetria entre o ser e o homem.

da essência do seer mesmo, sem se perguntar sobre a verdade do seer, mas somente ao sentido, que se remete ao ser-aí. Por isso, nesse escrito, a essência da verdade aparece como liberdade do ser-aí. Mas, algo digno da atenção do leitor desse texto são as notas explicativas redigidas por Heidegger nas edições posteriores a 1930. Nas notas acrescentadas posteriormente por Heidegger, vemos, por exemplo, uma relação entre abertura e clareira. *A abertura sendo um existencial – usando a linguagem de Ser e Tempo – do ser-aí, um comportamento desse, e a clareira sendo a clareira do seer, sua essência.* Por exemplo, nesse texto, explicando sobre o fundamento da possibilidade da verdade como correspondência e enunciado, Heidegger escreve: “o enunciado recebe sua conformidade da abertura do comportamento” (HEIDEGGER, 2008, p. 197), abertura do comportamento como o ek-sistir do ser-aí. Em uma nota inserida nessa passagem, Heidegger acrescenta, na 3ª edição desse texto de 1954, a seguinte explicação: “e esta abertura na clareira” (HEIDEGGER, 2008, p. 197). Em outra passagem, Heidegger argumenta: “A afirmação diz: a liberdade é a própria essência da verdade” (HEIDEGGER, 2008, p. 198). Em uma nota nessa passagem, o filósofo acrescenta: “liberdade e clareira do abrigar que se encobre (acontecimento apropriador)” (HEIDEGGER, 2008, p. 197). Nessas passagens e notas, nós percebemos que a verdade não possui somente sua essência na abertura ek-sistente do ser-aí, em sua liberdade, mas, também, na clareira do seer, no acontecimento apropriador da essência do seer. Em uma passagem do livro *Contribuições à filosofia*, Heidegger escreve sobre essa relação entre abertura e clareira que estamos tentando mostrar aqui:

Uma questão decisiva: a essência da verdade é fundada no ser-aí como clareira para o encobrir-se ou é a essência da verdade mesma o fundamento para o ser-aí ou as duas coisas são válidas? E o que significa aí a cada vez “fundamento”?

Essas questões só podem ser decididas se a verdade for concebida na essência indicada como verdade do seer e, com isso, a partir do acontecimento apropriador (HEIDEGGER, 2015, p. 332).

Ao analisarmos os vários escritos de Heidegger sobre esse tema, podemos notar que as duas coisas são válidas, ou seja, tanto a verdade é fundada no ser-aí quanto é a essência da verdade o fundamento para o ser-aí. Nessa citação acima, Heidegger dá a chave para o entendimento dessa dupla relação de fundante e fundado. Ele argumenta que a verdade deve ser entendida como verdade do seer, como acontecimento apropriador; a essência última da verdade está no seer e não no ser-aí, embora a verdade do seer necessite do ser-aí como seu abrigo e guarda.

Dessa forma, o fundamento da verdade é o seer como acontecimento apropriador e o próprio seer é aquele que funda e se apropria do ser-aí, que se torna, assim fundado, o guardião da verdade do seer, insistente nessa verdade e, na contra-*viragem*, torna-se ele mesmo, o ser-aí, o fundamento da própria *aletheia* do seer.

Na conferência “As questões fundamentais da filosofia”, que foi proferida entre 1937 e 1938, pertencendo, assim, ao período da escrita do *Contribuições à Filosofia*, o tema de toda conferência é a verdade. Tal conferência nos traz luz sobre a relação entre ser-aí e seer na fundamentação da verdade na relação fundante fundado.

A *aletheia* acontece como clareira (*Lichtung*). Clareira normalmente significa uma abertura no meio de uma mata fechada. Ela aponta para o clareado em que a luz pode invadir a mata fechada e também para o próprio fechado da mata. Todas essas significações acompanham o uso teórico da clareira por Heidegger. Clareira é clareira do seer. É o seer que abre a clareira de acordo com sua essênciação, que é a própria essênciação da verdade, o que possibilita a luz. Então, nesse enredo que lidamos, devemos evitar entender a clareira como uma atribuição do ser-aí, como sua abertura ek-sistente. Nesse período do pensamento de Heidegger, não é disso que se trata. Porém, como a verdade é clareira para o encobrimento? No §.37 do livro *Meditação*, o parágrafo é intitulado: “A verdade como clareira”; nesse parágrafo, Heidegger nos diz: “Clareira significa abertura extasiante, que encobre ao mesmo tempo em si o encanto e o aberto do obscuro” (HEIDEGGER, 2010, p. 102). Nesse mesmo parágrafo, o filósofo declara que devemos entender a clareira como a *aletheia* dos antigos gregos, mas de uma maneira que não foi fundada por eles; somente pouco vislumbrada e logo esquecida (conforme nosso estudo no capítulo 1º). Ainda no mesmo parágrafo, Heidegger dá a chave do entendimento: a compreensão da *aletheia* em sua ligação primordial com a *physis*. A *physis*, na linguagem de Heráclito, é aquela que ama se esconder. A *aletheia*, de igual forma, carrega em si o obscuro do encoberto que nunca se revela como um ente, ou seja, *a aletheia também ama se esconder*. A clareira, então, é essa abertura do encoberto, a própria *aletheia* em sua relação primordial com a *physis*. (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 335). A importante relação da *aletheia* com a *physis* foi profundamente estudada no capítulo 1º como ferramenta teórica necessária para esclarecermos o próprio conceito de encobrimento do seer e, assim, o lugar ontológico dos deuses. Voltaremos a esse tema neste texto, pois é fundamental à ontologia do último deus.

Na conferência *Questões fundamentais da filosofia*, Heidegger diz: “O fundamento do ser do homem precisa ser fundado pelo ser do homem enquanto fundamento” (HEIDEGGER, 2015, p. 268). E qual seria esse fundamento do ser do homem que precisa, na contra-*viragem*, ser fundado por esse mesmo homem? Heidegger responde: “A clareira para o encobrir-se – a verdade - é o fundamento de sustentação para o ser do homem” (HEIDEGGER, 2015, p. 268). A clareira para o encobrir-se não é o ser-aí, mas o seer que se apropria do ser-aí e o funda ao mesmo tempo em que é fundado por esse. Na mesma conferência, Heidegger escreve:

Pois a verdade como clareira para o encobrir-se é o fundamento para o ser do homem – algo diverso do que nós mesmos somos e ao que nós, no entanto, pertencemos, ao que precisamos pertencer se quisermos saber originariamente a verdade (HEIDEGGER, 2015, p. 268).

A clareira para o encobrir-se é algo diverso do que nós mesmos somos; não é o ser-aí, mas, ao mesmo tempo, nós pertencemos a essa clareira. Heidegger continua:

O “aí” visa àquela clareira, na qual respectivamente se encontra o ente na totalidade; e isso de tal modo, naturalmente, que nesse aí o seer do ente aberto se mostra e, ao mesmo tempo se subtrai. *Ser* esse aí é uma determinação do homem. Em correspondência a ela, ele funda aquilo que permanece ele mesmo o fundamento de suas mais elevadas possibilidades de ser (HEIDEGGER, 2015, p. 268, 269).

Temos uma nova significação conceitual do que é o ser-aí: *como o ser do aí, o ser-aí é aquele que é fundado por aquilo mesmo que ele funda*. O “aí”, a clareira para o encobrir-se, *é o fundamento que funda e é fundado pelo ser-aí*. Como podemos entender essa *viragem* e *contra-*viragem**? Heidegger argumenta na mesma conferência:

[...] o homem encontra-se aqui em questão no aspecto mais profundo e mais amplo, no aspecto propriamente fundamental, o homem em sua relação com o ser, isto é, na *viragem*: o seer e sua verdade em relação com o homem. A determinação da essência da verdade é acompanhada pela transformação necessária do homem. Essa transformação significa: o *tresloucamento* do homem, que o retira de seu posto até aqui – ou melhor, de sua ausência de posto – e o conduz para o interior do fundamento de sua essência: *tornar-se o fundador e guardião da verdade do seer*; ser o aí como o fundamento usado pela essência do próprio seer (HEIDEGGER, 2015, p. 270, 271).

O ser-aí é aquele que é “*usado* pela essência do próprio seer”. O *conceito de uso é fundamental aqui*²⁵. Em linguagem heideggeriana, o homem enquanto ser-aí é apropriado pelo seer no acontecimento apropriador. De igual forma, o ser-aí é o fundador e guardião da verdade do seer; como fundador, o ser-aí é o fundador

²⁵ Cf. capítulo 1º o estudo sobre Anaximandro para melhor esclarecer tal conceito.

fundado, ou seja, ele funda aquilo mesmo que lhe é o fundamento em uma viragem e contra-viragem, ou, conforme Heidegger também diz, impulso e contra-impulso. Temos aqui um círculo vicioso que nos mostra a simplicidade do mesmo, o seer como acontecimento apropriador. O ser-aí agora se transforma em seer-aí. É o próprio seer que, ao fundar o ser-aí, funda ele mesmo, se olha no espelho, “morde a própria calda”, de modo que o seer é o seer-aí²⁶. Heidegger também nos fala sobre o abrigo do seer, ou a guarda do seer ao se referir ao ser-aí. Como abrigo e guarda da verdade do seer, o ser-aí é aquele que acolhe, que traz consigo. Como abrigo o ser-aí é a morada do seer, onde o próprio seer acontece. E, como guardião, o ser-aí guarda o seer, o protege. Como guarda é aquele que tem o seer, que protege o seer.

Para compreendermos a *aletheia* em sua relação como o *abismo* e o tempo-espaço, não podemos nos esquecer que *aletheia* deve ser interpretada como a *physis*, como essência da *physis*, isto é, como seer, *aletheia* é eclosão, emergência, apresentação, essenciação. Para entendermos a *aletheia* como tempo-espaço, não podemos perder de vista essa ligação da *aletheia* com a *physis* e com o acontecimento apropriador. Assim, continuemos nossa análise rumo ao lugar ontológico do último deus, que aparecerá - como veremos no momento devido - como o *abismo*, o encobrimento do seer.

2.5 Aletheia, tempo-espaço e abismo

Tempo-espaço é a unidade do tempo e espaço prévia a esses e completamente diferente desses. Há, aqui, por parte de Heidegger, uma interpretação cosmológica da origem do tempo e espaço. Tempo-espaço não é ainda o tempo e o espaço como comumente concebemos, mas um originário anterior e distinto: “Esse originário como a raiz comum dos dois enquanto algo diverso deles, e contudo, de tal modo que ele precisa, como raiz, daqueles dois enquanto ‘troncos’ a fim de se mostrar como raiz-fundamento fundador (a essência da verdade)” (HEIDEGGER, 2015, p. 368). Aquilo que é comum no espaço, as distâncias e proximidades, assim como aquilo que é comum no tempo, as horas, os momentos, o presente, passado e futuro, todos esses fatos comuns do tempo e espaço, assim como a história, o mundo, possuem sua raiz-

²⁶ Sobre o seer-aí, termo não muito usado por Heidegger, que se refere a esse pertencimento do seer-aí ao seer em sua essenciação e apropriação, remetemos o leitor ao livro *O Acontecimento Apropriador*, p. 142 (HEIDEGGER, 2013).

fundamento em algo prévio a eles. Esse originário comum (o tempo-espaço, a raiz-fundamento) é a essência da verdade.

Tempo-espaço é um dos momentos da essenciação da verdade, uma unidade que se une junto ao abismo (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 369). O tempo-espaço ocorre como um movimento de dar-se, de dom, *de alcançar e de arrebatarse* (cf. conferência Tempo e ser, na continuação deste texto logo abaixo); é um acontecer, como um verbo e não como substantivo, e esse acontecer é a própria separação do tempo e espaço, a temporalização e espacialização. Por isso, tempo-espaço é movimento de essenciação; após o rebento do primeiro movimento prévio a todo tempo e espaço, há a divisão em tempo e espaço, quando esse acontecimento total da verdade é abrigado pelo ser-aí na fundação do aí. Nesse sentido, tempo-espaço pertence a um dar-se que possui seu fundamento no abismo dentro do acontecimento da *aletheia* do encobrimento ao desencobrimento e, nesse acontecimento, há um arrebatamento, um alcançar do tempo-espaço ao ser-aí, possibilitando o fato do *sítio instantâneo* do aí do ser-aí, ou seja, possibilitando o próprio tempo e espaço comum na facticidade do agora, o lugar momentâneo, a demora. Essa unidade prévia ao tempo e espaço, o abismo, o encobrimento, é o próprio local ontológico dos deuses (tal afirmação será fundamentada parcialmente neste capítulo e completamente no capítulo III).

A compreensão do tempo-espaço pode se dar de duas maneiras no pensamento de Heidegger (maneiras diferentes de compreensão, mas o próprio acontecimento da essenciação do tempo-espaço se desdobra em dois momentos complementares): 1) como a essenciação da *aletheia*; o tempo e espaço como emergindo da *aletheia*, da unidade tempo-espaço; um movimento da *physis*, como o eclodir do ente para o descoberto provindo do encoberto e, na quarta dimensão do tempo, o alcançar, o arrebatamento extasiante (Cf. HEIDEGGER, 1999, p. 219) 2), o tempo-espaço é como o instante presente do acontecimento do ser-aí; o tempo-espaço de uma época do mundo, um momento histórico e também como o aqui agora do presente, o *sítio instantâneo*. Essas duas maneiras de entendimento do tempo-espaço estão sintetizadas no parágrafo 238 do livro *Contribuições à Filosofia*.

A primeira maneira de compreensão de tempo-espaço como um emergir do abismo da *aletheia* do seer é dita, assim, na primeira parte do parágrafo 238: “Tempo-espaço como emergente da e pertencente à essência da verdade, como a estrutura extasiadamente arrebatadora e fascinante (junção fugidia) assim fundada do aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 361). Tempo-espaço, ao emergir, arrebatase de modo

extasiante e fascinante o ser-aí na fundação do aí. Esse arrebatamento se dá na *junção fugidia (fügung)*, conceito usado por Heidegger que remete ao ser-aí, que ocorre já na junta fugidia que é o estar retido e insistente na clareira do encobrimento da verdade, ou seja, a *junta fugidia* aponta para o aceno e retração da verdade, o aí do ser-aí (cf. HEIDEGGER, 2025, p. 82-83).

O segundo momento da compreensão do tempo-espço, como momento histórico, como instante e como os sítios instantâneos do ser-aí é mostrado na continuação do §.238:

Os sítios instantâneos (*Augenblicksstätte*) e a contenda entre mundo e terra. A contenda e o abrigo da verdade do acontecimento apropriador. O tempo-espço e a “facticidade” do ser-aí (cf. observações correntes a *Ser e tempo I*, capítulo 5). O entrementes da viragem e, com efeito, como algo histórica e expressamente jurisdicional! Ele se determina como o aqui e agora! A unicidade do ser-aí. Por isso, unicidade da existência sapiente do que é dado como tarefa e do é concomitantemente dado (HEIDEGGER, 2015, p. 361).

Os *sítios instantâneos*, o lugar momentâneo (*Augenblicksstätte*), “[...] se determina como o aqui e agora!”. É “a unicidade do ser-aí”. Esses sítios instantâneos ocorrem na contenda entre mundo e terra. O conceito de mundo, de ser-no-mundo, é caro ao Heidegger de *Ser e Tempo*. Esse conceito recebe posteriormente um complemento contencioso, a terra. A terra é mesmo o planeta, as plantas e animais, pedras, águas e tudo mais. A terra aponta para a *physis*. O aqui agora ocorre em uma contenda entre o mundo e a terra, em que, na contenda, os contenciosos se necessitam mutuamente e se complementam. Essa contenda recebe seu lugar no ser-aí, que abriga a contenda, que abriga em si mesmo esse acontecimento contencioso. É um certo conflito amigável, mas um conflito, pois marca uma diferença. De igual forma, o tempo-espço é o “entrementes (*Inzwischen*) da viragem”, o momento da viragem, o “enquanto isso”, que acontece como algo histórico e jurisdicional. Ou seja, o aqui e agora, os sítios instantâneos, ocorrem como algo histórico, como facticidade. Heidegger está tentando dizer, definir filosoficamente o que é um momento, um instante, o aqui e agora. Para o filósofo, o aqui agora é um lugar momentâneo, que tem origem no completamente desconhecido, o encobrimento, o abismo, e que seguirá, de igual forma, para esse desconhecido em seu futuro. O aqui e agora, para Heidegger, é o acontecimento da verdade do seer que possui dois momentos: 1) o momento do encobrimento, do abismo, da unidade prévia e ainda não cindida do tempo-espço (*zeit-raum*); esse primeiro momento prévio e originário divide-se em dois, espaço e tempo, na facticidade; 2) a facticidade, o sítio instantâneo, o lugar do

momento, o espaço e tempo do agora, que ocorre na contenta entre a terra e mundo, onde a terra aponta para esse desconhecido enquanto *physis*; o aqui e agora é uma contenta entre terra e mundo, uma contenta entre o encoberto e o desencoberto; é a própria contenta da verdade do seer, do acontecimento apropriador, da *aletheia* e da *physis*.

O instante, o sítio instantâneo, o aqui e agora, o aí onde acontece o ser-aí, é resultado de um aceno do seer, o aceno da autorrenúncia hesitante:

O aceno é a autorrenúncia hesitante. A autorrenúncia não cria apenas o vazio da privação e da calcificação, mas, juntamente com esses vazios, o vazio enquanto um vazio arrebatador e extasiante, que arrebatava de maneira extasiante ao mesmo tempo um sido que, se encontrando com o que está por vir, constitui o presente como inserção extasiante no abandono, como inserção rememorante e persistente, porém (HEIDEGGER, 2015, p. 373)

Esse acenar que se autorrenuncia de modo hesitante, que pertence ao próprio acontecimento do aí do ser-aí, está ligado ao conceito de abismo e *aletheia*. Esse acenar é uma apropriação do ser-aí por parte do seer que acena para o ser-aí, aquilo mesmo que renuncia de modo hesitante, o fundamento: “[...] na medida em que o fundamento também funda ainda precisamente no abismo, e, contudo, não funda propriamente, ele se encontra em hesitação” (HEIDEGGER, 2015 p. 370). O acenar àquilo que se renuncia de modo hesitante é um apontar para o abismo como fundamento. Esse vazio do abismo, que é apontado na autorrenúncia, acena, ao se apropriar do ser-aí, para o sido e o por vir, ou seja, o encoberto. Em outras palavras: o instante presente possui sua origem do abismo do não-mais do passado e do ainda-não do futuro. Esse duplo não, do passado e do futuro, aponta para o não do vazio do abismo como a proveniência do instante, do passado e do futuro, cuja origem é tempo-espaço, a unidade prévia. O tempo e espaço carregam em si o não, o vazio do abismo. Esse vazio é acenado ao ser-aí.

Aquele mesmo que é arrebatado pelo vazio do sido, passado, e do por vir, futuro, é o ser-aí abandonado ao instante. O próprio instante é esse ser arrebatado. O ser-aí é aquele que é arrebatado por esse duplo vazio do passado e do futuro. Esse vazio aponta para a autorrenúncia hesitante; é um acenar dessa autorrenúncia, ou seja, é um apontar para o abismo como o fundamento do instante e, assim, para a *aletheia* como o encobrimento que se desencobre; dessa forma, para o tempo-espaço que se essência e se divide em tempo e espaço. O ser-aí é aquele que é abandonado em meio a todo esse acontecimento, que é o próprio acontecimento apropriador

(*Ereignis*). O ser-aí está abandonado, sacrificado, entregue à deriva dos arrebatamentos do tempo e espaço. E o que é esse abandono?

Esse abandono, contudo, não é em si, uma vez que originariamente marcado por lembrança e espera (o pertencimento ao ser e ao clamor do seer), nenhum mero mergulho e mortificação na falta de uma posse, mas, inversamente, o presente erigido e dirigido unicamente para a decisão: *instante*. Nesse instante, os arrebatamentos extasiantes se encontram inseridos, e ele mesmo se essência apenas como a reunião dos arrebatamentos extasiantes (HEIDEGGER, 2015, p. 373-374)

O ser-aí está abandonado ao instante. Esse abandono é marcado por lembrança (do passado) e espera (do futuro). O instante é a reunião dos arrebatamentos extasiantes do tempo que arrebatam o ser-aí na temporalização do aí. *Arrebatamento extasiante* é um conceito usado por Heidegger quando ele fala do tempo como algo que arrebatam, invade, alcança o ser-aí. Na conferência *Tempo e Ser*, esse *arrebatamento extasiante* aparece como a quarta dimensão do tempo, o *alcançar*, o que logo veremos. Mas o que seriam esses arrebatamentos? O que significa para o ser-aí ser arrebatado?

Heidegger irá nos falar de dois arrebatamentos: o arrebatamento fascinante e o arrebatamento extasiante; o que diz respeito ao modo em que o ser-aí é arrebatado pelo tempo e espaço quando esses se temporalizam e se espacializam do tempo-espaço uno e originário, quando são cindidos na essênciação. Arrebatamento extasiante diz respeito a ser arrebatado pelo tempo e arrebatamento fascinante é quando o ser-aí é arrebatado pelo espaço. Mas esses dois arrebatamentos são recíprocos e acabam acontecendo juntos, pois: “esse fascínio é *repouso*, no qual o instante e, com ele, a temporalização são mantidos” (HEIDEGGER, 2015, p. 374). Heidegger continua ao falar do arrebatamento fascinante: “Esse arrebatamento fascinante dá a possibilidade da doação como possibilidade essenciante, arranjando um espaço para ela. O arrebatamento fascinante é a inserção espacial do acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 374). O *repouso* é o repousar do ser-aí no instante da temporalização. Esse repouso é espacial, o espaço da doação do acontecimento apropriador. O ser-aí está repousado e abandonado nos arrebatamentos que entregam para ele o tempo e espaço do instante:

A “permanência de fora” do fundamento, sua abissalidade, é afinada a partir da autorrenúncia hesitante, temporalizando e especializando, arrebatando de maneira extasiante e fascinante ao mesmo tempo. Na inserção espacial se funda e se dá o sítio do instante. O tempo-espaço como a unidade da temporalização e da espacialização originárias é originariamente ele mesmo o sítio instantâneo, assim como esse sítio é a tempo-espacialidade essencial

a-bissal da abertura do encobrimento, isto é, do aí (HEIDEGGER, 2015, p. 374).

Tempo e espaço não são algo dado e fixo, mas se temporalizam e se espacializam: “[...] tempo e espaço (originariamente) não ‘são’ mas se essencializam” (HEIDEGGER, 2015, p. 375). Essa temporalização é o arrebatamento extasiante e a espacialização é o arrebatamento fascinante, pois invadem, interpelam, apropriam-se do ser-aí no instante. O instante, o aqui e agora, o sítio instantâneo do aí se dá tanto espacialmente como temporalmente, mas o sítio, o lugar do instante é sempre um lugar espacial, por isso, o sítio instantâneo é uma inserção espacial. *Desse modo, o tempo-espaço é tanto o sítio instantâneo do lugar do aqui agora, como também a própria essencialização abissal da abertura do encobrimento, pois esse aqui agora é resultado da própria essencialização do tempo-espaço prévio.* A totalidade do acontecimento do tempo-espaço e dos arrebatamentos se resumem no aí do ser-aí, no abrigo da verdade no ente, na formulação do ente, da contenta entre mundo e terra (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 379). A cisão entre temporalização e espacialização se dá, pois tempo e espaço requisitam o ser-aí de modo diverso a partir da renúncia hesitante do fundamento. A maneira em que o tempo se renuncia de modo hesitante no passado e no futuro é diferente da maneira em que o espaço se renuncia à presença no ainda-não e no não-mais do ente espacial presente à vista.

Heidegger irá argumentar: “Espaço é o a-bismo arrebatadoramente fascinante do repouso” (HEIDEGGER, 2015, p. 375). “Esse fascínio é repouso, no qual o instante e, com ele, a temporalização são mantidos” (HEIDEGGER, 2015, p. 374). Heidegger continua: “Esse arrebatamento fascinante dá a possibilidade da doação como possibilidade essencializante, arranjando um espaço para ela. O arrebatamento fascinante é a inserção espacial do acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 374). O sítio, o lugar, o aqui do aqui agora é o espacial do acontecimento apropriador. Sobre o tempo, Heidegger argumenta: “tempo é o a-bismo arrebatadoramente extasiante da reunião”. Reunião é a reunião do tempo em suas quatro dimensões que arrebatam o ser-aí para o instante (sobre as quatro dimensões do tempo, logo trataremos disso ao analisarmos a conferência Tempo e Ser, complemento à questão do tempo-espaço). Heidegger continua: “O arrebatamento fascinante é repouso abissal da reunião. O arrebatamento extasiante é reunião abissal para o repouso” (HEIDEGGER, 2015, p. 375). O instante, o sítio instantâneo, é um lugar em um momento, tanto espacial quanto temporal. Sendo assim, o instante é

tanto repouso quanto reunião, o que mostra a diferença e reciprocidade do tempo e do espaço:

Eles (tempo e espaço) não tem, porém, nada em comum enquanto unidade, mas o seu elemento unificador, o que permite que eles venham à tona no fato de serem apontados de maneira inseparável, o tempo-espaço, se mostra como o elemento a-bissalizador do fundamento: a essenciação da verdade. Esse e-mergir, contudo, não é nenhum esgarçamento, mas, ao contrário, o tempo-espaço é apenas o desdobramento essencial da essenciação da verdade (HEIDEGGER, 2015, p. 376).

É o abismo como a essenciação da verdade (*aletheia*) no tempo-espaço, o fundamento sem fundo do tempo e espaço. A separação do tempo e espaço do tempo-espaço não é um esgarçamento, mas um e-mergir, o que nos remete inevitavelmente à *physis*, como um desdobramento da essenciação da própria verdade, *aletheia*, que se essencia por meio do elemento uno, tempo-espaço como cisão posterior em tempo e espaço.

Estes arrebatamentos, que tratamos aqui, apontam para a apropriação do ser-aí pelo seer. O seer, em seu acontecimento enquanto essenciação da *aletheia*, arrebatava o ser-aí de modo fascinante (espacial) e extasiante (temporal), entregando a ele o lugar do repouso nos sítios instantâneos e na reunião das dimensões do tempo. O tempo é aquilo que alcança o ser-aí. O alcançar do tempo é a quarta dimensão do tempo e o que possibilita das outras três dimensões do presente, passado e futuro. Esse alcançar do tempo dá ao ser-aí o instante temporal que repousa no espaço do sítio do agora.

Se analisarmos a conferência de 1962 *Tempo e Ser*, traremos mais luz para a questão do tempo-espaço e do alcançar como a quarta dimensão do tempo que alcança, arrebatava, o ser-aí no dar-se do tempo. Uma das características marcantes do ser-aí, após a chamada viragem, é seu estatuto de endereçamento dos acontecimentos. O ser-aí mostra-se como aquele que é alcançado, apropriado, interpelado, possuído, arrebatado pelo acontecimento apropriador, que é o próprio acontecimento do seer em sua essenciação. E, além disso, o ser-aí é aquele que é usado pelos deuses, invadido pelos deuses, ao colher deles seus acenos. O humano só é humano se destacarmos nele esse fato de ser constantemente alcançado pelo seer e pelos deuses e, sobre isso, Heidegger escreve na conferência *Tempo e Ser*:

O homem está postado de tal modo, no interior da abordagem pela presença, que recebe como dom o apresentar que dá-se, enquanto percebe aquilo que aparece no presenti-ficar. Não fosse o homem o constante destinatário do dom que brota do “dá-se-presença”, não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no dom, nesse caso o ser não apenas ficaria na ausência deste

dom, nem apenas também fechado, mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcançado do: dá-se ser. O homem não seria homem (HEIDEGGER, 1999, p. 259).

O homem recebe como algo dado a ele o presentificar da presença. Aquilo mesmo que alcança o homem, o dom que é dado ao humano no acontecimento, esse alcance, que é um arrebatamento, uma apropriação, é o acontecimento do próprio *Ereignis* e da *aletheia*, é o seer que alcança o ser-aí. O homem é o “constante destinatário”. Heidegger define o Homem como o destinatário, se não fosse assim, “o homem não seria homem”. O *Ereignis*, por ser um acontecimento de apropriação, é um dom e um alcançar que se destinam ao homem, que é o destinatário. Tempo-espço devem ser compreendidos em sua ligação com o seer e a *aletheia*, nesse movimento de alcançar e arrebatamento, cujo fundamento é o vazio e sem fundamento do abismo. Dessa forma, dá-se tempo e dá-se espaço na temporalização e espacialização, que ocorrem no sítio instantâneo da apropriação do ser-aí por parte do seer.

Entraremos, agora, na última parte deste segundo capítulo. Nesta parte específica, temos o objetivo de mais propriamente evidenciar o estreito laço de pertencimento recíproco entre *seer* e *ser-aí*, destacando o papel do fundamento que é o seer ao ser-aí. Antes, porém, cabe indagar, à guisa de balanço parcial: o que alcançamos até agora? Até o momento, acreditamos ter clarificado a ligação entre abismo e *aletheia*, e indicado como o espaço e o tempo surgem desse abismo; abismo como algo prévio a eles, ou seja, o abismo como um primado originário, o fundamento sem fundo e anterior ao tempo e espaço. Pretendemos deixar algo ainda mais claro: que o abismo que estamos tratando, o tempo-espço, o encobrimento, para Heidegger, é “lugar ontológico dos deuses”. Esses conceitos imediatos fornecem, segundo entendemos, o alento necessário para se ir além da metafísica, sendo a própria possibilidade de falarmos novamente dos deuses e do último deus. Antes de entrarmos propriamente na questão do *último deus*, conforme esse comparece na obra *Contribuições à Filosofia*, precisamos ainda dar mais um passo, qual seja: mostrar a ligação entre o seer e o ser-aí em seu ser-para-a-morte e no seu ser-para-o-nascimento. Com esse passo, a tarefa é responder como se efetiva tal relação, o que possibilitará, no futuro, mostrar como o ser-aí é duplamente *usado*, tanto pelo seer quanto pelos deuses. E esse caráter de “usado” do ser-aí, de ser apropriado,

interpelado, possuído, é a própria possibilidade de mostrar como o ser-aí está inserido no seer e recebe os acenos dos deuses.

2.6 A ligação seer e ser-aí, esclarecida por meio da finitude do ser-aí em seu nascimento e morte: seer e morte

Sobre a ligação entre o seer e o ser-aí, há duas hipóteses complementares que iremos tratar no presente tópico: 1) o ser-aí não é uma condição cabal e que, portanto, precisamos nos tornar ser-aí; 2) o ser-aí é a determinação ontológica do que nós mesmo somos e tal determinação estaria esquecida na história da metafísica. Tentaremos elucidar essas duas premissas complementares. Mas, por que é necessário esclarecer o laço entre seer e ser-aí para entendermos a questão do último deus? Heidegger mesmo nos diz mais de uma vez no *Contribuições à filosofia* que é necessário um salto ao interior da verdade do seer como preparação à chegada do último deus: “Esse ‘salto’ tem por fim promover a ‘fundação’ da verdade do seer como a preparação dos ‘que estão por vir’ e do ‘último deus’ (HEIDEGGER, 2015, p. 11). O ser-aí, quando afinado, sintonizado, alinhado, em linguagem heideggeriana, retido, (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 37), na verdade do seer, abre a preparação de um *tipo* que Heidegger chama de “os que estão por vir”. Esses são os que: “[...] detêm o bastão da verdade do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 384); eles também são: “Os que resistem ao impulso do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 384); são aqueles que: “[...] são determinados afinadamente pelo último deus” (HEIDEGGER, 2015, p. 385). O filósofo da floresta negra dedica um capítulo todo exclusivo a esses que “estão por vir”, o Capítulo VI de *Contribuições à Filosofia*. Eles também são chamados de “os poucos e raros” (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 15). Esses, segundo Heidegger, são um tipo específico de pessoa que adotou a postura de insistentes no ser-aí e, nessa nova postura humana, são como que sacrificados (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 384), entregues ao seer e aos deuses. Somente a esse novo tipo de pessoa está aberta a possibilidade de encontro com o último deus, pois eles são “[...] os que estão por vir do último deus” (HEIDEGGER, 2015, p. 388), aptos a receberem o: “fruto e acaso, acometimento e aceno” (HEIDEGGER, 2015, p. 389), do seer e do último deus. Sobre esses que “estão por vir”, é feito um estudo mais detalhado sobre eles no próximo capítulo. Por hora, basta apontarmos que, somente esclarecendo a ligação do ser-aí ao seer em uma nova configuração da essência humana, podemos apontar o caminho

proposto por Heidegger para o estabelecimento do último deus e do encontro entre deuses e homens.

Tomando a premissa 1), exposta no parágrafo acima, e a questão quase que “profética” de Heidegger sobre um tipo de homem que está por vir; ressaltamos que o ser-aí precisa ser fundado. Trata-se, assim, de adentrar no âmbito do ser-aí e, nesse adentrar, adotar o estilo do ser-aí²⁷. Ao escrever sobre uma das principais *tonalidades afetivas fundamentais*, a retenção, Heidegger nos diz que a retenção é um estilo a ser adotado (cf. capítulo III, sobre as tonalidades afetivas fundamentais). Não é o caso de já sempre sermos o ser-aí. Faz-se necessário fazer-se ser-aí, adotar o estilo do ser-aí. Nesse sentido, a definição do que é o Homem é sempre histórica e a entrada no ser-aí seria outro início da história, tanto pessoal quanto humana. Essa nova história é chamada por Heidegger de “grande tranquilidade”: “Se é que uma história, ou seja, um estilo do ser-aí, ainda nos deve ser doado” (HEIDEGGER, 2015, p. 38). Tais temas serão profundamente tratados no próximo capítulo, ao falarmos sobre as *tonalidades afetivas fundamentais* para o encontro entre deuses e homens.

A essência do Homem é histórica, pois toda definição do Homem surge sempre a partir de uma primeira definição histórica metafísica feita no primeiro início da história ocidental: o Homem como animal racional. Nesse sentido, para uma outra definição ontológica do humano: “[...] o homem precisa fundar historicamente a sua essência por meio da fundação do ser-aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 54). Essa marca essencial da definição do humano do primeiro início da história da metafísica, ou seja, do homem como animal racional (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 176-177), é percebida seja quando o acento de importância é posto na razão, no pensamento, na alma, na subjetividade, ou, como em Nietzsche, que se encontra no fim dessa longa história. Segundo Heidegger, o acento é posto na “animalidade”, na vida e biologia (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 178). Seja como for, podemos perceber sempre essa marca histórica metafísica da definição do que é o Homem: o Homem como animal racional (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 175-176, §.91).

Heidegger propõe a fundação de uma nova essência humana (que não pode ser confundida com qualquer substância ou quididade) (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 50,

²⁷ Heidegger propõe que o homem deve adotar um novo “estilo”, que seria uma nova postura humana, adotando uma tonalidade afetiva fundamental como diretriz: a retenção (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 37). Sobre esse novo “estilo” e sobre a tonalidade afetiva da retenção, o próximo capítulo dedica uma seção exclusiva a esse tema, dada sua importância como questão de um possível encontro entre deuses e homens.

“sobre a pergunta: quem somos nós?”), completamente ligada à verdade do seer, e somente nessa re-fundação um novo pensar sobre a relação do humano com os deuses pode vir à tona. Essa transformação na compreensão da essência do ser-aí humano altera de maneira significativa o próprio modo de se viver no cotidiano do humano, então, transformado em ser-aí, possibilitando novos caminhos ontológicos de uma relação com os deuses, pois, segundo Heidegger: “E nos juntando à junção do seer, nós nos encontramos à *disposição dos deuses* (HEIDEGGER, 2015, p. 22).

Esse adentrar ao ser-aí efetiva-se no modo que Heidegger irá chamar de *insistência*. Em que consiste isso? Trata-se do “in-sistere” da permanência na verdade do seer, de modo que o si mesmo do humano e sua finitude se mostram como um pertencimento ao seer. De que modo? Ora, no fato do ser-aí somente ser fundado ao insistir-se na *aletheia* do seer, ou seja, guardar, abrigar, cuidar dessa verdade; isso já é sempre se compreender como pertencente ao seer, ao ser apropriado por ele no acontecimento, no qual o humano só possuiria o seu próprio enquanto ser-aí na medida em que estaria entregue à verdade do seer, insistente nela, cuidando, guardando o seer. E, de igual forma, quando ele se abre para ser interpelado pelos deuses. Por conseguinte, somente se transformando em ser-aí o homem pode habitar a verdade do seer; com isso, os deuses podem novamente retornar ou mesmo ficar de fora. A propósito disso, nosso filósofo acrescenta:

Se o homem, por meio desse tresloucamento, chegar a se aprumar no acontecimento apropriador e se ele continuar insistentemente na verdade do seer, então ele continuará se encontrando sempre a princípio no salto para a experiência decidida quanto a se, no acontecimento apropriador, se decide em nome dele ou contra ele o ficar de fora ou a entrada em cena do deus (HEIDEGGER, 2015, p. 30).

A entrada ou o ficar de fora do deus é uma decisão sobre a própria essência humana; trata-se de decidir sobre que tipo de humano temos no horizonte²⁸. O humano, transloucado de sua essência até aqui, se aprumando no acontecimento apropriador e *insistindo* na verdade do seer, transformando-se em ser-aí; somente

²⁸ Heidegger entende o conceito de “decisão” como uma cisão, um corte, uma mudança pessoal e histórica, uma separação entre uma coisa e outra. Nos parágrafos 42 e 43 do *Contribuições à Filosofia*, o filósofo comenta sobre as de-cisões (HEIDEGGER, 2015, p. 88 e 92). No parágrafo 42, Heidegger nos diz que é o seer mesmo quem de-cide, que cinde - como aquilo que é originário – para uma outra entrada à verdade do seer. Dessa forma, a decisão não seria como uma escolha humana, mas um: “Ser usado pelos deuses, por meio de tal elevação ser esmagado, na direção desse velado precisamos inquirir a essência do seer *enquanto tal* (HEIDEGGER, 2015, p. 88). As de-cisões são muitas, conforme aparecem no parágrafo 43, e todas elas dizem respeito a uma transformação humana no seu modo de entender a si mesmo, o ser, os entes e os deuses, para além da metafísica.

nessa transformação do humano poderemos decidir algo sobre o deus, seu ficar de fora ou sua entrada em cena²⁹. Isso quer dizer que somente a pessoa transformada em ser-aí poderia se abrir para a experiência do próprio contato com os deuses. E, não somente isso: outra base ontológica é formada para trazermos em cena novamente os deuses e o último deus.

Para a entrada em cena do último deus, o homem deve rever sua essência e, assim, uma de-cisão deve acontecer, uma ruptura com as interpretações sobre “quem somos nós” e o “que são os entes e os deuses” deve cindir a história em duas. Somente nessa cisão da de-cisão um novo homem deve surgir e com ele uma nova possibilidade dos deuses. Heidegger fala sobre essas de-cisões no §.44 do *Contribuições à Filosofia*:

Sobre se o homem quer permanecer “sujeito” ou se ele funda o ser-aí - Sobre se com o sujeito o “animal” enquanto a “substância” e o “racional” enquanto a “cultura” devem permanecer duradouramente ou se a verdade do seer (ver abaixo) encontra no ser-aí um sítio deveniente (HEIDEGGER, 2015, p. 92).

O ser-aí só é fundado quando o humano assume o pertencimento ao seer no acontecimento da apropriação pelo seer e, dessa forma, ultrapassamos a essência humana entendida há muito como “animal racional”. O ser-aí é fundado quando o humano se põe como jogado no seer *em que o próprio seer joga o jogado no aberto ao se apropriar dele no acontecimento*. A questão aqui é que nós devemos nos lançar à outra realidade de nós mesmos. E isso significa um “tresloucamento” da nossa essência. Tal trasloucamento só ocorre quando, além de mudarmos nossa compreensão sobre nós mesmos e da história, por meio de uma meditação pensante e da poesia, deixarmos ser interpelados pelo próprio seer e compreendermos essa invasão que o seer realiza sobre nós. Dessa forma, o ser-aí seria *o fundador fundado do fundamento*, ou seja, nessa nova compreensão de si mesmo, o homem transformado em ser-aí funda aquilo mesmo do que ele é fundado:

Na abertura da essenciação do seer tornar-se manifesto que o ser-aí não realiza nada, a não ser iniciar o contraimpulso do acontecimento da apropriação, isto é, a não ser inserir nesse contraimpulso e, assim, se tornar ele mesmo: o que guarda o projeto jogado, *o fundador fundado do fundamento* (HEIDEGGER, 2015, p. 236; itálico acrescentado por nós, mas presente no original em alemão).

²⁹ Heidegger irá dizer que são os deuses que esperam os homens estarem prontos para sua vinda, e não o contrário, como se os homens é que esperassem os deuses. Os deuses, segundo Heidegger, aguardam o advento de um novo ser humano para eles poderem novamente aparecer: ao invés disso, tudo se dá como se o homem é que precisasse e fosse esperar por deus (HEIDEGGER, 2015, p. 403).

Tal como vemos aqui, segundo Heidegger, na abertura da essenciação do seer, o que cabe ao ser-aí é ser o contraimpulso de um impulso³⁰ originário. Impulso do seer. Dentro desse primeiro impulso originário do seer, o ser-aí nada realiza. Com isso, desejamos indicar que, nesse momento, é o próprio seer em sua essenciação no acontecimento que realiza tal *impulso* de apropriação sobre o ser-aí. Portanto, o ser-aí só se torna ele mesmo realizando o *contraimpulso* desse impulso de apropriação e, nesse momento, o ser-aí se transforma no que guarda o projeto jogado, o lance do impulso do próprio seer; ele abriga esse lance do seer; é o guardião do seer, porém, não é ele mesmo quem joga, mas, antes é jogado. Percebamos que Heidegger pensa o seer dinamicamente, como uma ação.

Assim, como podemos derivar dessa argumentação, o seer seria um “impulso”, no sentido de um “vir ao encontro”. Portanto, seer é aquele que se envia a nós, invade-nos. É significativo na filosofia de Heidegger, que o seer tenha uma voz e que ele nos acene; e é significativo o poder auscultar a voz do silêncio do seer e acolhê-lo.

Sendo o contraimpulso do impulso originário do seer, o ser-aí é o “*fundador fundado do fundamento*”; buscando distanciar-nos dessa formulação de ênfase e tentando tornar compreensível o que está aqui em jogo, cabe indicar que, *para ser o fundador do seer em sua verdade, o ser-aí precisa primeiramente ser fundado por este próprio seer* (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 54). Posto isso, começa a se perfilar a dependência que o ser-aí tem com o impulso originário do seer para ser ele mesmo. Também se grifa o fato de que o seer, enquanto acontecimento apropriador, funda o ser-aí para que, no contraimpulso, seja fundado por esse próprio ser-aí, em uma coetaneidade que é o próprio acontecimento apropriador: “Quem é o homem? Aquele que é usado pelo seer para a suportaçãõ da essenciação da verdade do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 310). Porém, ao mesmo tempo em que é “usado” pelo seer, tanto a verdade do seer quanto o ser-aí se copertencem: “As duas coisas se copertencem: a refundação no ser-aí e a verdade do seer como acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 310).

Sobre esse aspecto de ser o fundador fundado do fundamento, Heidegger escreve: “O seer não é nada ‘humano’ como o seu produto, e, no entanto, a

³⁰ A palavra “contraimpulso”, presente na citação é “Gegenschwung”. Tal impulso e contraimpulso não devem ser entendidos em termo biológicos, como instintos, por exemplo, e tampouco devem ser entendidos como impulso e contraimpulso subjetivo, de um psicologismo. A questão é que Heidegger confere um dinamismo ao seer, um acontecimento, um movimento de se apropriar do ser-aí, o acontecimento apropriador.

essenciação do seer necessita do ser-aí e, assim, da insistência do homem” (HEIDEGGER, 2015, p. 261). Se bem compreendemos, a ligação do seer com o ser-aí está, por um lado, no primado do seer em relação ao humano, não sendo esse um produto seu. Mas, ao mesmo tempo, o seer necessita do ser-aí e da insistência do homem para se essencializar. Seria isso possível? Heidegger propõe algo a esse respeito:

O seer precisa do homem, para que ele se essencialize, e o homem pertence ao seer, algo com vistas ao que ele consome a sua mais extrema determinação enquanto ser-aí. O seer, porém, não se torna com isso dependente de um outro, ainda que esse precisar constitua sua essência e não seja apenas uma consequência da essência? Como é que temos o direito de falar de dependência onde esse precisar recria precisamente o que é precisado em seu fundamento, dominando-o para o seu si mesmo. [...] *Esse impulso mútuo do precisar e do pertencer constitui o seer enquanto acontecimento apropriador, e alçar o impulso desse impulso mútuo para o interior da simplicidade do saber e fundá-lo em sua verdade é o primeiro que se oferece a nós de maneira pensante* (HEIDEGGER, 2015, p. 247, 248).

O acontecimento apropriador (= o seer) é exatamente o impulso mútuo e coetâneo da própria fundação do seer e do ser-aí; nesse, o seer precisa do ser-aí e o próprio ser-aí pertence ao seer. O acontecimento apropriador, portanto, une no mesmo acontecimento um pertencimento do seer e do ser-aí. A partir disso, avaliamos o quanto o acontecimento apropriador não seria somente a ligação entre o seer e o ser-aí. Embora o seer precise do ser-aí, esse, o precisado, só é ele mesmo enquanto for recriado, apropriado, pelo seer no acontecimento. Dessa forma, o ser-aí é o *fundador fundado pelo fundamento*, e o círculo vicioso é estabelecido no mútuo pertencimento dentro de um certo primado do seer no acontecimento apropriador.

No entanto, algo deve ser ressaltado nessa discussão: embora possamos perceber um certo primado do seer (cf. HAAR, 1990, p. 101-107), o seer não se essencializa por si em uma independência do ser-aí. Assim:

A essencialização do seer como acontecimento apropriador encerra em si o acontecimento da apropriação do ser-aí. De acordo com isso, considerado rigorosamente, o discurso acerca da ligação entre ser-aí e seer induz em erro, na medida em que sugere a opinião, segundo a qual o seer se essencializaria “por si” e o ser-aí acolheria a ligação com o seer. A ligação do ser-aí com o seer pertence à essencialização do próprio seer, o que também pode ser dito assim: o seer precisa do ser-aí, não se essencializa de maneira alguma sem esse acontecimento da apropriação. [...] O discurso sobre a ligação do ser-aí com o seer torna o seer ambíguo, ele o torna o em-face-de, o que ele não é, na medida em que ele mesmo se apropria primeiro sempre a cada vez em meio ao acontecimento daquilo *para o que* ele deve se essencializar como um em face de. Por isto, essa ligação também é completamente incomparável com a ligação sujeito-objeto. (HEIDEGGER, 2015, p. 250, 251).

Na citação, temos a resposta à pergunta sobre a ligação entre seer e ser-aí; o núcleo dessa resposta está no seguinte trecho da passagem: “[...] na medida em que ele mesmo se apropria primeiro sempre a cada vez em meio ao acontecimento daquilo *para o que* ele deve se essencializar como um em face de”. Em outro momento da mesma citação, o filósofo indica: “A ligação do ser-aí com o seer pertence à essencialização do próprio seer”. A partir daqui, tem-se que Heidegger não descarta a ligação entre seer e ser-aí, mas ele se esforça em tentar mostrar que essa ligação é de ordem peculiar, pois é o próprio acontecimento do seer mesmo. Com isso, afirmamos que o ser-aí pertence ao seer e o seer necessita do ser-aí em um movimento de igualdade na diferença no mesmo acontecimento mútuo e coetâneo; quer dizer: a essencialização do seer, o acontecimento apropriador. E, ao mesmo tempo, o seer e o ser-aí são diferentes.

Face a isso, Heidegger apresenta a seguinte situação: o seer mesmo funda aquilo que o irá fundar, numa palavra: o *ser-aí*. O que nisso é digno de nota é o fato de que há uma ligação entre o seer e o ser-aí, mas essa não é da ordem do sujeito e objeto. Tal ligação também não é de uma relação de causa e efeito, já que o ser-aí, de modo algum, seria suposto “efeito” de um seer que seria sua “causa”, pois, se assim pensássemos, o seer seria posto como um ente criador, conforme a metafísica. Então, como podemos compreender essa ligação do seer com o ser-aí se não é uma relação de sujeito e objeto e tampouco de causa e efeito?

Para chegar a responder a essa pergunta, primeiro devemos deixar claro que: “Quanto mais essencialmente o seer pertence ao ser-aí e vice-versa, tanto mais originária é a reciprocidade do não-se-deixar-livre” (HEIDEGGER, 2015, p. 348). Heidegger diz, mais de uma vez, que o seer não se essencializa sem o ser-aí e, por outro lado, o ser-aí só é ele mesmo quando apropriado pelo seer. Mas, isso não pode ser compreendido como se o seer estivesse separado do ser-aí como um em face de..., na frente, presente ao ser-aí. O que vale ressaltar na citação acima é o não-se-deixar-livre do seer com o ser-aí e do ser-aí com o seer. O problema apresenta-se da seguinte maneira: ao mesmo tempo em que seer e ser-aí são separados, ou seja, o seer não é o ser-aí e nem o ser-aí é o seer, o seer é aquele que se apropria e que afina o ser-aí no acontecimento. Ao mesmo tempo, há uma ligação mútua de pertencimento e necessidade, na qual ambos não se dão separados, em que ambos somente podem aparecer no mesmo acontecimento apropriador.

Essa inseparabilidade do seer com o ser-aí se dá, pois, somente no ser-aí, o seer possui sua verdade e, somente no ser-aí, o seer ganha a sua voz e pode ser abrigado, guardado, de modo que o dizer silencioso do seer possa ser auscultado, guardado e reproduzido na linguagem humana e no *abrigo da verdade no ente* (sobre o abrigo da verdade, cf. HEIDEGGER, 2015, p. 379). O ser-aí é a morada do seer, em que ele propriamente é fundado. O seer necessita do ser-aí como aquele que lhe é o “mensageiro”, como aquele que diz e des-vela a verdade do seer. Conforme veremos agora, o ser-aí *nasce* do seer, *emerge* da *physis*, pertencendo à essenciação do seer.

Heidegger fala sobre a finitude do ser-aí, sobre como a morte (o ser finito do ser-aí) lhe é um traço ontológico, conforme esclarecido em *Ser e Tempo*. Mas, depois de 1930, até mesmo o “estatuto da morte” ganha novos ares na filosofia de Heidegger, de maneira que é sobre essa nova compreensão da morte e, de acréscimo, do nascimento, que iremos estudar agora para, com isso, evidenciarmos a ligação do seer com o ser-aí, e, no próximo capítulo, mostrarmos a ligação dos deuses com o ser-aí. Estudaremos a morte e o nascimento do ser-aí para explicitarmos a ligação do seer com o ser-aí e como a morte e o nascimento são traços do próprio seer, não somente do homem. Desejamos mostrar que o ser-aí nasce e morre porque o seer possui um caráter de finitude e, somente derivadamente, o ser-aí é finito: é finito, pois é da ordem da finitude do próprio seer.

Heidegger quase nada diz sobre a origem do ser-aí, seu surgimento, seu nascimento (sobre alguns aspectos do problema que o não falar no nascimento traz à filosofia de Heidegger, cf. HAAR, 1990, p. 76-77). Devemos presumir, apoiados em Heidegger, que o surgimento do ser-aí efetiva-se pelo próprio seer, pelo movimento do próprio seer (ou seja, da *physis* conforme interpretação heideggeriana sobre os pré-socráticos). É o próprio acontecimento do seer, em sua essenciação, como acontecimento apropriador que entrega ao ser-aí sua existência e sua ek-sistência. Se o ser-aí, assim como o seer são “finitos” (abordaremos essa questão ao tratarmos, logo mais, como a morte pertence originariamente ao seer e derivadamente ao ser-aí), a finitude do ser-aí efetiva-se tanto devido ao seu ser para a morte quanto ao seu ser-para-o-nascimento e não somente a finitude como a morte, como enfatiza Heidegger em *Ser e Tempo*. O problema que colocamos agora é responder à seguinte questão: como nasce o ser-aí? Ou seja, como nasce o Homem? E, respondendo a essa questão, poderemos trazer mais luz sobre a relação de pertencimento mútuo e ligação entre o seer e o ser-aí; assim, esclarecendo isso, teremos material suficiente

para dizer como se ligam os deuses ao ser-aí, como é feita a comunicação dos deuses ao ser-aí. Um começo a essa tarefa pode ser dado por aqui:

O ser-aí é o fundamento que propriamente se funda da alétheia da *phýsis*, a essenciação daquela abertura, que reabre pela primeira vez o encobrir-se (a essência do seer) e que, assim, se mostra como a verdade do próprio seer (HEIDEGGER, 2015, p. 289).

Ao mesmo tempo em que o ser-aí é o fundamento da *aletheia* e da *phýsis*, ele se funda nessas. *O ser-aí é o fundamento fundado da aletheia e da phýsis, ou seja, o fundamento fundado do seer.* “O ser-aí é a suportabilidade insistente da clareira, isto é, da livre, desprotegida, pertinência ao aí, no qual o seer se encobre” (HEIDEGGER, 2015, p. 290). Daqui, o filósofo continua: “A suportabilidade insistente da clareira do encobrimento é assumida na determinação de uma busca, de um cuidado e de uma guarda do homem, que se apropria do ser em meio ao acontecimento, que se sabe pertinente ao ser como a essenciação do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 290, 291). O ser-aí, assim, é aquele que suporta insistentemente e que cuida, busca e guarda o seer. Suportar insistentemente isso, cabe ao ser-aí. O ser-aí pertence à essenciação do seer e possui o seu próprio ao pertencer e se assumir insistentemente na essenciação do seer: “O ser-aí como a essenciação da clareira do que se encobre pertence a esse encobrir-se mesmo, que se essencia como o acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 290). Vemos que pertencemos ao seer. O encobrimento do seer envolve-nos, determina-nos e invade. Em um outro momento, Heidegger diz: “O ‘seer’ não é um produto do ‘sujeito’, mas o ser-aí como superação de toda subjetividade emerge da essenciação do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 296). Em todas essas citações, o que queremos ressaltar é que o ser-aí *emerge* da essenciação do seer; é um produto do seer. Como podemos entender esse emergir, surgir, pertencer do ser-aí à essenciação do seer?

Aqui, queremos trazer dois aspectos desse pertencimento: 1) o ser-aí é aquele que acolhe o seer, que é apropriado pelo seer, que guarda, abriga e cuida de sua verdade, da sua essenciação, ao se tornar insistente nessa verdade; 2) o ser-aí nasce, surge, emerge do próprio seer, da *phýsis*, emerge do próprio acontecimento físico da verdade. O ser-aí nasce do seer.

Como apontado antes, Heidegger fala muito na finitude do ser-aí, no que diz respeito à morte, mas, e quanto ao nascimento do ser-aí, sua origem? Sua finitude é marcada não somente pelo fim, mas também pelo nascimento? Como podemos

entender o surgimento do ser-aí a partir da essenciação do seer? Ora, primeiramente, devemos fazer uma distinção entre o humano e o ser-aí, para posteriormente uni-los em uma unidade.

No começo desta seção, levantamos duas questões: 1) é necessário fazermos ser-aí, adotar o estilo do ser-aí. 2) sempre somos ser-aí, essa é nossa determinação essencial, embora perdida e esquecida na história da filosofia. O ser-aí surge devido a uma postura humana (humano entendido, aqui, como o ente que nós somos, e não como qualquer definição metafísica ou científica), a postura de guarda, insistência, cuidado, suportabilidade do seer no aí do aberto da clareira do que se encobre. Sendo assim, o surgimento do ser-aí pode ocorrer ou não; tudo dependerá da postura de se colocar como o guardião da verdade do seer e se reter nessa verdade, insistentemente nela; assim, é possível fundar o ser-aí. Se o homem não se colocar como o guardião da verdade do seer e como o apropriado pelo seer no acontecimento apropriador, o ser-aí não é fundado e, tampouco, pode ser o fundador do fundamento, ou seja, se o humano não se colocar como insistente, retido na verdade do seer, o ser-aí não surge e a essência humana se “perde” nas definições metafísicas de até então do primeiro início da filosofia. Nesse primeiro sentido, aqui abordado, é necessário fazer-se ser-aí e adotar a postura de um outro início da história na compreensão do humano para o ser-aí surgir como possibilidade histórica. Mas, há outro modo em que podemos entender a relação entre o humano e o ser-aí, nosso ponto 2): *quando adotamos ontologicamente o ser-aí como a própria essência de fundação do humano.*

Nesse segundo sentido, toda definição do que é o humano dada pela metafísica e ciência possui sua origem na essência (vale ressaltar que “essência” não como substância ou quiddidade, mas como aquilo que nós verdadeiramente somos) do humano enquanto ser-aí, mesmo que essa essência esteja sempre encoberta até aqui. Dessa forma, voltemos às duas maneiras de entender a origem do ser-aí: 1) o ser-aí surge em um momento da história do ser, no outro início da história, quando o homem se compreende ligado ao seer na essenciação desse no acontecimento apropriador; 2) o ser-aí sempre foi a essência do ser humano. Tal essência foi deturpada e esquecida conforme houve o esquecimento do próprio ser, mas tal esquecimento do ser não afastou a essência do humano enquanto ser-aí, porém, somente a entregou ao esquecimento e deturpações metafísicas ao longo da história.

Se pegarmos essa segunda maneira de entender o ser-aí, como há sempre presente essência do humano, embora por vezes esquecida, temos uma ligação de mesmidade entre o humano e o ser-aí, de modo que, se dissermos sobre a origem do humano, dizemos também sobre a origem do ser-aí. Dentro dessa segunda maneira de entendermos a ligação do humano com o ser-aí, podemos perguntar novamente: como surge o ser-aí e, assim, perguntarmos como surge o ente humano ou, ainda, como se originam os homens?

De acordo com a ciência, o homem surge da “natureza”, do universo. Segundo a teologia, o ente humano surge de Deus. E, dentro da filosofia heideggeriana, como se origina o homem?

Heidegger fala muito pouco sobre o nascimento do ser-aí. A hipótese teórica que levantamos, apoiados em Heidegger, é de que o homem, enquanto ser-aí, se origina da própria essenciação do seer, ou seja, o Homem origina-se da *aletheia* e, assim, da *physis*. A hipótese levantada é de que, para Heidegger, o homem, enquanto ser-aí, nasce da *physis*, da “natureza”, mas a *physis* é percebida conforme o entendimento de Heidegger; sobre esse conceito, junto à interpretação do filósofo a respeito dos pensadores originários, a *physis* tem por essência a *aletheia* e, assim, é o próprio seer em sua essenciação.

No primeiro capítulo, em que falamos sobre Heráclito e Anaximandro, já apontamos, de passagem, esse nascimento do ser-aí por meio da *physis*. Sobre o nascimento do ser-aí, com base na essenciação da *physis*, Heidegger diz:

O homem é um *Zoon* – um ser vivo, um ser que se determina pela vida. Mas o que é a “vida”, Zoé? Tanto nesta palavra (*Zoe*) quanto na palavra *physis*, os gregos pensam o “surgimento a partir de si mesmo”, que é sempre um retorno “para si mesmo”. O surgir abre-se para o aberto, comporta-se de certo modo, atém-se ao aberto e por isso o inclui em si. De há muito designa-se como *psychí* a essência da vida e do vivo que se experimenta desse modo. Dizemos “alma” e chamamos o vivo de “animado”. *Psychí* significa o fôlego, a respiração. [...] E à medida que, enquanto respiração, a *psychí* deve caracterizar a essência do vivo em todo seu porte e teor, ela não pode significar simplesmente tomar e soltar o ar. [...] A essência da *psychí*, repousa, pois, no abrir-se do surgimento para o aberto, onde o surgimento assume e reassume a cada vez o aberto e, nesse assumir, atém-se e detém-se no aberto. *Psychí*, a animação, e Zoé, “a vida”, são o mesmo, desde que se pense Zoé de maneira grega. Isso exige que se pense *psychí* e Zoé a partir daquilo que os pensadores gregos chamaram de *phýsis*, no contexto que pensaram o ser dos entes (HEIDEGGER, 1998, p.290, 291).

O humano, enquanto vivente (*zoon*), ente que possui vida, *zoe* e *psychí*, é aquele que está ligado à *physis*. A *physis*, conforme a citação, é aquilo que “possui” o

surgimento a partir de si mesmo e o retorno para si mesmo. Tanto o surgimento daquilo que é vivo quanto seu retorno (nesse caso, a morte) é um acontecimento da essenciação da *physis*, ou seja, é um movimento de essenciação do próprio seer, do encobrimento para o des-encobrimento. Dito isso, formulemos que o ser-aí pertence a essa essenciação e guarda, assim, o encobrimento tanto da sua origem quanto da sua morte; ainda: o ser-aí nasce da *physis* como um ser vivo dotado de *psychí*.

A *psychí*, mencionada por Heidegger na citação, é o caráter de ser aberto para a abertura do seer. É somente o humano que possui por característica vivente o abrir-se, o ek-sistir proporcionado pela vida, *zoe* e pela *psychí*, por possuir logos, e não qualquer outro ente. Dessa maneira, o humano é diferente dos demais viventes em seu modo de ser, por possuir a *psychí* juntamente com o logos. E o próprio logos humano só é possível devido ao Logos como o seer (cf. o Capítulo I desta dissertação, tópico sobre Heráclito). Importa agora salientar os aspectos da finitude do ser-aí enquanto o humano, ou seja, sua finitude tanto em relação à morte quanto ao seu nascimento para estreitarmos a ligação do seer com o ser-aí.

Poderíamos perguntar: há a necessidade de esclarecer tal ligação do seer com o ser-aí para entendermos a questão do último deus aqui por nós buscada? Esclarecendo tal ligação, poderemos, no Capítulo III, mostrar: 1) O que é o encobrimento do seer (não seu esquecimento), e como o ser-aí surge desse encobrimento; 2) que tal região encoberta do seer é a própria morada ontológica do último deus.

2.6.1 A “finitude” do seer, esclarecida por meio da ligação do seer com o ser-aí com base no nascimento e morte

Sobre o nascimento do ser-aí, podemos retirar proveito também de algumas sentenças da Conferência *o Dito de Anaximandro* (1946). Com essa, ressaltamos que o tema do nascimento e morte do humano está presente nos contextos da obra tardia de Heidegger, de maneira que essa finitude do ser-aí é ligada à finitude do próprio seer em seus movimentos de gênese e corrupção:

Gênese (passar a ser) e perecer (deixar de ser) devem ser pensadas a partir da *physis* e dentro dela: como modos desse passar-a-ser e deixar-de-ser que clareia. Podemos bem traduzir gênese por despontar; mas nesse caso temos de pensar o “des-pontar” [*Ent-stehen*] como “des-aparecer” [*Ent-gehen*] que faz que cada coisa que desponta desapareça do estar-encoberto e surja no não-encoberto. Podemos bem traduzir perecer por desvanecer; mas neste

caso temos de pensar o “des-vanecer” [*Vergehen*] como o “ir-se” que, de novo, des-ponta [*ent-steht*] no domínio do não-encoberto e que se vai para o encoberto e perece nele (HEIDEGGER, 2014, p. 396, parênteses e alguns detalhes da tradução acrescentados por nós).

Decorre, daqui, que nascer e morrer dizem respeito ao surgimento do encoberto para o descoberto (= nascimento) e do descoberto para o encoberto (= morte), na abertura da clareira do seer, que já aponta sempre para esse encoberto como a origem e a ida: e tudo isso diz o próprio movimento da *physis*, à qual pertencemos. Pensando com Heidegger, compreendemos que todas as características do ser-aí, o cuidado, a insistência, o guardar, buscar e velar a verdade do seer, assim como sua característica de ek-sistente são características que surgem do seer para o seer enquanto *physis*. Portanto, assim como a ciência, Heidegger admite que o humano surge da “natureza”, mas o modo com que o filósofo compreende essa “natureza” é *sui generis*.

A finitude do ser-aí humano, entretanto, não é somente marcada pelo nascimento, mas também pela morte.

A maneira com a qual Heidegger, depois de 1936, tratará a finitude humana (marcada pelo ser-para-a-morte) possui algumas diferenças do que foi proposto em *Ser e Tempo*. Na década de 1930, a compreensão de Heidegger sobre a morte do ser-aí está ligada à própria finitude do seer. *Desse modo, o ser-aí é finito derivadamente da “finitude” do próprio seer, ou seja, o ser-aí é finito porque o próprio seer é “finito” e entrega a finitude ao ser-aí ao se apropriar desse no acontecimento.* Prova disso é que, no §.50 de *Ser e Tempo*, escreve Heidegger (2006): “No tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura” (p. 327); depois, em uma nota marginal, acrescenta: “[...] mas a cura vige a partir da verdade do ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 545). Sendo a cura, o cuidado, uma característica existencial fundamental ao ser-aí (que reúne toda determinação ontológica do ente que nós mesmos somos) e, posto que esse cuidado só vige e é fundado a partir da verdade do ser (e, de igual forma, como o morrer funda-se no cuidado), conclui-se, então, que o morrer funda-se na verdade do ser. Trouxemos essa passagem de *Ser e Tempo* para ressaltar a nota marginal de Heidegger que tem ali. Como sabemos, a verdade do seer é um tema posterior a *Ser e Tempo* e, somente trazendo luz a esse tema – algo que já foi feito neste texto – aquela obra se torna completa e o tema da finitude do ser-aí é esclarecido em todas as suas peculiaridades. O importante para nós, aqui, no entanto,

é mostrar a ligação do seer com o ser-aí por meio da finitude do seer propriamente dito. Prosseguimos.

Em uma passagem de *O Acontecimento Apropriador* (HEIDEGGER, 2013), outra obra na orla de *Contribuições à Filosofia*, Heidegger diz: “A essência da morte precisa agora, e isso pela primeira e única vez na história do seer, ser experimentada e inquirida a partir do próprio seer, isto é, em conformidade com o ser-aí. As outras ‘concepções’ correntes da morte são metafísicas” (HEIDEGGER 2013, p. 190). Surge daqui a questão: como podemos compreender que a morte deve ser inquirida a partir do próprio seer e, com isso, em conformidade com o ser-aí? Em uma passagem no mesmo livro, evidencia Heidegger (2013):

O homem, porém, tem a morte porque só o homem é apropriado em meio à relação com o ser pelo ser. O ser, contudo, é como acontecimento apropriador, dotado de uma essência marcada pela despedida. Na morte temos a possibilidade extrema da ligação com o ser. (p. 194).

Daqui, depreendemos que o homem só morre porque é apropriado pelo seer: “em meio à relação com o ser pelo ser”. Isso porque, segundo Heidegger, o seer mesmo possui: “uma essência marcada pela despedida”. Nesses termos, o seer é aquele que chega, demora, e depois se despede. É significativo o seer ter a marca da despedida. O Homem só é, de igual forma, marcado pela despedida, pois pertence ele mesmo à despedida do seer. O final da citação é reveladora: “Na morte temos a possibilidade extrema da ligação com o ser”. Lemos, aqui, que a morte nos revela o quão extrema é a nossa ligação com o seer; morremos porque o seer é a morte, e nós pertencemos ao morrer do seer. É assim, pois o próprio seer traz, em sua essência, esse caráter de despedida.

O homem enquanto ser-aí só é finito dentro da demora, no intervalo entre o nascimento e a morte, demorando-se por um tempo dentro do curto tempo-espço em que vige, mas que possui como limite a morte e o nascimento. O homem, assim, é finito devido ao próprio pertencimento do ser-aí ao seer que “doa” a finitude ao ser-aí, posto que o próprio ser-aí é um acontecimento do seer e só possui sua propriedade no pertencimento ao seer. O seer, como o doador do tempo-espço, dá o tempo ao ser-aí, que só é temporal e finito devido ao pertencimento ao seer e, dessa maneira, nasce e morre, espacialmente e temporalmente, dentro da essenciação do seer. Mas, como podemos entender a “finitude” do seer? Ou seja, o fato do seer ser marcado pela morte?

Usamos “finitude” entre aspas, pois a finitude do seer é algo peculiar e que não deve ser entendido de um modo comum, metafísico. No §.147 de *Contribuições à Filosofia*, Heidegger esclarece que o seer deveria ficar de fora da contenta metafísica de infinito ou finito, pois tais categorias não podem dizer o seer, mas somente o ente. Para deixar clara a posição de Heidegger sobre esse tema, citamos:

Caso nós nos movimentamos, porém, na contenta daquelas sentenças [infinito ou finito], então seria preciso dizer: se o seer é estabelecido como infinito, então ele é precisamente *determinado*. Se ele for estabelecido como finito, então sua abissalidade é afirmada. Pois o in-finito não pode ser visado como o que flui sem fim, apenas se espalhando, mas precisa ser pensado como o *círculo* fechado (HEIDEGGER, 2015, p. 264).

O seer não pode ser pensado no âmbito de categorias metafísicas de infinito e finito, pois não é um ente; assim, não está dado de antemão como um ente. Somente os entes podem ser finitos ou infinitos; o seer não é um todo, não é a totalidade dos entes. Mas, na citação acima, embora essa impossibilidade do seer ser compreendido com essas categorias metafísicas, Heidegger abre um parêntese e argumenta que, caso se usem essas sentenças metafísicas, o seer deveria ser entendido como finito, dada a sua “abissalidade” e, também, porque o seer é aquele que “flui sem fim”, ou seja, não é um círculo fechado, ou já completamente dado: o todo. Em sua essenciação, que é um movimento de dar-se, um acontecimento de apropriação, o seer é aquilo que flui indefinidamente; é exatamente essa característica de nunca ser acabado, visto que seu caráter “finito” é emprestado, com ressalvas, da linguagem metafísica.

Essa “finitude” do seer é aquilo que Heidegger pensa como despedida e morte, conforme vimos acima. A “finitude” do seer aponta ao nada que pertence ao seer, ou seja, essa finitude é uma marca da indefinibilidade do seer, do não poder calcular o acontecimento do seer. O seer é “finito”, pois ele está em constante movimento de dar-se no próprio acontecimento. O seer é “finito” e, participando dessa finitude do seer, o próprio ser-aí é ele mesmo finito. Somente na medida em que é apropriado e feito, nascido, ele mesmo do próprio acontecimento finito da essenciação do seer, marcada pela despedida e morte, o ser-aí ocorre como finito.

Esse caráter de essenciação do seer, seu fluir sem fim, sua “finitude” traz em pauta outro tema metafísico muito conhecido: a eternidade do seer. Sobre isso, Heidegger escreve:

O eterno não é o que per-dura, mas aquilo que pode se subtrair no instante, a fim de retornar uma vez mais. O que pode retornar não como o igual, mas como o novamente transformador, uno-único, o seer, de tal modo que ele não é reconhecido nessa manifestabilidade de saída como o mesmo. (HEIDEGGER 2015, p. 361).

Ao referenciar o eterno como aquilo que pode se subtrair no instante a fim de retornar, Heidegger aponta exatamente para o caráter “finito” e temporal do seer e, além disso, afirma o movimento de essenciação, de acontecimento do seer em sua manifestabilidade. O seer, se fossemos enquadrá-lo às categorias metafísicas tradicionais, ele seria eterno, mas, no sentido do que se subtrai e retorna, encobre e desencobre, aparece e desaparece, nasce e morre. Esse movimento de subtração e retorno aponta para o caráter temporal do seer e, também, como a morte e o nascimento, o fim, a finitude, pertencem ao seer em seu acontecimento. O ser-aí, como pertencente à essenciação do seer, é finito porque o seer é finito, e não o contrário.

Em uma passagem crucial a esse tema, Heidegger nos diz que: “[...] a morte é a testemunha mais elevada e mais extrema do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 279). O filósofo quer nos mostrar que a morte anuncia o seer, diz o seer; a morte mostra como o seer é. A morte, como testemunha extrema do seer, só é tal testemunha se compreendermos que a morte nos remete ao movimento do seer marcado pela despedida, que é o chegar, demorar-se e ir-se. A morte é a testemunha do seer, pois nos revela o encobrimento, o mistério, o oculto, o próprio reino obscuro do seer, ou seja, o reino da morte que pertence ele mesmo ao seer.

No mesmo §.161 de *Contribuições à Filosofia*, Heidegger continua: “Na inabitualidade e na unicidade da morte abre-se o que há de mais inabitual em todo ente, o próprio seer, que se essencia como estranhamento” (HEIDEGGER 2015p. 278). O fato de o ente ser marcado pela morte mostra o estranho, o inabitual, o próprio seer. Por isso: “a morte é a testemunha mais elevada e extrema do seer”. A morte aponta para o seer, sua abissalidade, sua “finitude” e “eternidade”, no que diz respeito ao seu próprio modo de acontecer. Assim, podemos dizer que o ser-aí humano só morre – só pode morrer – porque o próprio seer “morre”, destarte, é característica do próprio seer o tempo, gêneses, duração e morte (cf. o Capítulo I desta dissertação, tópico sobre Anaximandro).

Ao analisarmos o surgimento e o fim do ser-aí, em sua finitude como o ser-para-a-morte e, de igual maneira, como o ser-para-o-nascimento, e tudo isso na tentativa

de mostrar que a finitude do ser-aí é derivada da própria finitude do seer, apresentamos a ligação intrínseca do seer com o ser-aí; como o ser-aí nasce e morre devido ao próprio acontecimento do seer, por pertencer a esse acontecimento.

A essa altura de nosso texto, consideramos ter o suficiente sobre o seer e o ser-aí para introduzirmos a questão do *último deus*, conforme aparece na obra *Contribuições à Filosofia*. Afinal, somente deixando clara a ligação de pertencimento do ser-aí ao seer, podemos tentar esclarecer o papel dos deuses na filosofia tardia de Heidegger. O próprio Heidegger alerta no *Contribuições*: “E nos juntando à junção do seer, nós nos encontramos à *disposição dos deuses*” (HEIDEGGER, 2015, p. 22). Estar na junção do seer é atestar o pertencimento do ser-aí ao seer e, somente nesse pertencimento, o ser-aí está à disposição dos deuses. Nossos próximos passos serão a tentativa de esclarecer a ligação entre o seer o ser-aí e os deuses, além do papel que os deuses possuem dentro dessa “trindade” conceitual entre o seer, o ser-aí e o último deus.

A conquista fundamental desses dois primeiros capítulos foi a descoberta da relação de mesmidade entre *aletheia*, seer, *physis*, dando principal destaque ao encobrimento ligado ao conceito de abismo (*ab-grund*). Além disso, como o sagrado da divindade será a própria *physis*, o esclarecimento do seer em ligação com a *aletheia* e a *physis* possibilita tramitar para nosso *Terceiro Capítulo*, que abordará a possibilidade ontológica da divindade dos deuses.

CAPÍTULO III – O “LUGAR” ONTOLÓGICO DO ÚLTIMO DEUS

O capítulo intenta delinear a ligação entre o último deus e o seer, da mesma forma, entre o último deus e o ser-aí. Durante essa nossa tentativa, estaremos orientados pela questão específica do último deus e seu papel decisivo para uma nova formulação ontológica da divindade dos deuses e do vir-ao-encontro de deuses e homens. Face a isso, é oportuno apontar, desde já, que o último deus representa muito mais uma *de-cisão* sobre os deuses do que um novo deus. Essa compreensão se legitima com o próprio Heidegger, quando nosso pensador indaga:

O que aconteceria, porém, se o último deus precisasse ser chamado assim porque traz pela última vez a decisão sobre os deuses para um domínio sob e entre os deuses, elevando com isso, a essência da unicidade do ser de deus ao extremo? (HEIDEGGER, 2015, p. 393).

Como é possível depreender, daqui, o último deus é uma decisão sobre os deuses, uma decisão sobre a divindade dos deuses: “[...] a essência da unicidade do ser de deus”, em “um domínio sob e entre os deuses”. Dessa maneira, como uma decisão ontológica sobre a essência dos deuses, o último deus não é simplesmente um “novo deus”. Nem mesmo o antigo deus cristão reinterpretado. De igual forma, o último deus não é um deus monoteísta, um único deus supremo em contraste com um politeísmo. E, da mesma maneira, Heidegger não propõe um politeísmo em contraste a um monoteísmo ao falar em deuses. Todavia, o último deus – como fundamento ontológico para a divindade dos deuses – ao apresentar esse fundamento, abre espaço para se falar em deuses por vir, na chegada de deuses não mais metafísicos. Possibilidade que o filósofo anuncia em seus escritos.

Heidegger fala em fuga e chegada dos deuses (HEIDEGGER, 2015, p. 392), mas, também nos diz sobre algo mais originário do que pensarmos a fuga ou a chegada de novos deuses, que é a fundação da verdade do seer como campo privilegiado para se questionar de modo não metafísico a própria divindade dos deuses e a possibilidade de chegada de novos deuses (HEIDEGGER, 2015, p. 393). Ou seja, mais essencial do que falarmos em fuga e chegada dos deuses é fundar a própria divindade dos deuses. E é isso que, de início, o último deus constitui: a definição ontológica da divindade dos deuses para além da metafísica. Ora, mas sobre quais deuses ou de que deus Heidegger está nos falando? Tal pergunta, a princípio, é irrelevante ao tema em vista para o filósofo, pois não é o objetivo principal de Heidegger apresentar novos deuses ou um novo deus (Heidegger não é um profeta),

mas mostrar uma nova fundamentação ontológica, filosófica, para a divindade dos deuses. Mas, sobre a pergunta, sobre quais deuses ou que deus poderá aparecer, e em que chave ontológica o filósofo põe seu último deus, Heidegger mesmo nos responde: “[...] o último deus [é] o totalmente outro em relação aos que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão” (HEIDEGGER, 2015, p. 391). Heidegger propõe um novo deus (ou deuses) com seu último deus. Mas, mais importante do que isso, é a própria fundamentação ontológica da divindade, que é aquilo que o último deus mais representa. Nessa fuga e chegada dos deuses, é preciso considerar a fundação da verdade do seer, como campo de aparição do último deus; isso se torna tarefa fundamental:

O que aconteceria se aquele âmbito da decisão na totalidade, fuga ou chegada dos deuses, fosse justamente o próprio fim? O que aconteceria se, para além disso, o seer precisasse ser concebido pela primeira vez em sua verdade como o acontecimento da apropriação [...] Isso não seria nem fuga nem chegada, nem tampouco tanto fuga quanto chegada, mas algo originário, a plenitude da concessão do seer na recusa. (HEIDEGGER, 2015, p. 392).

A partir daqui, é possível rememorar que, nos capítulos precedentes, falamos sobre a verdade do seer, sobre a *physis*, *aletheia* e o acontecimento apropriador, de maneira que tratamos desses temas em um trabalho cujo objetivo central visa à questão do último deus e dos deuses em Heidegger. Agora, reforçando o gesto anterior, indicamos que não há como falarmos do último deus sem tratarmos da verdade do seer. Com vistas a isso, aproximando-nos da citação acima, depreendemos que mais originário sobre a questão dos deuses, sobre fuga e chegada de deuses, é a questão da verdade do seer, pois, somente a partir disso é que podemos chegar à divindade e ao sagrado. Sobre isso, Heidegger escreve algo que é basilar:

É só a partir da verdade do ser que se pode pensar a essência do sagrado. É só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que se deve nomear a palavra “Deus” (HEIDEGGER, 2008, p. 364).

O extrato é crucial para se tratar da questão de deus no Heidegger tardio, como nos indica Mac Dowell (2014, p. 208). Face a isso, ao longo de todo nosso texto, elucidamos, etapa por etapa, o conteúdo do texto supra; é o que foi feito no 1º e 2º capítulos. No final deste presente capítulo, como etapa final de nossa pesquisa, trataremos da questão do sagrado e, ao lidarmos com isso, devemos nos ocupar, mesmo que de modo breve, com Hölderlin, nesse caso, com a leitura que Heidegger faz de Hölderlin. Assim, deveremos falar do sagrado pois: “[...] é só a partir da essência

do sagrado que se pode pensar a deidade”. Conforme veremos, Heidegger realiza um movimento inusitado: o filósofo separa o sagrado dos deuses (*sic*). Posto que o sagrado é um âmbito próprio que confere deidade aos deuses, concebe a divindade aos deuses. Assim, os deuses só são divindades por participarem do sagrado, que é separado dos deuses e algo mais essencial. Adiantamos que tal tese autêntica de Heidegger aparecerá articulada ao movimento final e conclusões da presente dissertação.

Heidegger diz, em *O acontecimento apropriativo*, que: “[...] o último deus é o deus mais antigo e mais inicial” (HEIDEGGER, 2013, p. 228). Ora, em que sentido o último deus é o deus mais antigo e, assim, o mais inicial? Não seria o contrário: o último deus como o último, no sentido de o final? A tese de Heidegger sobre o último deus nos remete, necessariamente, ao passado inicial da filosofia, aquilo que Heidegger chama de “primeiro início”. Mostraremos isso neste capítulo, na seção sobre a questão do “último” do último deus e seu significado. Ora, somente retornando a esse passado inicial e antigo, junto aos pré-socráticos e o entendimento desses sobre a *physis*, podemos encontrar o lugar ontológico do último deus.

Uma etapa importante que iniciaremos agora trata-se de mostrar aquilo que o último deus de Heidegger *não é*. Portanto, iniciaremos agora um momento de “limpar o terreno” para apresentarmos o último deus de modo mais claro e decisivo depois. O pensador faz questão de situar sua nova ontologia da divindade completamente afastada da tradição metafísica, da religião e do pensamento lógico calculador da filosofia tradicional. Assim, faz-se necessário mostrarmos essas críticas de Heidegger ao deus metafísico tradicional, à religião e ao pensamento lógico calculador para, assim, podermos adentrar no momento positivo deste trabalho; neste próximo passo, mostraremos com maior precisão aquilo que o último deus realmente representa após afastá-lo da tradição metafísica.

3.1 Como *não* devemos entender o último deus

O objetivo neste tópico é afastar interpretações não cabidas ao último deus de Heidegger. Para isso, investigaremos três vias que o filósofo afasta do seu deus, a saber: a) a via da causa primeira e causa de si mesmo, tentativa de igualar os deuses ao ser ou ao ente e de colocar um deus como causa primeira; b) a via da religião, pois, para o pensador, somente longe das religiões teremos uma nova condição para o vir-

ao-encontro dos deuses com os homens e, além disso, para pensarmos a nova divindade dos deuses; e c) a via da razão e lógica, pois não é pela razão, pelo cálculo, pela ciência que se abre a possibilidade da divindade, mas, antes, pelas tonalidades afetivas, pela poesia, para além da razão e ciência.

Relacionada a esses pontos, Heidegger (1999), em 1957, levanta a seguinte questão: “[...] como entra o Deus na filosofia?” (p.192); a resposta é ele mesmo que dá:

Conforme ele o objeto do pensamento, o ser como fundamento, somente é então radicalmente pensado quando o fundamento é representado como o primeiro fundamento, próte arkhé. O objeto originário do pensamento mostra-se como a causa originária como a causa prima, que corresponde à volta fundamentante à última ratio, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como causa sui. Com isso designamos o conceito metafísico de Deus (HEIDEGGER, 1999 p 194).

Em outro momento, ainda movido pelo mesmo propósito, Heidegger acrescenta: “Esta é a causa como causa sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia” (HEIDEGGER, 1999, p. 199). Percebam: temos, aqui, o que Heidegger chama de “onto-teologia”, uma ontologia que toma o ser como um ente supremo, como criador e causa primeira. O ser do ente representado radicalmente como *causa sui* é o estabelecimento da entidade como presentidade e constância. Aquilo mesmo que causa o ente é um ente superior, que não está sujeito às mudanças, ao surgir e perecer, em outras palavras: “[...] o fato de a entidade ter sido concebida desde a antiguidade como presentidade constante” (HEIDEGGER, 2015, p. 190). Nesse modo de pensar, o ente na totalidade precisa ter sido criado, produzido; ele é um efeito de uma causa mais elevada. Essa interpretação do ser como causa, assim, põe o ser como um ente, pois toma o ser como um algo dado e eterno, com características e determinações fundacionais como o ser causa. Esse é, para Heidegger, um erro crasso da filosofia: tomar o ser como um ente, como sua causa primeira. E é dessa interpretação do ser como “causa” que se sublima a ideia do deus como causa primeira.

O deus, especificamente o Deus cristão, possui o estatuto de ente primeiro e criador. Isso porque a própria criação, seja a criação humana, ou a lida do homem com os entes – até os entes naturais (seriam já produtos de uma ação primeira criadora de um ente *princeps*) – pela técnica produz. O pensamento grego do ente como algo produzido por uma causa é transposto ao pensamento teológico do deus como causa primeira. E todo esse pensamento grego, medieval e moderno, do ente

com produto, como efeito de uma causa, do ente fabricado por uma técnica, culmina naquilo que Heidegger chama de “maquinação” (*Machenschaft*), o elemento maquinal que põe todas as coisas para se moverem, com um princípio motriz de causa e efeito:

O conceito medieval de actus encobre já a essência inicialmente grega da interpretação da entidade. Está em conexão com isso o fato de que, então, o elemento maquinal se impõe mais claramente e, por meio da inserção em jogo da ideia judaico-cristã da criação e da representação correspondente de Deus, o ens se transforma em *ens creatum*. Ainda que uma interpretação tosca da ideia de criação fracasse, permanece de qualquer modo essencialmente o ser causado do ente. O nexu de causa e efeito se transforma no nexu que a tudo domina (Deus como *causa sui*). Isso é um distanciamento essencial da *physis* e, ao mesmo tempo, a passagem para o vir à tona da *maquinação* como a essência da entidade no pensamento moderno (HEIDEGGER, 2015, p 125).

Importa percebermos que toda essa interpretação criacionista, toda essa relação de causa e efeito, evocando uma causa primeira como deus, é já, para Heidegger, um esquecimento ou distanciamento da *physis*, e isso significa o próprio esquecimento do ser. A *physis* foi convertida (por derivação) em natureza criada e, assim, todos os acontecimentos da natureza foram interpretados como relações de causa e efeito, até culminar na interpretação maquinal e técnica, que possui origens gregas na interpretação do ser como entidade e causa primeira. Mas essa interpretação da entidade, como presentidade constante e criadora, é resultado de uma “despotencialização da *physis*” (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 190), colocando-a como um produto criado³¹. O que aconteceu com o ser foi o mesmo que aconteceu com o deus; o ser foi concebido como um ente primeiro, ou como um universal vazio. Deus, de igual forma, ou foi entendido como um ente primeiro ou como um universal vazio. Tanto a entificação do ser quanto a entificação do deus seguem o mesmo princípio filosófico: *o esquecimento da verdade do ser*. E isso significa um esquecimento do próprio acontecimento da *aletheia* e da *physis*, que representam, na filosofia de Heidegger, o mesmo acontecimento.

Mas, o que seria entificar o ser e, como decorrência, entificar os deuses? Corresponde a pensar segundo a medida dos atributos ou categorias da coisa, como a substância, a quiddidade, a realidade, a constância da presença ou, a reboque disso, o próprio devir, entendido como causa e efeito. O ser é entificado e, dessa forma,

³¹ O último deus é inseparável do conceito de *physis* conforme re-interpretação deste conceito feita por Heidegger. Consideramos esse link a chave hermenêutica da interpretação do último deus. Tal necessidade que o último deus possui da *physis* é longamente tratada nos dois últimos tópicos deste capítulo.

esquecido, quando lhe dão atributos como a substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de potência, vontade de vontade, *physis* (despotencializada como o mero ente criado), ideia, energia, essência, representação, topos transcendental etc. (HEIDEGGER, 1999, p. 197). O mesmo ocorre quando a filosofia toma um deus como um ente. É admissível, assim, que um deus, se concebido como um ente, passe a possuir os atributos que herda do criador do ente, a causa primeira e causa de si próprio, e atributos como amor, bondade, misericórdia, marcialidade etc., que são características dadas aos entes, nesse caso, um ente mais “perfeito”. Como veremos, para Heidegger, deus não é um ente e tampouco o Ser. (KAHLMAYER-MERTENS, 2014). A propósito disso, e ainda sobre tomar deus como um ente, escreve Heidegger (2010):

O deus nunca é um ente do qual o homem, ora de um modo, ora de outro, sabe algo, um ente do qual ele se aproxima em distâncias diversas. [...]; isto é, aquela representação coisal do deus e o cálculo explicativo dele, por exemplo, como o criador tem o seu fundamento na interpretação da entidade como presentidade produzida e produtível. (p. 196).

Interpretar deus como o “Criador” surge da concepção filosófica de que o ente precisa ter sido criado, produzido, e aquilo mesmo que cria o ente seria mais ente, um ente de primeira ordem e mais elevado ou até mesmo identificando deus com o próprio ser:

Toda metafísica e cada arte (toda as artes da história até aqui) fundada sobre a metafísica poetou e pensou os deuses como um ente, no máximo como o ser mesmo. Mas primeiro precisam surgir aqueles que preparam e que ainda conseguem pensar o seer e esse unicamente como a indigência da divindade dos deuses (HEIDEGGER, 2010, p. 214).

Daqui, derivamos que a divindade dos deuses não pode ser assumida como uma entidade e tampouco como o ser. Segundo Heidegger, devemos pensar o seer “como a indigência da divindade dos deuses”. Para o filósofo, atribuir ser aos deuses, seja dizendo que o deus existe como um algo, ou dizendo que o deus é o próprio ser, pode ser o ensejo de: “[...] destruir tudo que é divino” (HEIDEGGER, 2015, p. 421).

A tese sustentada por Heidegger diz que o seer não é deus e tampouco teria sido criado por ele. O último deus ou os deuses absolutamente não são. Deuses são “pobres” de ser, assim, necessitam do ser, pois eles não possuem ser. Essa cisão do seer com os deuses é de suma importância para o pensamento tardio de Heidegger e para encontrarmos o lugar ontológico dos deuses no pensamento do filósofo. A tentativa de Heidegger, em sua ontologia sobre o seer e sobre os deuses, é evidenciar uma possibilidade ontológica para re-fundar, em outra chave de interpretação

ontológica, não metafísica ou cristã, a própria divindade dos deuses. Os deuses, fundados nessa outra ontologia da verdade do seer, não seriam os entes, o ser, e tampouco se identificariam como uma *creatio* humana. *A questão toda é introduzir os deuses na ontologia da verdade do seer* e mostrar aí o seu lugar ontológico. Ora, até o presente momento, trabalhamos por indicar que o deus, tal como compreendido por Heidegger, não deve ser confundido com a causa primeira, um ente excelsio, ou como o próprio seer. Continuaremos, na sequência, essa caracterização negativa do último deus naquilo que ele não “é”, mostrando uma outra crítica de Heidegger aos deuses: a religião.

3.1.2 Crítica de Heidegger às religiões como empecilhos ao último deus

Além de interpretar ontologicamente o último deus longe da chave metafísica da causa primeira e causa de si mesmo, o filósofo também se esforça por afastar do último deus qualquer religião, principalmente a cristã. Heidegger não pretende fundar algo como uma religião, muito menos afirmar alguma fé ou revolucionar a teologia cristã. Tal como ainda veremos, as religiões são empecilhos para se chegar aos deuses. Poderíamos mesmo levantar a hipótese, junto com Heidegger, de que os deuses estão em fuga, desacreditados e interditados, devido às próprias religiões que, em seus cultos e teologias, mais afastam os fiéis e os deuses que os aproximam: “[...] pois toda ‘teologia’ já pressupõe o teos, o deus, e isto de maneira tão certa que, sempre que emerge a teologia, o deus já começou a se por em fuga” (HEIDEGGER, 2017, p. 142). Daqui se diagnostica a falta de fundamentação ontológica adequada à divindade dos deuses e, acompanhado isso, a carência de um novo humano fundado em outras bases ontológicas, para esse outro ser humano estar “apto”, vamos dizer, para o vir-ao-encontro entre deuses e homens.

As religiões não conseguem ouvir, segundo Heidegger (2010), “o canto dos deuses” (p. 202), isso porque, para se ter ouvidos acurados a tal evento, é necessário que os deuses ressurgam novamente depois de sua fuga e, para isso, necessário se faz fundar o ser-aí e preparar aquilo mesmo que, segundo Heidegger, os deuses não podem fazer, mas somente nós: preparar a verdade do seer (Cf. HEIDEGGER, 2013, p. 228). Essas são as possibilidades para os deuses surgirem novamente.

Sobre as religiões, principalmente a cristã (o alvo principal das críticas de Heidegger), temos a seguinte situação: elas estão fundadas na metafísica, e a

metafísica está fundada no esquecimento do ser, da mesma maneira que a teologia cristã parte sempre de uma definição prévia de deus. A religião não é o local de encontro dos deuses com os homens, segundo o filósofo. Além disso, a “fuga dos deuses” é também a marca do niilismo, a ausência de fundamento para a divindade e para o ser. O outro início aventado por Heidegger, assim, pode ser interpretado como a tentativa de, pela primeira vez na História, apresentar o *lócus* dos deuses na verdade do seer ou, nas palavras do filósofo:

Pois essa é a primeira “verdade” – não proposicional – do pensar da história do seer: somente na fundação da verdade do seer acontece apropriadamente o vir-ao-encontro dos deuses e homens e nunca vem ao homem um deus e surge para ele um mundo a partir da objetificação do ente (HEIDEGGER, 2010, p, 209).

Tal como vemos na passagem, o filósofo nos propõe um “vir-ao-encontro dos deuses e homens”; trata-se de um encontro inédito, de um primeiro encontro, pois acontece em uma outra situação histórica para além da “objetificação do ente” na metafísica. Devido à necessidade prévia de se fundar a verdade do seer para a possibilidade do encontro, os capítulos precedentes desta pesquisa foram necessários. Nesses, expusemos que a fundação da verdade do seer efetiva-se na fundação do seer da verdade, ou seja, na fundação, propriamente dita, da *aletheia* e *physis*. A partir daqui, pretendemos mostrar o lugar ontológico do último deus, que é exatamente na *physis* re-fundada. Mas, a premissa sustentada neste momento de nosso texto é: o último deus está completamente afastado de toda religião. Para nosso autor, aqueles que buscam um deus (ou deuses) nas religiões estão, na verdade, se afastando dos deuses, no sentido de se afastarem da *tranquilidade profunda* onde é possível, *solitariamente, ouvir os acenos ou cantos dos deuses*. Dito em suas palavras:

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. (HEIDEGGER, 2010, p. 202).

O que seria “desejar algo palpável e manuseável”? Os deuses de Heidegger parecem fugir de uma lida manual, como a lida de fiéis, em cultos de uma tradição secular. Também, uma “visibilidade e compreensibilidade do culto aos deuses” é suspensa. A proposta do filósofo é um ir além da visibilidade e compreensão das

explicações teológicas. Mas não somente isso; é a própria suspensão da razão como caminho possível ao encontro com os deuses.

Longe dos cultos e templos, os deuses manifestam-se na solidão do solitário e na “tranquilidade profunda”, na serenidade do não calcular e racionalizar, no não exigir compreensibilidade ou visibilidade, mas num deixar-se suspenso, num ser interpelado pelo mistério completamente insondável, na insistência da verdade do seer. E, talvez, nesse momento, ouvidos solitários possam ouvir o canto dos deuses, ou seja, receber os acenos ou sinais dos deuses. Ouvir os deuses é um atributo dos poetas, embora, como veremos, o ser-aí pode afinar-se com os deuses *via tonalidades afetivas fundamentais*.

Em diálogo com Hölderlin, a inspiração do poeta não é algo subjetivo, interno, como que uma vivência pessoal. A inspiração do poeta é, de acordo com o filósofo, um ouvir o canto dos deuses, receber seus acenos. O poeta recebe dos deuses e dá ao povo, possibilitando, assim, uma nova história. Afasta-se a possibilidade de se compreender os deuses, mas não se afasta a possibilidade de um contato. “Tranquilidade profunda” e, às vezes, Heidegger fala de uma “Grande Tranquilidade”, qual seja: o estar entregue à verdade do seer, o ser interpelado pelo abismo do sem-fundamento, a serenidade e, afastado do olhar subjetivo e representacional, deixar-se estar envolto aos apelos do seer e dos deuses, entregue aos seus “raios” e “tempestades” que interpelam o ser-aí assim entregue e sacrificado. O conceito de “Grande Tranquilidade” (*die große Stille*) é como Heidegger chama o outro início da história, marcada pela entrada do homem no âmbito do ser-aí por meio da verdade do seer e o contato com os deuses. Voltaremos a esse assunto ainda neste capítulo.

Para o vir-ao-encontro dos deuses, o homem precisa afinar-se. Heidegger diz mais de uma vez no livro *Meditação*: “Há muito o homem se encontra desafinado. Sem sua noite e seu dia, os deuses fogem da ausência da essência de sua divindade” (HEIDEGGER, 2010, p. 198). Há a necessidade de afinar o homem e isso significa fazer-se ser-aí, ser insistente no ser-aí. Mas, também é necessário fundar a verdade do seer e a essência da divindade, pois o encontro efetiva-se no seer e pelo seer.

O pensamento sobre os deuses não pode ser confundido com qualquer tipo de culto sem igrejas ou de um panteísmo tradicional. Tudo isso pertence ao passado metafísico que deve ser superado. Culto, igreja, religião, panteísmo, monoteísmo, politeísmo e, segundo o Filósofo: “‘Monoteísmo’ tanto quanto todos os tipos de ‘teísmo’ é algo que só há a partir da ‘apologética’ judaico-cristã, que tem por pressuposto

pensante a 'metafísica'. Com a morte desse deus caem e se tornam caducos todos os teísmos" (HEIDEGGER, 2015, p. 398). Se não há espaço para as religiões nessa nova proposta de Heidegger, o que podemos dizer sobre os deuses que ele propõe? Seriam novos deuses afastados de toda crença, culto, adorações, imagens e teologia?

Assim como novos deuses não devem ser introduzidos inopinadamente ou mesmo como uma religião não deve ser fundada, esse pensar questionador da divindade e do ser-humano também não deve ser equiparado a partir da essência do seer com uma credulidade sem igreja e sem culto, mas não "ateísta", por exemplo, no sentido do panteísmo esclarecido e coisas do gênero; pois tudo isso pertence a esfera da metafísica (HEIDEGGER, 2010, p. 208).

Deve haver cautela para se introduzir novos deuses. Nos *Hinos de Hölderlin*, Heidegger (2004) reiteradamente propõe o advento de novos deuses: "[...] os velhos deuses morreram, deuses novos querem levantar-se (HEIDEGGER, 2004, p. 24). Mas, aqui, devemos ter um cuidado: Heidegger não nos mostra tais novos deuses; ele não nos apresenta esses deuses e tampouco é esse o intuito de sua filosofia. O que Heidegger apresenta é nova possibilidade ontológica para uma outra fundamentação da divindade dos deuses, e não nos apresenta realmente esses novos deuses. Agora, até que ponto essa re-fundação do sagrado e da divindade possibilita o surgimento de novos deuses já é uma outra história: "Nesse caso, o pensamento do seer poderia portar esse elemento uno: o fato de o homem aprender a vislumbrar por que uma longa incompreensão sobre o divino o desencaminha, porque há milênios não aparece mais nenhum deus" (HEIDEGGER, 2010, p. 214). Heidegger ressalta que: "uma religião não deve ser fundada" (HEIDEGGER, 2010, p. 208) e argumentará ainda que, se uma religião não deve ser fundada, isso não significa: "uma credulidade sem igreja e sem culto, mas não "ateísta", por exemplo, no sentido do panteísmo esclarecido e coisas do gênero; pois tudo isso pertence a esfera da metafísica (HEIDEGGER, 2010, p. 208). Heidegger propõe superar a metafísica e, para isso, um ir além da credulidade, dos cultos e igrejas, até mesmo de algum culto sem igreja ou panteísmo, ou seja, a questão do filósofo não tem nada a ver com religião ou coisas do tipo.

Ainda sobre as religiões, Heidegger escreve no *Meditação*:

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 maravilhosos dos presentes – a possibilidade de uma fundação de sua divindade, graças à qual eles podem retornar inicialmente à sua essência; esse re-torno não diz mais respeito a algo passado; o que ele reencontra é a essência que ainda não foi, contudo, jamais tomada em sua fundação e posse, a essência da verdade do seer, em cuja essenciação se encontra futuramente o último deus (HEIDEGGER, 2010, p. 203).

É necessária, assim, a superação de todo desejo de religião. Com isso, o filósofo está claramente ofertando um abandono das religiões como uma experiência necessária para que seja possível encontrar o último deus. Tal superação de toda religião, como se disse, doa aos deuses “o mais maravilhoso dos presentes”, a própria possibilidade da fundação da divindade, o próprio encontro da essência dos deuses. Esvaziando a busca pela fundação da divindade de toda religiosidade e metafísica, abram-se novos campos de busca. Como dizia Nietzsche, no famoso aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, intitulado “O homem louco”, aquele que anunciava a morte de deus: “Que são então ainda estas igrejas senão os túmulos e os mausoléus de Deus?” (apud HEIDEGGER, 2014, p. 250). Em compasso com isso, temos o necessário abandono das religiões para o encontro do último deus com os homens, que traz à tona um lado positivo do ateísmo: “[...] o a-teísmo não consiste na denegação e na perda de Deus, mas na ausência de fundamento para a divindade dos deuses” (HEIDEGGER, 2010, p. 197). O ateu é aquele que não encontra nenhum fundamento para a divindade. Para ele, a explicação tosca da divinização da causa-primeira não serve como resposta. O ateu é aquele que não encontra deus nas respostas tradicionais metafísicas das religiões. Ao não aceitar as religiões, ao superar o desejo por religião e ao negar a metafísica do cristianismo, o ateu é aquele que abre possibilidades para novas definições da divindade dos deuses. O ateu está fora das religiões e isso é um fator positivo para se encontrar os deuses sob uma outra perspectiva. Dessa maneira, o ateu pode estar mais próximo do último deus que os religiosos. Todavia, Heidegger não para por aí; para o filósofo, até mesmo os cultos habituais também podem ser ateísmo, pois falta o próprio fundamento ontológico da divindade dos deuses: “[...] por isso, o empreendimento de um culto habitual a Deus tanto quanto seus consolos e elevações sempre podem ser certamente ateísmo, assim como a substituição de um tal culto pelo estímulo de ‘vivências’ e efusões sentimentais” (HEIDEGGER, 2010, p. 197, 198).

A abordagem heideggeriana é contra a religião, seja qual for. Não será nos cultos e falatórios coletivos, de profetas e pregadores, que os deuses poderão novamente aparecer. Pelo contrário, a possibilidade do vir-ao-encontro dos deuses e dos homens acontece na solidão e em uma outra verdade do seer. Sobre os profetas e pregadores, e sobre uma outra possibilidade ontológica, diz o filósofo:

Por isso, se os deuses vierem algum dia a se anunciar uma vez mais, e isso significa, depois do declínio e a partir do declínio da história metafisicamente fundada, então isso não pode acontecer de antemão em “teofanias” toscas

para quaisquer “profetas robustos” e “conformadores de mitos”, mas precisa acontecer na abertura discreta, mas decidida dos sítios de decisão para uma luta, na qual se combate pelo olhar recíproco, que olha pela primeira vez diretamente para os deuses, daqueles que questionam de maneira pensante e poetante. (HEIDEGGER, 2010, p. 211).

Não por profetas e teofanias toscas, mas pelo pensamento e pela poesia, os deuses poderão novamente surgir. E isso só ocorre na solidão dos “[...] singulares grandes e velados” (HEIDEGGER, 2015, p. 401). O surgimento dos deuses após a fuga acompanha o próprio surgimento do novo humano transformado em ser-aí, na relação de insistência do ser-aí, na verdade do seer. Esse não é um empreendimento coletivo, mas, antes, solitário. É a solidão do solitário, na entrada e insistência do humano, no estilo do ser-aí, e também no reconhecimento da ausência de solo para se pensar a divindade dos deuses que há a possibilidade do último deus. Heidegger insiste nisso: no papel do pensador solitário, dos poucos e raros, longe das religiões, como possibilidade do último deus:

Os poucos que estão por vir contam entre si os essencialmente inaparentes, aos quais não pertence nenhuma publicidade, mas que reúnem em sua beleza interior o brilho prévio do último deus e doam-no uma vez mais aos poucos e raros no reflexo (HEIDEGGER, 2015, p. 389).

Se formos nos atentar às religiões, o último deus é uma blasfêmia. Em uma passagem curiosa do livro *Contribuições à Filosofia*, Heidegger escreve:

Mas o último deus não é uma degradação de deus, sim, a blasfêmia pura e simples? O que aconteceria, porém, se o último deus precisasse ser chamado assim porque traz pela última vez a decisão sobre os deuses para um domínio sobre e entre os deuses, elevando, com isso, a essência da unicidade do ser de deus ao extremo? (HEIDEGGER, 2015, p. 393).

O último deus é uma blasfêmia e uma degradação de Deus. Mas, não somente isso. Essa citação nos mostra um dos motivos conceituais de Heidegger chamar seu deus de “último deus”, qual seja: trazer pela última vez a decisão “sobre e entre os deuses”, elevando ao extremo o ser de deus, levantando legitimamente a questão sobre a essência de deus. O re-fundar da história é a entrada em novas definições sobre o que “são” os deuses e o que é a verdade do seer. Dessa forma, o último deus não é somente um novo deus, *mas uma decisão ontológica e um levantamento da questão sobre a divindade dos deuses posta de modo extremo*.

No parágrafo 279 de *Contribuições à Filosofia*, Heidegger levanta a seguinte questão: “como, porém, os deuses?” (HEIDEGGER, 2015, p. 492). O filósofo responde: “[...] não a partir da ‘religião’; não como algo presente à vista, não como saída de emergência do homem, mas a partir do seer, mas como sua decisão, futuramente na unicidade do último” (HEIDEGGER, 2015, p. 492). Somente na

verdade do *seer* e na unicidade do *último* encontramos os deuses. E o que seria essa “unicidade do último” em que podemos encontrar os deuses? O conceito de “último” que acompanha o termo “último deus” é de extrema importância. Como entender esse “último”? Esse tema do “último” será longamente estudado logo mais neste capítulo. Mas, por hora, vale ressaltarmos que o “último” remete ao primeiro, a inicialidade do início junto aos pré-socráticos e a não fundação da *physis* como o lugar ontológico dos deuses. O “último” é um retorno à verdade do *seer*, *aletheia* e *physis*, que não foram propriamente fundadas, mas esquecidas.

Para Heidegger, devemos superar a questão dos números dos deuses, se um ou se vários, se é uma questão de monoteísmo ou de politeísmo. Não podemos nos enganar com as nomenclaturas usadas pelo filósofo, como “deuses” e “último deus”, pois não é uma questão numérica. O termo usado repetidamente por Heidegger, seja em *Contribuições à Filosofia* ou em *Meditação*, seja em seus livros sobre Hölderlin, qual seja, com “deuses” no plural, não deve ser entendido como um politeísmo. Da mesma forma, o termo “último deus” não pode ser entendido como um único deus, um monoteísmo. Outra inovação do pensamento do filósofo é superar a quantidade dos deuses e um ir além de se pensar os deuses como quantidades:

O último deus tem a sua mais única unicidade e se encontra fora daquela determinação calculadora exacerbada, daquilo que têm em vista os títulos “monoteísmo”, “pan-teísmo” e “a-teísmo” (HEIDEGGER, 2015, p. 398).

A inovação de Heidegger, além de outras coisas, é um ir além da “determinação calculadora exacerbada”. O filósofo supera a velha discussão metafísica religiosa do problema se existe somente um deus ou vários. Para ele, devemos ir além do cálculo, de maneira que esse ir além do número não é somente superar o monoteísmo e o politeísmo; é um ultrapassar o próprio a-teísmo, pois o ateísmo é a negação de um deus, de uma definição de deus. Mas, se não há um deus e se não há vários deuses, a que deus o a-teu renega? O próprio ateísmo é superado com a ausência de número quanto aos deuses. Sobre a quantidade dos deuses, o filósofo da Floresta Negra declara:

A pluralidade dos deuses não é submetida a nenhum número, mas à riqueza interna dos fundamentos e abismos no sítio instantâneo da reluzência e do abrigo do aceno do último deus (HEIDEGGER, 2015, p. 398).

A citação é de difícil compreensão, ainda mais considerando que a “pluralidade dos deuses não é submetida a nenhum número”. Como entender isso? Como podemos pensar em uma pluralidade sem números? Só conseguimos entender o que Heidegger quer evidenciar se compreendermos seu conceito de abismo e de

sítio instantâneo, temas trabalhados longamente nesta pesquisa. Os acenos do último deus, em sua reluzência, são abrigados. Abrigo é a guarda feita pelo ser-aí. O ser-aí abriga os acenos e reluzência do último deus. Os acenos do último deus são enviados ao poeta e ao pensador, sendo abrigados por esses. Os acenos são plurais, assim como são plurais os poetas e pensadores que podem receber esses acenos. Parafraçando Aristóteles, podemos dizer que *o sagrado se diz de várias maneiras*. O último deus acena de várias maneiras, mas isso não deve ser entendido como uma questão numérica de qual deus acena, ou de quantos deuses existem, se um ou vários. O aceno do último deus é abrigado de maneiras diferentes. Dizemos os deuses de muitas maneiras. Somente isso. Não é uma questão de politeísmo ou monoteísmo.

Ainda sobre o conceito de “deuses” no plural, Heidegger indica, clara e conclusivamente, porque ele utiliza o temo no plural. Sua explicação é de tamanha importância que citaremos:

Conceber o pensar do seer a partir dos deuses parece de imediato algo arbitrário e “fantástico”, na medida em que se parte aqui por um lado precisamente do divino, como se ele fosse “dado”, com se qualquer um estivesse em acordo com todos os outros quanto a isso; ainda mais estranhamente, porém, na medida em que se partiu, por outro lado, de “deuses” e em que é estabelecido um “politeísmo” como “ponto de partida” da “filosofia”. Contudo, o discurso acerca dos “deuses” não tem em vista aqui a afirmação decidida de algo presente à vista de uma pluralidade em face de um único, mas significa antes a indicação para a indecidibilidade do ser dos deuses, quer um ou muitos (HEIDEGGER, 2015, p. 421).

O uso do plural simplesmente significa uma suspensão do juízo. Uma “indecidibilidade do ser dos deuses, quer um ou muitos”. A questão não é se existe um deus ou muitos, pois o uso do plural é para marcar que o ser dos deuses é indecيدido. E não somente isso: “Essa indecidibilidade encerra em si a questionabilidade em relação a se em geral algo do gênero do ser pode ser atribuído aos deuses, sem destruir tudo o que é divino” (HEIDEGGER, 2015, p 421). Atribuir ser aos deuses é destruir tudo o que é divino. Como veremos logo mais neste capítulo, para Heidegger, o último deus, ou os deuses (aqui, estamos dentro da indecidibilidade proposta pelo filósofo), não é o seer, e tampouco um ente, mas muito menos algo da subjetividade humana. Se o último deus não é o seer e tampouco um ente, a questão numérica é completamente descartada e não faz mais nenhum sentido, pois pensar em quantidade dos deuses é algo metafísico. A proposta de Heidegger vai além dos números dos deuses.

Ainda sobre a pluralidade dos deuses e o uso do nome no plural, o filósofo escreve:

A indecidibilidade de qual deus surgirá e em relação a se um deus – sem levar em conta para que essência do homem – um dia novamente surgirá para a indigência extrema: é ela que é designada com o nome "os deuses" (HEIDEGGER, 2015, p. 421, 422).

O plural "deuses", aqui, indicia uma indecisão e não um politeísmo. Essa indecisão efetiva-se de duas maneiras: 1) sobre o ser dos deuses, não se pode atribuir ser aos deuses, dessa forma, não se pode falar em número de deuses; 2) essa indecisão é sobre se um deus um dia novamente surgirá e qual será esse deus, o que nos remete ao fato de que Heidegger não somente propõe um novo deus com seu último deus, mas uma outra possibilidade ontológica para a divindade dos deuses. Percebamos que Heidegger se afasta completamente do pensamento religioso preso à metafísica, que nos fala sobre um monoteísmo, politeísmo e panteísmo.

Não é, portanto, por vias religiosas que alcançamos a essência dos deuses. Entretanto, tampouco, pela via lógica da razão. A oposição crença e razão é superada por Heidegger pelo primado da essenciação do seer e por aquilo que o filósofo chama de "*saber essencial*" (logo elucidaremos). Os deuses não são alcançados em sua essência por uma investigação apurada da razão, que demonstraria de modo lógico a existência do deus ou dos deuses. Sendo assim, outro fator que devemos afastar da busca pelo último deus de Heidegger é a razão, a explicação lógica ou científica. São conhecidas as provas racionais da existência de deus dadas por Tomás de Aquino, Anselmo, Descartes e outros. Colocar a razão a serviço da fé foi um empreendimento muito comum no período medieval e moderno. Heidegger irá nos encaminhar para um outro procedimento que não é nem religioso e tampouco racional, mas o próprio acontecimento do seer e uma certa insistência em permanecer na estadia desse acontecimento, ao ser afinado por tonalidades afetivas fundamentais, que afinariam o ser-aí ao último deus.

Sobre as tonalidades afetivas fundamentais (*Grundstimmung*), como o meio do vir-ao-encontro entre deuses e homens, trataremos na seção 3 deste capítulo. No próximo tópico (após mostrarmos que não é pela religião que encontramos os deuses), detendo-nos nas explicações de como não entender o último deus de Heidegger, exploraremos a crítica de Heidegger à razão como um meio inadequado para se alcançar o último deus.

3.1.3 A crítica de Heidegger à razão como meio de se alcançar a divindade dos deuses

Heidegger realiza uma crítica à razão: seja quando a razão aparece na filosofia como fio condutor de toda investigação, a exemplo daquela que apresenta certezas ligadas à lógica e ao cálculo, à verdade como correspondência e representação, em uma explicação científica e observável; ou, quando a filosofia entende a razão como uma faculdade da alma, como essência de um sujeito pensante, uma determinação humana das representações, o animal racional (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 176, 177). A razão – como aquilo que garante a verdade, a ciência, a lógica, a matemática e a certeza – é posta em segundo plano na filosofia de Heidegger, tendo, em seu lugar, primazia o próprio acontecimento do seer em sua verdade. O mistério do encoberto insondável e a inspiração divina do poeta, junto com o sacrifício para adentrar na insistência do ser-aí, seriam mais fundamentais do que a razão calculadora e científica. Sendo assim, o filósofo coloca a possibilidade ontológica sobre os deuses para além da razão. Em sua obra *Meditação*, encontramos:

Pensá-los [os deuses] e dizer algo sobre eles já exige a insistência em um saber essencial. Não se necessita de uma certeza. A certeza reside em um âmbito fora de suas requisições essenciais; pois toda certeza é sempre apenas o asseguramento computável, de acordo com o qual o que não sabe pode ser traduzido pela primeira vez para a suposição e a defesa do “saber”. (HEIDEGGER, 2010, p. 189, colchetes acrescentados por nós).

Sobre os deuses, há um “*saber essencial*” (wesentlichen Wissen) e não uma certeza. A certeza, como um “asseguramento computável” (*nachrechenbare Versicherung*), ou seja, lógico, científico, não pode jamais alcançar a profundidade abissal do seer e dos deuses. Esse *saber essencial*, de que nos fala Heidegger, está relacionado à *veneração do mais questionável*, uma entrega veneradora à verdade do seer, e não a um saber racional. (HEIDEGGER, 2010, p. 189). Sobre a veneração (*Venehrung*) e sobre o *saber essencial* não racional, Heidegger escreve:

A força para a veneração do mais questionável emerge do es-panto, uma tonalidade afetiva fundamental que transpõe o homem para o cerne da liberdade em relação a tudo aquilo que se mostra apenas como ente e que joga a abissalidade do seer à sua volta. Assinalado ao seer, uma essência só pode subsistir como esse pertinente, se está em condição de dignificar o abismo no espanto, uma dignificação que só possui consistência em uma entrega veneradora à fundação da verdade do fundamento velado (HEIDEGGER, 2010, p. 189).

O espanto “arranca-nos” do mero ente, daquilo que pode ser manuseado, calculado e observado, lançando à abissalidade do seer. Ainda desde a citação, temos que a veneração é um “dignificar”, um exaltar aquilo que nos é apresentado no espanto: o fundamento velado. Porém, tudo isso requer uma postura do homem, uma *insistência* no espanto, na abissalidade. Heidegger lança-nos naquilo que ele chama de “morada sem-fundo do abismo”, instância completamente desconhecida que está para além da razão lógica, da certeza científica e dos entes. Indo além da razão, o filósofo encaminha-nos para a *insistência* nesse *saber essencial*, uma “[...] entrega veneradora à fundação da verdade do fundamento velado” (citação acima). E, assim entregue, o humano transformado em ser-aí encontra-se completamente interpelado por um elemento que escapa à qualquer razão e conhecimento científico. Esse *saber essencial* é possibilidade da vinda ao encontro entre homens e deuses; a uma completa incerteza. Não podemos confundir a proposta heideggeriana com uma insanidade fanática, de um tipo de crença cega e ideológica, irracional:

Essa “certeza” – pensada em termos calculadores – incerta se encontra fora do alcance de toda ciência. O saber essencial, contudo, também não pode ser jamais confundido e obscurecido por meio de uma insanidade qualquer de um fanatismo ideológico. (HEIDEGGER, 2010, p. 189).

Esse *saber essencial*, que não é uma certeza, em termos calculadores, mas, antes, uma incerteza está fora do alcance do saber científico. Esse “saber”, porém, não pode ser entendido como uma insanidade. O fato de não haver ciência ou certeza matemática não nos lança, necessariamente, a uma insanidade ou fanatismo ideológico. Tal saber essencial, que é o modo de ter uma experiência com o sagrado e os deuses, é um afinar-se, via tonalidades afetivas, ao fundamento velado do seer.

Levantar questão, questionar-se e duvidar sobre o império da certeza racional é a possibilidade do espanto se apropriar do homem e assim o abrir para o desconhecido da abissalidade do seer, ao *passar ao largo do último deus* de toda definição, em seu mistério e indecidibilidade (sobre o *passar ao largo do último deus*, trataremos adiante). Os deuses (e o último deus) estão ligados ao abismo e ao caos do fundamento, o sem fundamento, o sem-fundo, longe de qualquer certeza científica matemática. Esse *saber essencial* sobre os deuses está para além de qualquer conhecimento racional, sendo mais uma experiência que um saber como um conhecimento representado, mas um permanecer na ausência de qualquer conhecimento, uma entrega total ao desconhecido do abismo do sem-fundamento e,

para além da razão e do conhecimento, experimentar a possibilidade dos deuses, na própria incerteza.

O saber de deuses, dessa forma, não deve assumir um caráter lógico racional como uma certeza, como provas da existência de deus; antes é, por meio de certas *tonalidades afetivas fundamentais* (*Grundstimmungen*), como o *espanto*, a *retenção*, o *pudor*, o *pressentimento*, o *abismar*, que encaminham o ser-aí à *grande tranquilidade*, do estar na estadia na verdade do seer e na presença dos deuses.

Como a via para se adentrar ao âmbito da divindade dos deuses não é racional, mas antes abertura de mundo possibilitada por certas *tonalidades afetivas fundamentais*, como o espanto, que afinam o ser-aí para possibilidade de uma outra escuta de uma outra mensagem não metafísica, de um outro modo de viver e interpretar os acontecimentos, cabe-nos, agora, estudar as *tonalidades afetivas fundamentais* que abrem e afinam à possibilidade do encontro com os deuses e à possibilidade de fundamentação ontológica da divindade dos deuses; da mesma maneira, encaminham-nos para a dimensão do sagrado, que, como mostraremos, dá a divindade aos deuses. A porta de entrada para a dimensão da verdade do seer e do último deus não é uma operação da razão calculadora e científica, mas, antes, certas tonalidades afetivas fundamentais. É por essa via que melhor podemos mostrar a experiência com os deuses que Heidegger propõe, como teremos no tópico que se segue.

3.2 As *tonalidades afetivas fundamentais* (*Grundstimmungen*) necessárias ao vir-ao-encontro entre homens e deuses

Do movimento de exposição que nos trouxe até aqui, depreendemos que uma das vias que Heidegger nos apresenta para entrarmos em contato com o último deus não é a da razão lógico-calculadora, mas a do “sentimento”, do humor, da tonalidade afetiva, da disposição. Mas não somente o último deus e os deuses apresentam-se primeiramente a nós via tonalidades afetivas, mas também o próprio mundo e o ser. Essa tese já aparece em *Ser e Tempo*, quando nos diz Heidegger (2006): “Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor” (p. 197). O filósofo privilegia a tonalidade afetiva em vez da razão, como um acesso primário ao mundo. Assim, também, acontece em relação ao seer e aos deuses; é por certas tonalidades afetivas fundamentais que

analisaremos, neste tópico do texto, que podemos ter uma experiência com o último deus.

Tonalidade afetiva (*Stimmung*) e tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) é como Heidegger re-interpreta, na chave ontológica, os afetos humanos. *E quais os pretextos dessa re-interpretação?* Primeiramente, o filósofo afasta os humores humanos de uma interioridade subjetiva, como se os tons de afeto fossem produtos da alma ou de qualquer espécie de “eu interior” (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 195). De igual forma, o filósofo afasta da origem dos humores a exterioridade ôntica, como se os objetos, as coisas, os entes intramundanos, se abatessem sobre nós, afetando-nos. Antes, pelo contrário, se o mundo aparece ameaçador, por exemplo, não é simplesmente devido a uma ameaça externa de um ente ou acontecimento ameaçador, mas pelo próprio estar lançado e ter o seu ser em jogo no mundo que possibilita o ameaçador. Se os afetos não são produtos de uma interioridade subjetiva e muito menos da ação dos entes exteriores sobre nós, nesse caso, o que são os afetos?

A resposta a essa indagação, encontramos já em 1927, quando, em *Ser e Tempo*, temos: “A tonalidade afetiva se precipita. Ela não vem de ‘fora’ e nem de ‘dentro’. Cresce a partir de si mesma como modo de ser-no-mundo. [...] *A tonalidade afetiva já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...*” (HEIDEGGER, 2006, p. 196). Elucidando essa situação do ser-aí, como estando no mundo sempre afinado desde uma tonalidade afetiva, nos diz R. S. Kahlmeyer-Mertens (2015): “[...] o ser-aí também se vê afetivamente ‘afinado’ por essas tonalidades que já definem o modo com que ele se acha no mundo e junto aos entes e suas demandas cotidianas (ou seja, o modo do ser-aí estar no mundo é *compreensivo-afetivo*)” (p. 98).

Para que nos ocupemos disso, analisaremos brevemente duas disposições de humor que aparecem em *Ser e Tempo*: o medo e a angústia, com o intuito de breve introdução.

Para Heidegger, o ser-aí sempre já se encontra no mundo disposto em uma tonalidade afetiva. Essa tonalidade afetiva é um existencial do ser-aí, sempre e necessariamente acompanhando a abertura do mundo do ser-aí, quer dizer, sempre nos encontramos em um estado de humor; e isso é algo essencial, anterior até mesmo ao conhecimento científico, racional ou filosófico. Todavia, como isso se efetiva? Tomemos o exemplo do medo conforme aparece em *Ser e Tempo*. Ainda, segundo o

filósofo alemão, temos medo não devido a uma ameaça exterior ou interior, que nos causa medo, mas, antes, é por termos o medo como uma disposição que algo amedrontador pode aparecer como tal: “O ter medo ele mesmo libera a ameaça que assim caracterizada se deixa e faz tocar a si mesma. [...] É tendo medo que o medo pode ter claro para si o de que tem medo, ‘esclarecendo-o’” (HEIDEGGER, 2006, p. 200). Se não tivéssemos a disposição afetiva do medo, não sentiríamos medo e não perceberíamos as ameaças intramundanas. Heidegger continua: “O próprio ente que tem medo, o ser-aí, é aquilo pelo que o medo tem medo. Apenas o ente em que, sendo, está em jogo seu próprio ser, pode ter medo” (HEIDEGGER, 2006, p. 201).

A tonalidade afetiva fundamental da angústia, até certo ponto, segue o mesmo princípio do medo, mas, para isso, Heidegger reserva papel ontológico mais fundamental. O filósofo argumenta: “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal. [...] O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano” (HEIDEGGER, 2006, p. 252). No medo, o “objeto” ameaçador aparece no mundo como um ente intramundano que ameaça devido a, previamente, o ser-aí poder estar na disposição do medo, devido ao fato de estar em jogo seu próprio ser. Já para a angústia, não há nenhum “objeto” posterior, frente ao qual a angústia se confronta, mas o ser-aí angustia-se por simplesmente *ser*, por *existir*, por *ser-no-mundo*, por estar lançado, aqui, nessa existência, em sua finitude, aberto a inúmeras possibilidades próprias e impróprias. O papel ontológico fundamental da tonalidade afetiva da angústia, portanto, acontece: “No ser-aí, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 254). Como o ser-aí se angustia por simplesmente ser-no-mundo, a angústia abre a possibilidade de o ser-aí, ao ver-se lançado no mundo, escolher a si mesmo. Nessa possibilidade de ser si mesmo do ser-aí, que nos expõe à angústia, o filósofo declara: “Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 257).³²

³² Há, ainda, vários outros fatores dignos de nota sobre a tonalidade afetiva da angústia, que não analisaremos aqui, como a questão da decadência, propriedade e impropriedade do ser-aí etc. Veja-se a esse respeito: Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 95).

Com essa breve introdução do tema, acreditamos ter mostrado um pouco de como Heidegger compreende os afetos e o papel ontológico central que ele dá às tonalidades afetivas; isso já desde *Ser e Tempo*. Todavia, o que isso teria a ver com a questão dos deuses e do último deus? Quais tonalidades afetivas fundamentais seriam necessárias para o vir-ao-encontro dos deuses com os homens e como isso se dá no assim chamado, segundo Heidegger? O que são os deuses, que podem vir a se encontrar com os homens? Então, passemos a esses temas.

Adentrar a relação de vir-ao-encontro com os deuses depende de uma preparação, um poder escutar os acenos, um estar afinado e um afinar-se. Para Heidegger, são necessárias uma certa postura humana, uma disposição, uma afinação com certas tonalidades para entrarmos na relação do vir-ao-encontro com os deuses. Tais tonalidades precisam invadir, tomar posse, interpelar o ser-aí, transformar-se em estilo de vida. O último deus exige uma transformação radical humana como pré-requisito para a afinação e sintonia com ele. Isso pode soar místico e religioso, mas é filosofia.

Tal transformação é resposta aos chamados do seer e dos deuses e, concomitantemente a isso, um poder ter ouvidos. Sem tal transformação e afinação, qualquer teoria ontológica sobre a divindade dos deuses fica interdita para a experiência, pois falta a postura, o que Heidegger irá chamar de *estilo (Stil)* (cf. a baixo); falta a tonalidade afetiva. Como vimos no segundo capítulo, é necessária a transformação do humano em ser-aí: essa é a primeira requisição; esses, assim, transformados são: “os que estão por vir do último deus” (HEIDEGGER, 2015, p 383). É necessário adotarmos a postura de *insistência* no ser-aí e, dessa forma, o mundo, a terra e os deuses abrir-se-ão em uma sintonia diferente. Portanto, a transformação do homem em ser-aí não pode ser entendida *somente* aos moldes de *Ser e Tempo*; é necessária a visada ao seer mesmo, à verdade do seer, o acontecimento apropriador, ou seja, é necessário ser levado à certa tonalidade afetiva pelo próprio seer em sua voz. Isso porque é o seer mesmo que requisita o humano e o afina à sua voz. É preciso auscultar a voz do seer e, assim, os acenos dos deuses.

Não se trata de qualquer tonalidade afetiva, mas as tonalidades afetivas fundamentais (*Grundstimmung*), que são capazes de nos levar ao encontro do seer e dos deuses. E quais seriam esses afetos? E como isso realmente ocorre? Ao humano, cabe simplesmente se abrir para ser invadido por tais tonalidades afetivas, por meio de uma meditação do pensamento e da poesia. O ser-aí precisa ser invadido por

certos afetos. Seria o caso de deixarmos ser tomados por um tipo de humor específico do que, por nós mesmos, deliberarmos sobre quais tonalidades aparecerão ou não. Ora, isso não está completamente ao arbítrio do ser-aí, embora o pensamento, a meditação e a poesia possam nos deslocar para a tonalidade afetiva fundamental. Não está completamente ao nosso arbítrio, pois tais tonalidades afetivas fundamentais, que analisaremos, são a própria voz do seer, que se apodera do ser-aí.

A palavra-conceito *Stimmung*, que é traduzida à língua portuguesa por “tonalidade afetiva” ou “disposição fundamental” ou “afetos” etc., com a qual Heidegger reinterpreta filosoficamente os sentimentos, humores, pathos humanos, possui especificidades que devem ser analisadas para nos levar aonde queremos chegar. A tradutora para a língua portuguesa, Márcia Schuback, comenta o seguinte sobre a tradução de *Stimmung*: “Para fazer aparecer a conotação musical de voz, a tradução valeu-se igualmente da expressão ‘afinação do humor’ de modo a indicar que o ‘humor’ significa uma estrutura de afinação e sintonização” (HEIDEGGER, 2006, p. 573). A tradutora aponta a relação de *Stimmung* com o étimo alemão *Stimme* (voz, voto) e afinação de voz. Esse significado que nos remete à voz é de extrema importância, como veremos. Márcia Schuback traduz *Stimmung* como “afinação de humor” para ressaltar essa afinação, esse estar afinado com..., estar em sintonia do humor como ser-no-mundo.

Casanova faz a seguinte observação sobre o *Stimmung*:

Em sua relação com *Stimme* [voz] e *Stimmen* [afinar], a *Stimmung* indica o estabelecimento de uma afinação harmônica. A essa significação acrescentamos o adjetivo “afetivo” apenas porque a *Stimmung* se abate sobre nós como um afeto, como um *páthos*. (HEIDEGGER, 2017, p. 3).

Acompanhando a tradução de Marco Casanova, utilizamos a expressão *tonalidade afetiva* para nos dirigirmos à *Stimmung* e *tonalidade afetiva fundamental* para *Grundstimmung*. Queremos ressaltar o fator “voz” presente na tonalidade afetiva. Como vimos no primeiro capítulo, ao falarmos sobre Heráclito, não é sempre que o homem está afinado com a voz do seer. É significativo a esta pesquisa o conceito de voz do seer e como esse conceito aparece na interpretação de Heidegger sobre Heráclito (conforme vimos no primeiro capítulo). Todavia, não somente na interpretação sobre Heráclito, o conceito de “voz do seer” é recorrente em Heidegger principalmente no período da redação de *Contribuições à Filosofia*. Na maioria das vezes, o homem ouve somente a voz dos mortais e, decaído nas ocupações diárias,

está perdido no ente, longe da relação com o seer. “Homologia” é o termo usado por Heráclito e por Heidegger para descrever a relação do humano com o seer quando essa acontece (cf. Capítulo I). A homologia só ocorre quando o ser-aí escuta a voz do seer e não somente a voz dos mortais. A tonalidade afetiva que afina o ser-aí com os deuses só acontece quando o ser-aí ocorre como disposto a essa relação com o seer e com os deuses; fora dessa afinação e disposição, a voz do seer e os acenos dos deuses ficam interditados. Acontece que: é essa voz do seer que precisa invadir o ser-aí. É significativo e curioso o fato do seer possuir uma voz. Tal voz precisa ser ouvida, acolhida, guardada, agradecida. Essa voz do seer é o que afina o ser-aí ao próprio seer. O estar afinado do ser-aí é um ouvir tal voz. Quando se ouve tal voz, o ser-aí se encontra em sintonia, afinado ao seer, escutando-o. Mas nem sempre essa escuta se dá, pois, na maioria das vezes, o humano não escuta o seer, mas somente os mortais, nas ocupações diárias na “decadência” (utilizando linguagem de *Ser e Tempo*) no mundo ôntico.

Para Heidegger, há duas linguagens (cf. Capítulo I, tópicos sobre Parmênides e Heráclito), uma linguagem pública, cultural e humana, com a qual nos comunicamos no dia a dia; e a voz sem som do seer e dos deuses. A voz sem som do seer não é exatamente uma linguagem semântica, fonética, mas a *tonalidade afetiva prévia a estes elementos*, o “tesouro da palavra”, como chama Heidegger, a própria palavra do seer sem vocábulo e sem som (cf. HEIDEGGER, 2013, p 175, 176). A questão toda é que o seer possui uma palavra. O seer possui uma voz. Essa é a questão principal aqui, pois é essa palavra do seer que nos apropria no acontecimento apropriador e nos afina ao seer:

O que está em questão não é mais tratar “de” algo e apresentar algo objetivo, mas ser apropriado pelo acontecimento apropriador, o que equivale a uma transformação essencial do homem de “animal racional” (animal rationale”) em ser-aí. [...] E isto não diz que se estabelecerá um relatório desse acontecimento e sobre ele. Ao contrário, significa: a partir do acontecimento apropriador acontece a apropriação de uma pertinência pensante e discursiva ao seer e à palavra “do” seer (HEIDEGGER, 2015, p. 7).

O acontecimento apropriador é o ouvir a palavra ou voz do seer e uma pertinência, uma insistência a essa voz. Um ser afinado pela palavra do seer e, assim, entrar em sintonia com o seer de modo pensante e discursivo. Reparemos que o “do” da expressão “palavra ‘do’ seer” está entre aspas na citação acima. Isso porque o genitivo não deve ser entendido como um genitivo subjetivo ou objetivo, conforme já tratado em outro momento de nosso escrito, posto que o seer não é algo nem objetivo e nem subjetivo. Por meio dessa sintonia, dessa afinação do homem com o seer, a

essência do homem é transformada de animal racional em ser-aí. O que afina o ser-aí com o seer e, na decorrência disso, com os deuses (e o último deus) é essa voz sem som que se apropria do humano, transformado em ser-aí, para que esse responda ao requisito dessa voz, abrigando-a. Afinando-se por meio do elemento afinador (= a voz do seer), o ser-aí guarda a verdade do seer e se encontra à disposição dos deuses (HEIDEGGER, 2015, p. 22). *Uma tal requisição do seer por meio da sua voz marcada pela aparição da tonalidade afetiva fundamental é o próprio Ereignis, o acontecimento inicial que se apropria do ser-aí para o seer, e não o mero acontecimento ordinário do dia a dia na ocupação com os entes intramundanos.*

Sobre a voz sem som do seer, Heidegger diz, em *Acontecimento Apropriativo*: “O elemento inicialmente afinador é a voz ainda sem som da palavra” (HEIDEGGER, 2013, p. 175). Destarte, a palavra é a *palavra do seer*, anterior à linguagem humana. Portanto, somos requisitados pelo próprio seer a respondermos à requisição. A voz sem som da palavra é o elemento afinador. Heidegger encaminha-nos para a seguinte situação: aquilo que chamamos de tonalidades afetivas fundamentais não são humanas no sentido de ter uma origem humana. Entretanto, tem origem no seer, em um auscultar o seer e, assim, ouvindo o seer e não os mortais nas ocupações com os entes, pode haver um “sentimento” fundamental, uma tonalidade afetiva (*Stimmung*) ligada ao fundamento (*Grund*). Uma tonalidade afetiva que abre o mundo para uma postura de pensamento sintonizada com o fundamento, completamente afinada com o seer, em sintonia com sua voz, i.é., o que a nós importa aqui é que são as tonalidades afetivas que nos abrem ao abismo sem-fundo do encobrimento, “lugar” ontológico do último deus.

Essa é a principal mudança, ou acréscimo, do entendimento de *Ser e Tempo* a respeito das tonalidades afetivas com o que vemos agora depois de 1930: a *introdução do elemento afinante, a voz sem som do seer*. Sobre essa situação da palavra prévia à linguagem, como a voz do seer que afina o ser-aí à tonalidade afetiva, na obra *O Acontecimento Apropriativo*, indica Heidegger (2013):

A palavra é a origem da linguagem.
A linguagem é a capacidade das “palavras” (e-nunciados).
O que é a palavra? A voz sem som do seer.
O que significa aqui voz? Não “som” mas o afinar, isto é, deixar ex-perimentar.
(p. 280).

No mesmo texto, diz o pensador: “[...] a palavra requisita a essência do homem, de tal modo que ela o reclama para o ser-aí” (HEIDEGGER, 2013, p. 280).

Nessas citações, palavra deve ser entendida como a própria voz do seer, e não a palavra humana cultural usada para a comunicação, mas o dizer mesmo do próprio seer, a palavra “do” seer. O tom da afinação, a tonalidade do afeto fundamental, é a palavra do seer, que é ouvida e guardada pelo ser-aí, em que acontece a origem da linguagem; a linguagem humana – quando afinada ao seer e não somente aos entes – é um escutar essa voz do seer e um responder à palavra do seer:

A voz afina na medida em que se apropria da essência do homem para a verdade do seer e, assim, a sintoniza em todas as posturas e comportamentos despertados pela primeira vez por meio daí com a tonalidade afetiva. Por ser marcada pelo acontecimento apropriativo, a “tonalidade afetiva” não é um estado sentimental do homem, mas o acontecimento apropriativo da palavra como apropriação que se adjudica apropriativamente. Em sua essência marcada pelo acontecimento apropriativo, a palavra é sem som. Inicialmente, porém, a palavra também não tem o modo de ser de um “significado” e de um “sentido”, porque ela só se torna pela primeira vez como a clareira que se adjudica apropriativamente do seer o fundamento para formação reiterada de “significações vocabulares” e de “sons vocabulares”. (HEIDEGGER, 2013, p. 176).

A voz sem som do seer é a voz do silêncio, prévia a toda linguagem humana. O silêncio do seer comunica ao ser-aí sua palavra, de modo que essa, a voz do silêncio, é o que afina ou pode afinar o ser-aí. Os deuses também nos invadem e nos afinam como o seer, por meio dos seus acenos, como logo veremos. A palavra do seer é o elemento que “afina”, conclama, adjudica, apropria e interpela o ser-aí. A origem da linguagem humana, a linguagem falada, as significações e os sons vocabulares são o resultado, em sua origem ontológica e não cultural, da resposta humana à palavra sem som da voz do silêncio do seer. Claro que, comumente, aprendemos um idioma cultural conforme ao “ouvir os mortais” (cf. Capítulo I, a parte sobre Heráclito), no dia a dia, na infância... Mas, Heidegger remete a origem da linguagem a um início ontológico, quando o humano escuta a própria voz do seer, um acontecimento inicial e primordial. E essa voz do seer é o próprio acontecimento apropriador (*Ereignis*). Em tempo, o *Ereignis*, em sua plena significação, é a referida palavra (como a voz sem som) do seer que, ao ser auscultada pelo ser-aí, efetiva-se como tonalidade afetiva fundamental. Sobre isso, o pensador evidencia:

O acontecimento apropriativo é a palavra inicial, porque sua atribuição apropriadora (como a única a-propriação do ser do homem na verdade do seer) afina a essência do homem com vistas à verdade do seer. Na medida em que o acontecimento apropriativo é em si esse elemento afinador e como a tonalidade afetiva acontece apropriativamente enquanto acontecimento apropriativo, o início marcado pelo caráter do acontecimento apropriativo (isto é, o seer desprovido de fundamento em sua verdade) é a voz inicialmente afinadora: a palavra. A essência da palavra baseia-se no início apropriativo e acontecencial. (HEIDEGGER, 2013, p. 175).

Para clarificarmos ainda mais os elementos dessa passagem, podemos levantar as seguintes perguntas que estão imbricadas na citação: para o que nos afina o acontecimento apropriador? Resposta: Para a verdade do seer. E o que é a verdade do seer? Resposta: a *aletheia*, o próprio seer da verdade, o acontecimento apropriador. E o que nos comunica a palavra do seer? Ela afina, dita o tom do afeto, por meio da palavra que é silêncio, sintoniza o ser-aí ao próprio seer e não somente ao ente. Esse silêncio da voz do seer não é um silêncio negativo, pelo contrário; esse silêncio afina para o encobrimento do seer, para a verdade do seer, que é desprovida de fundamento (abismo), à riqueza do seu tesouro de possibilidades.

O silêncio inicial é a própria voz do seer, pois ele pertence ao seer como uma marca de sua essenciação, de seu acontecimento. O silêncio como o seer nos remete, não somente para a origem da linguagem, mas ao fundamento sem fundo, o abismo. Não é aqui nosso tema central a linguagem, mas não há como fugir dela ao falarmos sobre as tonalidades afetivas fundamentais necessárias para o vir-ao-encontro de homens e deuses. Isso porque a linguagem humana que diz o seer e os deuses é uma escuta por parte do ser-aí da voz do seer e dos acenos dos deuses. Sobre o contato de homens com deuses, Heidegger escreve: “A proximidade em relação ao último deus é o silenciamento. Esse silenciamento precisa ser colocado em obra e em palavra no estilo da retenção” (HEIDEGGER, 2015, p.16). “Retenção” é uma tonalidade afetiva fundamental, conforme veremos. Aproximamo-nos do último deus somente no silêncio. Esse silêncio precisa virar um *estilo*, um modo de viver; assim, ser colocado em “obra e em palavra”. O silêncio não é somente o calar, mas o perceber um abismo, perceber o encobrimento oculto do mistério do seer, a localidade do extra-ordinário, o novo lugar ontológico dos deuses proposto por Heidegger.

Somente aqueles que estão por vir serão os realmente afinados com a voz do seer e com os acenos dos deuses. Por isso, eles mesmo são os “[...] que estão por vir do último deus” (HEIDEGGER, 2015, p. 388). Esses que “estão por vir”, afinados com o último deus, comunicam a mensagem dos deuses no reflexo ao povo, o que é, também, papel do poeta (cf. HEIDEGGER, 2014, p. 39-40). A tonalidade afetiva fundamental dos que estão por vir do último deus é a retenção e o silêncio: “[...] retenção e silêncio serão os festejos mais íntimos do último deus” (HEIDEGGER, 2015, p. 388). Nesse caso, festejo é já um conceito que Heidegger usa se apropriando de Hölderlin, em que a própria festa é já a festa da união dos mortais com os deuses e somente sendo apropriado pela voz do seer, para a tonalidade afetiva fundamental

da retenção e do silêncio, o ser-aí desses que estão por vir poderá se unir aos deuses no festejo íntimo (cf. HEIDEGGER, 2017, p. 79).

Ao falar dos “que estão por vir”, Heidegger adota um tom, por assim dizer, “profético”, pois fala do futuro, de pessoas que estariam afinadas à voz do seer. Esses possuem algumas características: sabem do esquecimento do ser e já estão postos na lembrança do seer, na verdade do seer; viveram a fuga dos deuses e estão abertos para a chegada dos novos deuses. Somente esses que estão por vir poderão trazer os deuses de volta para além da metafísica. Também, escutam e guardam a palavra do seer e os acenos dos deuses. Isso porque, para o poeta e o filósofo, fundadores da verdade do seer e do tempo do último deus, pensar (*denken*) é agradecer (*danken*) a voz do seer e os acenos dos deuses.

Heidegger, por mais de uma vez (cf. HEIDEGGER, 2013, p. 221, 222), relaciona o pensar (*denken*) com o agradecer (*danken*). Agradecer é sempre um agradecer algo que foi dado. O ser-aí é o local de envio do seer, o destinatário dos envios do seer; o pensamento é um acolher, agradecer, os envios e acenos. O filósofo diz que somos usados pelo seer, interpelados e apropriados pelo seer: “Quem é o homem? Aquele que é usado pelo seer para a suportaçãõ da essenciação da verdade do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 310). Desse modo, o pensar é um receber, ser congratulado, e um tipo de agradecimento pelo recebimento, e tudo isso é, em linguagem heideggeriana, pudor: “O pudor (acontecimento da apropriação pela obediência) a insistência do obedecer, ajustar-se ao ouvir, docilidade” (HEIDEGGER, 2013, p. 22).

Muito importante para o tema do último deus é esse aspecto “passivo” do ser-aí de ser obediente, congratulado e dócil à verdade do seer e aos acenos dos deuses. Heidegger, em sintonia com Hölderlin, usa conceitos como “raio”, “tempestades”, para nos dizer, também, sobre essa invasão que o seer e os deuses cometem ao ser-aí. Os que estão por vir que pertencem ao último deus contam entre si: “[...] os essencialmente inaparentes, aos quais não pertence nenhuma publicidade, mas que reúnem em sua beleza interior o brilho prévio do último deus e doam-no uma vez mais aos poucos e raros no reflexo” (HEIDEGGER, 2015, p. 389). É uma marca o silêncio pertencente a esses aptos a receberem o aceno do último deus e, além disso, inaparentes e longe de qualquer publicidade. Não serão pregadores de um deus ou ajuntarão ao seu redor seguidores. O silêncio é a comedia do aguardar paciente para a entrada afinada na *grande tranquilidade (die große Stille)*, na qual: “o domínio do

último deus abre e configura o ente” (HEIDEGGER, 2015, p, 38). (O conceito de “grande tranquilidade”, que diz respeito a uma nova e outra história proposta por Heidegger, será abordado logo mais).

As tonalidades afetivas fundamentais, conforme aparecem no livro *Contribuições à Filosofia*, são todas elas entradas ao âmbito da verdade do seer e, assim, para a proximidade do último deus. Essas tonalidades afetivas aparecem como: o espanto (*das Erschrecken*), a retenção (*die Verhaltenheit*), pudor (*die Scheu*), e pressentimento (*die Ahnung*). Todas essas tonalidades afetivas são nomes diferentes que tentam nos dizer o mesmo e nos encaminhar para uma unidade de acontecimento, conforme citação abaixo. Sem o estudo dessas tonalidades afetivas fundamentais, qualquer intuito filosófico de tentar mostrar o lugar dos deuses na filosofia de Heidegger fica interdito. Sobre essas tonalidades afetivas que nos afinam com o seer e o último deus, o filósofo afirma:

A tonalidade afetiva fundamental do outro início quase não tem como ser jamais nomeada por meio de um nome; e isto se mantém até mesmo na transição para ele. A pluralidade de nomes, porém, não nega a simplicidade dessa tonalidade afetiva fundamental e só mostra em meio ao inconcebível todo o seu caráter simples. A tonalidade afetiva fundamental se chama pra nós: o espanto, a retenção, o pudor, o pressentimento, o abrir-se para o pressentimento (HEIDEGGER, 2015, p. 25).

Tal como nos licita dizer a citação, o espanto é o espantar-se com o familiar e corrente, o ente, e encaminhar esse olhar para o encobrimento que é a recusa do próprio seer, o mistério. O espantar-se efetiva-se pelo fato de que até agora o ente teve o privilégio enquanto o seer foi posto de lado e, além disso, o espanto é o espantar-se perante o próprio seer, sua abissalidade e encobrimento.

O pudor: “[...] é o modo do aproximar-se e do permanecer perto do que há de mais distante enquanto tal” (HEIDEGGER, 2015, p. 20). O pudor é a ressalva, o “cuidado” ao entrar, ou ser tomado, ao âmbito da abissalidade do seer e dos acenos na distância dos deuses: “para o pudor em particular, emerge a necessidade do silenciamento, e essa necessidade é o deixar essenciar-se que afina completamente toda postura em meio ao ente e todo comportamento em relação ao ente, o deixar essenciar-se do seer como acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 20). O pudor é a necessidade do silenciamento, no aguardo de ser acometido pelos envios do seer.

A tonalidade afetiva fundamental da retenção aparece como um “estilo”: “ela é o estilo do pensar inicial, porque ela precisa tornar o estilo do ser humano por vir,

do ser humano fundado no ser-aí, isto é, ela afina inteiramente e suporta essa fundação” (HEIDEGGER, 2015, p. 37). A retenção é o reter-se, o deter-se na postura ou estilo do ser-aí, o estilo do ser humano por vir. A retenção é a insistência no modo de ser do ser-aí. É o permanecer sintonizado e afinado com o seer e o último deus. É um estilo humano, pois é um modo de viver do ser humano, um comportamento, um modo de estar afinado e disposto na verdade do seer como ser-no-mundo. Somente adotando esse estilo de retido no seer são possíveis as demais tonalidades afetivas como o espanto, pudor, pressentimento. Dessa forma, como um adotar e deter-se no estilo do ser-aí, a retenção também nos aponta e nos afina para o domínio do último deus: “O domínio do último deus só toca na retenção; a retenção cria para ele, para esse domínio, assim como para ele, para o último deus, a grande tranquilidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 37, 38). Heidegger argumenta: “[...] só a retenção consegue reunir a essência do homem e levar a termo a reunião do homem nele mesmo, isto é, na determinação de seu encargo: a insistência do último deus” (HEIDEGGER, 2015, p. 37, 38).

Ainda, sobre a tonalidade afetiva fundamental da retenção e sua extrema importância para a possibilidade do último deus, indica o pensador que:

A retenção, o meio afinador do espantar-se e do pudor, o traço fundamental da tonalidade afetiva fundamental, nela afina-se o ser-aí com vistas ao silêncio do passar ao largo do último deus. De maneira criadora nessa tonalidade afetiva fundamental do ser-aí, o homem tornar-se o guardião desse silêncio (HEIDEGGER, 2015, p. 21).

A retenção, que é o meio do espanto e do pudor, afina o ser-aí e o torna o guardião do silêncio do passar ao largo do último deus. Assim como o ser-aí é também o guardião e abrigo da verdade do seer, ele também guarda o último deus. Essa expressão/conceito “passar ao largo” (*des Vorbeiganges*) acompanha, em diversos momentos, o tema “último deus” e merece, nesse momento, nossa atenção.

“Passar ao largo” é uma expressão na língua portuguesa e espanhola que, de acordo com alguns dicionários, significa: “não tocar ou abordar determinado ponto ou tema”; “passar longe da vista; passar (a embarcação) sem aportar; distante à distância”. A expressão em língua portuguesa que sempre aparece no livro *Contribuições à Filosofia* é “passar ao largo do último deus”. É o último deus quem passa ao largo, mantém a distância, é sempre longínquo. E também, na contrapartida, nós mesmos sempre “passamos ao largo do último deus”, pois tal deus, embora perto, também é distante. Isso não significa que não há um contato e encontro do último

deus com o ser-aí; pelo contrário, Heidegger sempre nos fala sobre tal encontro. Antes, tal expressão nos remete ao fato de que o último deus, no seu lugar ontológico, é sempre a distância, o desconhecido, aquilo que não se pode abordar completamente, que não se pode determinar. O “passar ao largo do último deus” refere ao fato que o último deus não pode ser acessado completamente em suas estruturas ontológicas. O último deus *não* é. Embora acene ao ser-aí dessa distância, e, assim, entra em contato com o ser-aí.

A tonalidade afetiva fundamental da retenção, por ser um estilo do humano insistente no ser-aí, é também o caminho para uma outra história futura, que Heidegger chama de *grande tranquilidade (die große Stille)*: “retenção afina o respectivo instante fundante de um abrigo da verdade no ser-aí futuro do homem. Essa história fundada no ser-aí é a história velada da grande tranquilidade. É nela apenas que é ainda possível um povo” (HEIDEGGER, 2015, p. 37, 38). Dessa forma, como um estilo do ser-aí por vir: “[...] se é que uma história, ou seja, um estilo do ser-aí, ainda nos deve ser doado, então isto só pode ser a história velada da grande tranquilidade, na qual e com a qual o domínio do último deus abre e configura o ente” (HEIDEGGER, 2015, p. 37, 38). Heidegger propõe uma outra história fundada na verdade do seer e no domínio do último deus. Não há como pensarmos esse novo começo da história proposto pelo filósofo sem a chegada do último deus. E essa outra humanidade, esse outro estilo humano, a grande tranquilidade, possui como fundamento a tonalidade afetiva da retenção que possibilita que o último deus “abra e configure o ente”.

Na grande tranquilidade, no domínio do último deus, o ente, que só é ente ao ser abrigado pelo ser-aí no acontecimento, não é somente o ente presente à vista das ocupações intramundanas. Antes, o ente aponta para o domínio do último deus, ou seja, para o encobrimento do seer. Essa nova abertura e configuração do ente que acompanha a chegada do último deus é, também, um resgate da *physis*, ou seja, uma re-interpretação da natureza proposta por Heidegger, em que ela se torna, como o sagrado, o local do aparecimento dos deuses (cf. última seção deste capítulo).

As tonalidades afetivas fundamentais para esse outro início, aventado por Heidegger, traz o deus para a proximidade do Homem:

Seer na proximidade do deus – mesmo que essa proximidade seja a mais distante da indecidibilidade sobre a fuga ou a chegada dos deuses – isto não pode ser colocado na conta de uma “felicidade” ou “infelicidade”. A constância do próprio seer porta sua medida em si, se é que ele precisa ainda de uma medida (HEIDEGGER, 2015, p. 16).

É necessário estar na proximidade do deus. Essa proximidade é apresentada no livro “Hinos de Hölderlin”, quando Heidegger comenta o hino Germânia como o “luto sagrado”, a falta dos deuses em sua fuga e possibilidade de chegada. É a tonalidade afetiva do *luto sagrado* que possibilita a proximidade com o deus e, assim, o manter a distância da indecidibilidade sobre a fuga ou a chegada dos deuses, pois, afinal, já se estaria na proximidade dos deuses estando em luto. Sobre a tonalidade afetiva fundamental do *luto sagrado*, apresentado por Hölderlin e Heidegger no livro em questão, ela tanto nos apresenta a fuga dos deuses quanto abre a possibilidade da chegada. Estar na possibilidade da fuga e chegada dos deuses, por meio do *luto sagrado*, não pode ser posto como algo relacionado à “felicidade” e “infelicidade”, pois é simplesmente do indecيدido sobre essa fuga ou chegada que se fala aqui. Mas, por que não é nem felicidade ou infelicidade? Porque é um aguardar, um por se em suspenso. Sobre a fuga e a falta dos deuses, Heidegger escreve:

A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade (HEIDEGGER, 2014, p. 309).

O último deus de Heidegger também é aquele que organiza a história do mundo e a estância humana nessa história. A *grande tranquilidade* é um momento em que o último deus “salva” a história, ou estabelece um outro sentido a ela. Em uma entrevista muito famosa de Heidegger, na revista *Der Spiegel*, concedida em 26 de setembro de 1966, Heidegger dispara em certo momento: “Já só um deus nos pode ainda salvar” (HEIDEGGER, 2009, p.30). Mas, para esse último deus chegar, nós passamos, antes, pela falta dos deuses, pela sua fuga ou morte. Além disso, o que o filósofo está se esforçando para realizar é preparar o próprio fulgor da divindade, ou seja, mostrar o lugar ontológico e fundamental dos deuses e a possibilidade de uma nova história. Para ressurgir o fulgor da divindade, primeiramente, devemos perceber a fuga.

A falta de deus e dos deuses é um luto. Estar em luto quanto à fuga dos deuses é o já sempre pensar os deuses. Um ateu não sente o luto. Um religioso não sente o luto. Somente um tipo especial de humano percebe a indigência da falta dos deuses e da falta de fundamentação ontológica para a divindade dos deuses. Esses que sentem a falta são alguns poetas, pensadores e os sacerdotes. Heidegger realiza

uma meditação sobre os “sacerdotes” de modo intrigante, como logo veremos. Mas, antes disso, sobre a tonalidade afetiva do luto sagrado, o pensador escreve:

A disposição fundamental da aflição em luto sagrado, mas pronta, e só ela, coloca-nos perante a fuga, a ausência e a chegada dos deuses, mas tal não acontece como se, na disposição, o mencionado ser dos deuses fosse objeto de representação. A disposição não representa nada, mas desloca o nosso ser-aí para a relação afinada com os deuses, no seu ser-de-tal-ou-tal-modo (HEIDEGGER, 2004, p. 134).

Percebamos, desde a citação, que esse luto sagrado é o que é capaz, também, como uma tonalidade afetiva, de colocar-nos em sintonia com os deuses em sua fuga e possibilidade de chegada. Sobre isso, vejamos o que Heidegger diz sobre os sacerdotes. O sacerdote é aquele que primeiro sente a fuga dos deuses. Mas esse sacerdote não é o padre. Sobre isso, novamente declara Heidegger (2004):

Tal como, no início da fuga dos deuses, o sacerdote é o primeiro atingido – é evidente que não estamos a falar do padre – assim, para uma nova vinda dos deuses tem de ser encontrado, novamente, um sacerdote ou uma sacerdotisa que aguardem, escondidos e incógnitos, o mensageiro dos deuses, para se lhes poderem seguir, amorosamente, o templo, a efígie e o costume. Se tal não acontecer, os povos, apesar do avião, da telefonia e da conquista da estratosfera, cambaleiam em direção à destruição, e não há nada que os salve (p. 99).

Heidegger, ao falar de fuga e chegada dos deuses, em um enredo em que ele trata sobre o sagrado, a pátria e o povo, o filósofo insere a figura do sacerdote. Tal sacerdote não é o padre e não pode ter nenhuma relação com o cristianismo, pois o cristão não percebe a fuga dos deuses e do deus, visto que está preso aos dogmas da religião. Muitas informações valiosas são dadas na citação acima: 1º - o sacerdote é o primeiro a sentir a fuga dos deuses e a possibilidade de nova vinda. 2º - o sacerdote ou sacerdotisa precisam receber a mensagem dos deuses, seus acenos, para fundarem o templo, a efígie e o costume, para formarem a história, a cultura do povo. Seria o caso do fundar uma nova “religião”? 3º - se isso não acontecer, ou seja, se o sacerdote não receber os acenos dos deuses e comunicar isso por meio do templo, da efígie e dos costumes, caminhamos para a destruição. Para Heidegger, um povo, uma pátria e até mesmo o ser-aí particular só possuem sua salvação no erigir de uma nova comunicação com os deuses. Tal comunicação revelará o seer; o ser-aí de um povo será fundado no seer assim revelado e no mistério dos deuses.

Ainda, sobre o luto sagrado, Heidegger escreve:

O luto sagrado está resolvido a renunciar aos deuses antigos, mas que quer o coração enlutado senão, ao abandonar os deuses, deixar intacta a sua divindade e, assim, manter-se, justamente na renúncia conservadora dos deuses longínquos, na proximidade da divindade destes (HEIDEGGER, 2004, p. 94).

O fato da morte dos deuses, ou sua fuga, não é o próprio afastar da divindade, antes um já sempre ter em vista o divino e o se manter próximo à divindade dos deuses. A divindade esconde-se, vamos dizer, pois falta-lhe a base de sustentação, falta-lhe a fundamentação ontológica e falta-lhe o próprio homem que lhe é devido. Os deuses estão em fuga, pois há uma renúncia ao adorar, o “[...] já-não-poder-chamar os antigos deuses” (HEIDEGGER, 2004, p. 94). Esse não poder contar com os deuses, o luto sagrado, não apresenta a morte da divindade, mas a morte dos deuses: “onde o ente mais querido se foi embora, o amor permanece, visto que, de outro modo, o mais querido não poderia sequer ter-se ido embora” (HEIDEGGER, 2004, p. 94). O luto sagrado deixa intacta a divindade, não é um esquecer os deuses, mas um permanecer em contato com o divino e um buscar a divindade dos deuses:

O fato dos deuses terem fugido não quer dizer que também a divindade tenha desaparecido do ser-aí do Homem, mas antes quer dizer que ela, justamente, vigora, mas sobre uma forma já não cumprida, crepuscular e obscura, mas, apesar de tudo, poderoso (HEIDEGGER, 2004, p. 94, 95).

Resgatar a divindade de sua forma “não cumprida, crepuscular e obscura” é a tarefa a que Heidegger se propõe. Reparemos sobre as expressões “morte de deus” e “fuga dos deuses”. Seria um deus capaz de morrer? Antes, falta-lhe a divindade. A fuga representa um retirar, uma despedida, um se afastar, mas não o fim da divindade. Não seria o fato simplesmente de um ressurgimento de velhos deuses sobre uma nova ontologia da divindade; há também o aguardar de novos deuses não metafísicos. O lidar com a morte de deus, conforme nos anuncia Nietzsche, por exemplo, segundo Heidegger, não é um lidar com um deus, como se lida com uma coisa, mas um estar próximo à sua divindade:

Quem diz a sério “Deus está morto”, e dedica uma vida a isso, como Nietzsche, não é um a-teu. Só pensa tal coisa quem trata e lida com o seu deus como se de um canivete se tratasse. Se este se perder, ele simplesmente desapareceu. Mas perder o deus quer dizer algo de diferente, e não só porque deus e um canivete são intrinsecamente coisas diversas. Assim, portanto, as coisas passam-se em geral de um modo particular, no que diz respeito ao ateísmo; é que muitos dos que se encontram prisioneiros de uma confissão transmitida, que nunca os fez vacilar porque, ou são demasiado cómodos, ou são demasiado hábeis, são mais ateus que os grandes cépticos. A necessidade de renunciar aos antigos deuses, o suportar desta renúncia, é a conservação da sua divindade (HEIDEGGER, 2004, p. 95).

Mesmo não havendo mais espaço para os antigos deuses que morreram e estão em fuga, a divindade permanece obscura e crepuscular. Deus não é um canivete para se perder; a morte de um deus não se dá como a morte ou o

desaparecimento de uma coisa qualquer; a morte é morte da própria sustentação ontológica da divindade e da própria sustentação ontológica do mundo, mas, com isso, não é um perder a divindade, mas um reconhecer que lhe falta fundamentação.

Dessa forma, o fragmento acima apresenta a seguinte situação: um religioso é mais ateu que um cético. Em que sentido um religioso seria mais ateu? O religioso, segundo Heidegger, é: “[...] prisioneiro de uma confissão transmitida, que nunca o fez vacilar”, ou seja, o teísmo do religioso congela-o em uma confissão que ele não abandona; ele está cego, prisioneiro. O não abandonar o velho deus, o não abandonar o deus morto e o não se questionar sobre sua divindade afastam o religioso do deus, pois o religioso, que está preso à sua confissão religiosa, não percebe a morte e fuga dos deuses, não sente o luto sagrado, não está preparado para a vinda de novos deuses e, de uma outra forma, lidar com o sagrado.

Heidegger, mais de uma vez, tanto no Meditação quanto comentando o Hino Germânia de Hölderlin, coloca o cético como mais próximo dos deuses que aqueles que confessam uma religião. Segundo Heidegger: “[...] a dúvida do cético tem por base a verdadeira vontade de saber e resiste à verdadeira ignorância” (HEIDEGGER, 2004, p. 99). Os religiosos são aqueles que: “[...] tudo sabem, seguros de si e robustos, sabem sempre o que lhes acontece, visto que fazem atempadamente por que nada lhes possa realmente acontecer” (HEIDEGGER, 2004, p. 99). O filósofo convida o religioso a questionar sua crença. Não há mais espaço saudável para velhos deuses, como o deus cristão. É preciso rejuvenescer o frescor da divindade.

O luto, que possibilita a permanência da divindade, mesmo na morte ou fuga dos deuses, não é um luto qualquer, mas é sagrado: “O luto sagrado, ou seja, não é um estar-triste aleatório devido a algo de isolado, mas toda a disposição fundamental é sagrada” (HEIDEGGER, 2004, p. 83). Mas o que é o “sagrado” do luto?

“Hölderlin chama ao sagrado o ‘isento de proveito próprio’” (HEIDEGGER, 2004, p. 85). O luto é sagrado quando ele ocorre destes três modos (cf. HEIDEGGER, 2004, p 85, 86, 87): 1º - quando não há uma autonomia autêntica, ou seja, quando se rejeita o próprio e não se repousa-em-si-mesmo como se fosse um “eu” ou um “ego” conforme, por exemplo, o homem foi entendido na modernidade e, dessa forma, não há um “cristalizar em arbítrio”; 2º - quando não se olha apenas para o ente, para o presente à vista, os objetos; o luto é sagrado quando o olhar vai além do ente, mira a profundidade do seer em seu mistério e recebe dele seus acenos; 3º - o luto é sagrado quando *não* se permanece fixo à ideia de um “fundamento interno” de uma

interioridade que se remeteria a uma exterioridade, ao objeto. O sagrado do luto efetiva-se em uma espécie de sacrifício do proveito próprio e uma entrega à tonalidade afetiva do luto que passa tudo reunir em seu afinar.

Com a tonalidade afetiva do “luto sagrado”, que preserva o frescor da divindade mesmo na fuga dos deuses, fechamos nosso estudo sobre as tonalidades afetivas fundamentais responsáveis por afinar o ser-aí ao último deus. Cabe-nos elucidar, a partir de agora, a relação ontológica do último deus com o seer, ou seja, estudaremos agora o lugar ontológico do último deus, qual seja: sua relação com o seer e o ser-aí, além da necessidade do último deus no próprio acontecimento do seer.

3.3 O lugar ontológico do último deus: seer e deus

Por “lugar ontológico do último deus”, queremos significar a relação entre o seer e o último deus, além do lugar que os deuses possuem no acontecimento do seer, ou seja, o papel do último deus na ontologia de Heidegger. Temos as seguintes questões em mente: *o último deus é fundamental para a filosofia do seer do filósofo?* Podemos prescindir dos deuses ao falarmos do seer, ou seria um tema necessário e fundamental para explicarmos conceitos heideggerianos, como *aletheia*, *Ereignis* e seer? O lugar ontológico dos deuses no seer é o abismo (*Abgrund*), o lugar do extraordinário, o *lethe* da *aletheia*, o encobrimento do des-encobrimento (o “*verborgenheit*” do “*unverborgenheit*”). Isso significa que os deuses estão presentes no mistério, no oculto, no desconhecido, que é o modo do próprio seer em seu acontecimento; assim, o último deus participa do encobrimento do seer. Mas não como se o encoberto fosse o “não conhecido ainda”. Não como se o desconhecido fosse algo como que um “limite da razão”, uma falta de entendimento ou de inteligência por parte do homem para alcançar esse desconhecido e, assim, o conhecer. Não. O encobrimento aponta para uma região do próprio seer e, definitivamente, não tem nenhuma ligação com a incapacidade representativa intelectual humana de acessar e conhecer esse desconhecido. De igual forma, o *encobrimento do ser* não é nada parecido com a “coisa-em-si” de Kant, com o numeno, uma “realidade” por si, impossível de ser representada pelo sujeito.

Sobre esse lugar ontológico no âmbito do próprio seer, no qual devemos encontrar a “morada indesejada dos deuses” (HEIDEGGER, 2015, p. 470) e do último

deus, Heidegger lança mão de uma imagem que lhe é cara, a imagem do fogo e da brasa escura que sustenta o fogo. Tal imagem metafórica, com a qual Heidegger nos apresenta elementos simbólicos, como fogo, brasa e noite, para nos guiar a esse lugar dos deuses, encontra-se no livro *Contribuições à Filosofia*:

Caso a denominação do intuível conseguisse prestar aqui algum auxílio, seria preciso dizer do fogo que seu próprio forno se queima em um primeiro momento na dureza reunida de um sítio de sua chama, cuja labareda crescente se consome na claridade de sua luz e deixa arder aí o escuro de sua brasa, a fim de proteger como um fogareiro o meio do entre, que se torna para os deuses a morada indesejada, mas de qualquer modo necessária (HEIDEGGER, 2015, p. 470).

Nosso autor reincide em falas sobre o “abismo”, o “fosso abissal”, o oculto e mistério, o obscuro, o encobrimento... Nessa citação, mais especificamente, lança mão da imagem do fogo e da brasa como elementos simbólicos do que ele quer nos ensinar. Na citação, o fogo, a clareira, a fogueira queima: “[...] na dureza reunida de um sítio de sua chama, cuja labareda crescente se consome na claridade de sua luz e deixa arder aí o escuro de sua brasa”. Aí, também, temos que o escuro da brasa é o fundamento do fogo. A luz, que tudo ilumina, que tudo faz aparecer, guarda no seu íntimo o escuro. Esse escuro da brasa “[...] se torna para os deuses a morada indesejada, mas de qualquer modo necessária”. Esse escuro é a nova morada dos deuses, a outra morada não metafísica que, em um sentido tradicional, tal morada é indesejada, mas, agora, necessária. Na continuação do texto dessa citação, o filósofo da floresta negra declara:

O seer, a fogueira no meio da morada dos deuses, morada essa que se mostra ao mesmo tempo como o estranhamento do homem (o entre, no qual ele permanece um (o) estranho, precisamente quando ele conquista um solo natal no ente) (HEIDEGGER, 2015, p. 470).

O seer é a fogueira no meio da morada dos deuses. Essa fogueira queima no escura da brasa, que é a própria morada dos deuses. Os deuses possuem sua morada, seu lugar, no escura da brasa, em que a fogueira do seer queima. Imagens, como clareira e encobrimento, estão presentes nessa citação. Aqui, temos, na matéria escura do carvão em brasa, o encobrimento que faz vez do “*lethe*” da *aletheia*, o extraordinário de todo ordinário, a morada dos deuses, que é, ao mesmo tempo, o estranhamento do homem. Nesse cenário, o homem é “um (o) estranho”, ao passo que conquista seu solo natal no ente. Isso porque esse escuro lar dos deuses pertence ao próprio seer que fundamenta todo ente ordinário, inclusive o homem. O fundamento do homem e do ente, seu solo natal, é o abismo do seer, a morada dos deuses, na

qual o homem é sempre o diferente, o estranho, o estrangeiro nessa morada que lhe é inacessível dele mesmo morar ali. Assim, o homem não pode habitar na obscuridade do seer, mas encontra seu lugar, como um ente, em sua clareira.

Dando continuidade ao texto enigmático em apreço, diz-nos Heidegger (2015):

Como encontrar o seer? Para encontrar o fogo, não precisamos acender o fogo? Ou será que não precisamos nos contentar em antes *proteger* em primeiro lugar a noite? Para que evitemos os falsos dias da cotidianidade, na qual os mais falsos são aqueles que acham que também conhecem e possuem a noite, quando eles iluminam e afastam essa noite com sua luz protegida (p. 470-471).

Para encontrarmos o seer, precisamos proteger a noite. Para encontrarmos o fogo, precisamos não acender o fogo, mas guardar a noite. A noite, a escuridão, é como a brasa escura que sustenta o fogo. Ao evocar a noite, Heidegger está nos trazendo mais uma imagem do encobrimento do seer, cuja luz que des-encobre é sempre guardada no encobrimento da noite. Podemos depreender de toda essa passagem da seção 270 do *Contribuições à filosofia* que a noite é um símbolo, assim como o escuro da brasa, para a morada ontológica do último deus e, assim, dos deuses.

Tal como podemos compreender, em todo acontecimento hodierno, deuses se escondem e se revelam. Os deuses acenam do ente ao não-ente. Isso porque, em qualquer acontecimento do ente, há sempre o não-ente, o seer, o encoberto, e o aceno dos deuses para esse encobrimento. Cada fato ordinário cotidiano, seja: o aquecer-se ao lado do forno (como em Heráclito), o atravessar uma rua, o fazer compra ao mercado, o crescimento de uma árvore, o mar, a lua... em tudo isso acontece o seer e os deuses, pois, em todo acontecimento ordinário, existe o extra-ordinário, o encobrimento. Desse modo, todo *fogo guarda a brasa escura*. A toda claridade, é imprescindível a noite, esse extra-ordinário, o encoberto, é onde estão os deuses e para onde e o de onde eles acenam.

A partir do movimento acima, faz-se possível apontar a relação entre seer e último deus como o que se dá de cinco diferentes modos na filosofia de Heidegger: 1º) O seer não é o último deus; 2º) A deização do último deus acontece a partir do seer e essa deização afirma a própria diferença entre o seer e o último deus; 3º) O seer é aquilo que é usado pelo deus, é o que o deus precisa para se mostrar como deus; o seer é a indigência e a urgência do deus; 4º) O seer é o “entre” o ser-aí e o

último deus, o meio para o vir-ao-encontro do ser-aí e o último deus; 5º) A relação do deus com o seer é a relação do deus com o encobrimento do seer, com o velado do seer, o escuro, a noite, o abismo. Tentaremos explicar esses cinco modos da relação entre seer e deus.

Sobre o primeiro ponto, Heidegger escreve em *Contribuições à filosofia*:

O seer não é e nunca é mais essente do que o ente, mas também não é mais inessente do que os deuses, porque esses em geral não 'são'. O seer 'é' o entre em meio ao ente e aos deuses e ele é completamente e em todos os aspectos incomparável, 'usado' por esses e subtraído àquele (HEIDEGGER, 2015, p. 239).

Ressaltemos o fato de que os deuses “em geral não ‘são’”. Daí, Heidegger lançar a seguinte situação filosófica: *os deuses não são os entes e tampouco o seer*. Ora, se os deuses não podem ser identificados como entes e tampouco como o seer, o que são os deuses? Eles não existem. Não são. Ou melhor, habitam a região do não-seer do seer, o abismo, o que os lança na liberdade extrema, pois completamente não condicionados ao seer ou aos entes: “O fato de ‘os deuses’ precisarem do seer lança eles mesmo no abismo (liberdade) e exprime o fracasso de toda e qualquer fundamentação e demonstração” (HEIDEGGER, 2015, p. 423). Não se pode demonstrar os deuses e, de igual forma, não se pode fundamentá-los, explicar o ser dos deuses, pois não existem. Ao lançar os deuses para longe do seer e dos entes, Heidegger indica uma outra dimensão, uma dimensão oculta para os deuses, o encobrimento. Tal dimensão oculta sempre aparece na filosofia de Heidegger e esse lugar, o abismo, é o local ontológico do não-ente, o local dos deuses. Reparemos que, nessa última citação, é dito que os deuses precisam do seer. Na citação imediatamente acima, afirma-se que o seer é usado pelos deuses. Embora exista uma distância entre o seer e os deuses, em que um não pode ser identificado como sendo o outro, mesmo assim, os deuses precisam do seer e usam o seer. Como isso se dá? O filósofo responde:

A negação do ser aos “deuses” só significa de início que o ser não se encontra “acima” dos deuses; mas também que esses não se encontram “acima” do ser. Com certeza, porém “os deuses” necessitam do seer, com cuja sentença já é pensada a essência “do” seer. “Os deuses” precisam do seer não como a sua propriedade, na qual eles mesmo encontram um apoio. “Os deuses” precisam do seer, a fim de pertencerem por meio do seer, que não lhes pertence, efetivamente a si mesmos. O seer é o que é usado pelos deuses; ele é sua indigência, e o caráter indigente do seer nomeia a sua essênciação, o que é exigido pelos “deuses” mas que não é nunca causável e condicionável (HEIDEGGER, 2015, p. 422).

Conforme lemos nessa citação, o ser não está acima dos deuses e nem os deuses acima do seer. Eles simplesmente são diferentes. Mas, mesmo assim, os deuses precisam do seer e usam o seer. Como os deuses não possuem ser, eles precisam do ser para pertencerem a si mesmos. Os deuses participam do seer sem ser o seer. Da mesma maneira, o ser-aí participa do seer sem ser o seer e, de igual forma, os entes participam do seer, mas não são o seer. Para os deuses poderem “aparecer”, ou melhor, acenar, sinalizar ao homem, eles precisam do seer como o entre, o mediador. Ainda investigando a citação acima, podemos depreender dela que os deuses não são a causa do seer e tão pouco a condição do seer. Embora os deuses usem³³ o seer, sendo os deuses pobres de seer, eles não são sua causa e condição. Antes, a própria essenciação do seer, o acontecimento do seer, o caráter indigente do seer em relação ao deuses, nomeia o próprio acontecimento do seer, a separação entre seer e deus.

Sobre esse papel do seer como sendo o “entre”, de mediador entre o homem e os deuses, Heidegger escreve:

Com certeza, o caráter do entre (entre os deuses e o homem) poderia induzir em erro e levar a que tomássemos o seer como mera ligação e como consequência e resultado da ligação com o ligado (HEIDEGGER, 2015, p. 454).

O seer como o “entre” os deuses e homem deve ser entendido não como uma inferioridade do seer, como um mero elemento de ligação. Isso porque: “Imediatamente o entre se essencia com o fundamento dos contra-postos nele” (HEIDEGGER, 2015, p. 455). O seer, o entre, é o próprio fundamento dos contrapostos. Ou seja, sem o seer, os deuses não podem aparecer, pois necessitam e usam o seer para pertencerem a si mesmos: “Os deuses” precisam do seer, a fim de pertencerem por meio do seer, que não lhes pertence, efetivamente a si mesmos” (HEIDEGGER, 2015, p. 422). De igual forma, o ser-aí só ocorre como ser-aí devido ao seer. Sendo assim, o seer, como o entre, é tanto o elemento de ligação quanto o elemento de sustentação dos ligados:

O seer é usado, a urgência dos deuses, e, contudo, ele não pode ser deduzido a partir deles, mas é precisamente de maneira inversa superior a eles, na a-bissalidade de sua essência como fundamento (HEIDEGGER, 2015, p. 455).

³³ Chamamos a atenção do leitor ao conceito de “uso”, pois ele é fundamental. Reparemos que tal conceito sempre aparece, principalmente na Obra *Contribuições à filosofia*, em contextos como o seer, usando o ser-aí, ou os deuses usando o seer. Tal conceito é explicado por Heidegger, em seu escrito sobre Anaximandro, cuja análise realizamos no primeiro capítulo.

Em certo sentido, o seer é superior aos deuses, pois os deuses precisam do seer. A superioridade do seer efetiva-se devido à sua abissalidade como fundamento. Ou seja, tudo aquilo que pode aparecer só aparece devido ao seer como entre, tanto os deuses quanto os homens e os entes. Essa abissalidade (*Ab-grund*, escrito com hífen, pois Heidegger está enfatizando o “grund” fundamento, o não-fundamento) da essência, como fundamento do seer, é o próprio local ontológico dos deuses, sua “morada”, como estamos tentando mostrar neste texto.

Em uma passagem importante de *Meditação*, Heidegger escreve:

Nem os deuses criam o homem, nem o homem inventa os deuses. A verdade do seer decide “sobre” os dois, na medida em que vigora acima deles, mas acontece apropriadamente entre eles e, com isto, pela primeira vez ela mesma para o vir-ao-encontro (HEIDEGGER, 2010, p. 195).

A verdade do seer vigora acima dos deuses e homens e decide sobre os dois. Assim, o seer é o elemento central e mais importante e não o deus ou o ser-aí, pois é no acontecimento apropriador do seer que aparecem os deuses e o ser-aí e onde ambos podem vir-ao-encontro. Tal encontro só pode ocorrer no e pelo seer, pois o seer é o mediador, o “entre” desse encontro. O filósofo tenta escapar da explicação religiosa de que os homens e o ser seriam criações dos deuses ou de um deus. No Capítulo II, tentamos mostrar como nascem os humanos, para Heidegger, a partir da própria essenciação do seer. Em contrapartida, muitas vezes, filósofos e pesquisadores da questão dos deuses e de Deus têm nos dito que os deuses e Deus podem ser uma criação humana, seja por meio de uma divinização dos acontecimentos da natureza ou uma divinização dos impulsos e forças humanas. Sobre essa questão de que os deuses ou Deus poderiam ser antropomorfização dos acontecimentos da natureza, por meio da divinização feita pelo homem desses acontecimentos, ou, ainda, sobre o fato de os deuses serem divinações dos próprios impulsos humanos, Heidegger escreve:

Somente onde imperam a explicação e a transfiguração, onde o ente avançou para a entidade do representacional, pode surgir a opinião de que os deuses seriam o resultado de uma divinização, seja da “natureza”, seja de impulsos e forças humanas (HEIDEGGER, 2010, p. 199).

Somente onde o ente avança para a entidade representacional essas opiniões comuns de que os deuses seriam divinizações da natureza ou de forças humanas ganham sentido. Para Heidegger, na verdade do seer, ou seja, indo além dessa interpretação do ente representacional e inserindo-se insistentemente no ser-aí, tais “divinizações” são superadas e uma nova possibilidade ontológica dos deuses ganha

vez histórica. Os deuses de Heidegger não são divinizações da “natureza” e muito menos divinizações de impulsos e forças humanas; pelo contrário, os deuses participam do processo da *physis* e acenam ao humano do encobrimento do seer.

Sobre a relação do homem com o último deus, Luiz Alberto Hebeche diz: “Na passagem do ser-aí aos seus fundamentos no seer surge um homem pós-metafísico. Assim como havia o homem concebido à luz do Deus criador, agora emerge um novo homem iluminado pelo aceno do último deus” (HEBECHE, 2014, p. 297). A relação do homem com o último deus não é mais a relação do homem com seu criador, mas um encontro, um vir-ao-encontro de ambos, em que é estabelecida uma espécie de comunicação, a qual se efetiva por acenos do último deus e recepção inspirada do ser-aí quando poeta. Sendo assim, nem o último deus é uma invenção humana, seja da divinação dos acontecimentos naturais, ou das próprias forças humanas e, também, nem o homem é uma criação do deus.

De igual forma, seria equivocado, dentro da filosofia de Heidegger, igualar seer e deus, como se o último deus fosse o próprio seer. Essa hipótese é rechaçada mais de uma vez por Heidegger em *Contribuições à Filosofia*. Sobre essa questão, o filósofo escreve:

Pois o seer não é jamais uma determinação do próprio deus, mas o seer é aquilo que precisa da deização do deus, a fim de permanecer, contudo, completamente diferente dessa deização (HEIDEGGER, 2015, p. 236).

O seer, além de não ser determinado pelo deus, precisa da deização de deus a fim de se mostrar como o completamente diferente da deização. Somente uma clara definição do deus e do seer pode mostrar a diferença e a relação de um com o outro. O filósofo fomenta a seguinte situação: os deuses, o último deus, não é o seer, e também não é um ente; muito menos, uma divinização da natureza ou do homem; também não é o ser-aí e não precisa desse para “existir”. A rigor, o deus de Heidegger não-é, não existe. Mas, mesmo assim, os deuses são percebidos em seus acenos no dia a dia, quando o ser-aí se afina na tonalidade afetiva do espanto, do abismar, adotando o estilo da retenção e, assim, abrindo-se ao mistério do seer do extraordinário e do abismo.

Mas, como se efetiva a deização do deus? Como Heidegger estabelece, de modo filosófico, a divindade dos deuses? Ou seja, qual o lugar ontológico dos deuses no acontecimento do seer? Ora, isso já foi respondido de diversas maneiras neste trabalho de pesquisa. Ressalvemos: em nosso Capítulo I, ao estudarmos os

“daimons”, o extra-ordinário e a relação inseparável desses conceitos com a *aletheia*. Tendo em mente os saldos desse capítulo inicial, o leitor pode acompanhar adequadamente o avanço de nossa pesquisa. A demanda do momento é mostrar a relação do último deus com o abismo (*Abgrund*), conforme aparece em *Contribuições à Filosofia*.

3.3.1 – O abismo como o lugar ontológico do último deus

O lugar ontológico do último deus, como sendo o abismo do seer, já foi visto no Capítulo I, ao tomarmos a *aletheia* em consideração. Ao estudarmos a *aletheia*, nos comentários de Heidegger sobre Parmênides, percebemos que o lugar dos deuses é no encobrimento do seer, no *lethe*, naquilo que Heidegger chama de *extra-ordinário*. Percebemos que Heidegger, ao falar da *aletheia*, insere a questão dos *daimons*, dos deuses, como aquilo mesmo que “revela”, que acena para esse lugar encoberto do seer.

Em nosso Capítulo II, demos mais um passo importante para o esclarecimento do lugar ontológico dos deuses ao indicarmos a ligação do conceito de *abismo* com a *aletheia*. Assim, tentaremos mostrar que o conceito de abismo é o encobrimento do seer, o *lethe* da *aletheia*, o extra-ordinário de todo ordinário. Agora, daremos mais um passo no esclarecimento desse lugar ontológico ao estudarmos a relação entre os deuses e o abismo propriamente dito, conforme aparece no texto *Contribuições à Filosofia*.

Heidegger evidencia, nesse texto:

[...] a abertura do fosso abissal a partir daquela essência fundamental do seer, graças à qual ele se mostra como o reino da decisão para a luta dos deuses. Essa luta joga por sua chegada e fuga, em cuja luta os deuses pela primeira vez se deixam e colocam em decisão seu deus (HEIDEGGER, 2015, p. 241).

Tal como derivamos da passagem, o local da luta para a fuga ou chegada dos deuses é no seer, especificamente por meio daquilo que Heidegger chama de abertura do fosso abissal. Essa luta pela fuga ou chegada dos deuses é a própria luta da deização, da decisão se os deuses irão novamente chegar ou se manter em fuga. Somente nessa abertura à abissaldade, é que se possibilita a luta para a chegada dos deuses. O próprio chegar dos deuses, quer dizer, a possibilidade de sua vinda ocorre na abertura de tal fosso. Mas o que seria a dita “abertura do fosso abissal”? Trata-se

da própria essência fundamental do seer, a *aletheia*, a abertura do encobrimento do seer (cf. Capítulo II sobre o Abismo). A referida abertura – e isso podemos depreender da passagem analisada – é o próprio abismo do seer revelando seu fundamento sem-fundo, o encobrimento. Não bastasse isso, Heidegger fornece uma passagem crucial para fundamentarmos nossa interpretação e desenvolvermos mais a tematização:

A abertura do fosso abissal tem sua primeira e mais ampla mensuração a necessidade do deus em uma direção e no pertencimento (ao seer) do homem segundo a outra direção. Aqui se essencializam os precipícios do deus e a subida do homem como aquele que é fundado no ser-aí. A abertura do fosso abissal é o alijamento interior incalculável do acontecimento da apropriação, da essencialização do seer como o meio utilizado que confere pertencimento, que permanece ligado ao passar ao largo do deus e, sobretudo, à história do homem (HEIDEGGER, 2015, p. 274, 275).

Analisemos tal citação. Vejamos o começo dela: “[...] a abertura do fosso abissal tem sua primeira e mais ampla mensuração a necessidade do deus em uma direção”. Vejamos como o deus necessita do fosso abissal: a abertura do fosso abissal tem sua primeira e ampla medida nessa própria necessidade do deus. A citação continua: “[...] aqui (na abertura do fosso abissal) se essencializam os precipícios do deus”. O que seriam esses “precipícios do deus”? Conforme citação, esse precipício é a própria abertura do fosso abissal, esse “buraco” sem-fundo, esse Abismo, que o deus necessita. Ainda, analisando a citação: “[...] a abertura do fosso abissal é o alijamento interior incalculável do acontecimento da apropriação, da essencialização do seer como o meio utilizado que confere pertencimento, que permanece ligado ao passar ao largo do deus”. Essa abertura desse buraco, que é o abismo, é um “alijamento interior incalculável”, escapa ao cálculo, não pode ser medido, conhecido, pois é um precipício. Significa dizer que a abertura do fosso abissal está ligada ao “passar ao largo do deus”, ao precipício do deus. O deus “passa ao largo”, pois pertence a esse abismo, que é especificamente o lugar da distância incalculável nunca alcançada. E é devido a essa região do seer, incalculável, abissal, que os deuses novamente podem chegar após a ausência ou fuga da sua divindade.

Dos contextos supra, derivam as seguintes questões: e o que seria, enfim, o abismo do seer? Ou ainda: O que seria essa abertura do fosso abissal?

Essa abertura só pode se transformar em questão, se a verdade do seer reluzir como acontecimento apropriador, a saber, como aquilo de que o deus necessita, na medida em que o homem lhe pertence (HEIDEGGER, 2015, p. 274).

A abertura do fosso abissal está intimamente ligada à verdade do seer e ao acontecimento apropriador (conforme vimos em nosso Capítulo II). Dessa citação, no

momento, vale ressaltar a necessidade que o deus possui do abismo do seer, da verdade do seer. A propósito disso, escreve Heidegger em seu *Contribuições à Filosofia*:

Provindo de uma posição em relação ao ente determinada pela “metafísica”, nós só poderemos saber de modo difícil e lento o outro, segundo o qual o deus ainda não aparece nem na ‘vivência’ ‘pessoal’ nem na ‘vivência’ ‘massificada’, mas unicamente no “espaço” abissal do próprio seer. Todos os “cultos” e “igrejas” e coisas como essas em geral até aqui não tem como se tornar a preparação essencial do dar-se um com o outro do homem e de deus no meio do seer. Pois a verdade do seer mesma precisa ser primeiro fundada e, para isso que é entregue, toda criação precisa tomar um outro início (HEIDEGGER, 2015, p. 403).

Tal como interpretamos, o trecho sintetiza toda proposta de Heidegger sobre o último deus: 1) não é pelo entendimento metafísico, ou por cultos e igrejas, ou por vivências pessoais ou coletivas que uma nova possibilidade do deus aparecerá; 2) O lugar ontológico do deus é no “‘espaço’ abissal do próprio seer”, no abismo da verdade do seer que precisa ser fundado; 3) Para a criação tomar um outro início, a verdade do seer precisar ser fundada e, nessa verdade, o deus surge para além da metafísica, para além dos cultos e igrejas, ou quaisquer vivências massificadas.

Existe outra peculiaridade do local ontológico dos deuses que precisamos trazer à baila. Os deuses de Heidegger habitam a natureza, a *physis*. Tal afirmação não é difícil de ser entendida se compreendermos que a natureza, a *physis*, possui por essência a *aletheia*, e que a *physis* é o próprio seer (cf. Capítulo II, no qual apresentamos tais ligações). *O último deus só é último porque é um retorno ao início grego*. Tal retorno ao início, um salto à verdade do seer não fundada no primeiro início, é necessário para a fundamentação do último deus. O que faremos agora é explicitar a *physis* como o lugar ontológico dos deuses. Abismo e *physis* pertencem-se devido à essência da *aletheia* comum a ambos. A ligação entre o abismo e a verdade é tese comum em *Contribuições à Filosofia*.

Passamos agora para a análise da *physis* como o local dos deuses. Mas, para entrarmos propriamente na questão da *physis* como o lugar ontológico do último deus - pois, como veremos, em última instância, a *physis* é o próprio sagrado, aquilo que dá a divindade aos deuses - e, assim, dos deuses por vir, mostraremos um passo conceitual que Heidegger realiza para entrarmos nessa questão, qual seja: o estudo da questão do “último” do “último deus”. O que Heidegger quer dizer com “último”? Em que sentido o último deus seria o “último”? Tal estudo nos lançará inevitavelmente à

physis dos pré-socráticos, retornando ao início da nossa pesquisa, fechando, assim, todo círculo hermenêutico sobre o tema último deus.

Como o último é, na verdade, o mais antigo, um retorno ao primeiro início da *physis*, ao mostrarmos como isso se efetiva, voltamos ao início da presente pesquisa, o estudo da *physis* e *aletheia*, explicitando a inevitável ligação entre *physis*, *aletheia*, sagrado, o ser e os deuses. Caminhamos agora para as duas últimas seções do nosso texto: à questão do “último” do último deus e o estudo da *physis* como o sagrado.

3.4 O conceito de “último” do último deus: o retorno à *physis*

Para Heidegger, o último deus só pode ser encontrado no retorno ao primeiro início; assim: “O último deus é o deus mais antigo, mais inicial, que é decidido na inicialidade do início para a sua essência” (HEIDEGGER, 2013, p. 228). Ora, mas em que sentido o último deus é o mais antigo? Não seria o contrário? Afinal, o último deus não seria o mais recente ao aparecer no fim, ao ser o último a aparecer? De acordo com Heidegger, o último deus é o mais antigo justamente por ser o mais inicial. E não somente isso; é nesse antigo início que encontramos a essência do último deus. O último deus é o mais antigo, o mais inicial que se resgata do passado e isso paradoxalmente, pois aquele que: “[...] traz possibilidades imensuráveis de nossa história” as traz somente ao retornarmos ao início desta história (HEIDEGGER, 2015, p. 398). Assim, destaquemos: o último deus é um retorno ao início da filosofia grega e um fundar aquilo que, segundo Heidegger, não foi fundado, mas esquecido logo no início: a verdade do ser, a *aletheia*, a *physis*. Tais afirmações, no entanto, carecem de maior fundamentação teórica. Paradoxalmente, temos a seguinte situação: “[...] último deus não é o fim, mas o outro início de possibilidades imensuráveis de nossa história” (HEIDEGGER 2015, p. 398). Dessa forma, esse deus não é o último no sentido de que, depois dele, não haverá um outro ou história, como se o último significasse o derradeiro, o definitivo. Assim, não é “último” entendido no sentido escatológico ou linear. O último deus é um início de uma outra história, que Heidegger chama de “grande tranquilidade” (*die große Stille*) (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 37, 38). O paradoxo efetiva-se, pois esse outro início deve ser entendido de duas maneiras complementares: 1) início como nova possibilidade histórica, uma outra história fundada em outros alicerces que não os metafísicos; 2) o último deus é início, pois é

um retorno ao início da filosofia junto aos pré-socráticos ou pré-platônicos, para fundar o esquecido. Isso sendo que o primeiro só ocorre necessariamente se houver o segundo.

Logo no primeiro parágrafo (§.253) da seção referente ao último deus, em *Contribuições à Filosofia*, Heidegger resume esse quadro que estamos tentando mostrar:

O último é aquele que não precisa apenas da mais longa antecedência, mas que é ele mesmo não a interrupção, mas o mais profundo início, que se resgata antecipativamente da maneira mais ampla e mais pesada (HEIDEGGER, 2015, p. 392).

Reparemos que o título do parágrafo é somente “Último”, em referência à designação do último deus. Esse “último” precisa de uma longa antecedência, mas não como se ele fosse a interrupção, o fim, porém, o “mais profundo início”. O último é o *resgate* do mais profundo início, o *resgate*, como dito, mais amplo e pesado. Somente nesse *resgate* aparece o último deus. *Dessa forma, o último, na verdade, é o primeiro que não foi propriamente fundado*³⁴. Esse retornou ao mais profundo início, que representa o conceito “último”; precisa ocorrer, visto que: “[...] o primeiro início não é controlado, a verdade do seer, apesar de sua reluzência essencial, não é expressamente fundada” (HEIDEGGER, 2015, p.180-181). Houve uma reluzência essencial da verdade do seer no primeiro início da filosofia com os pré-socráticos, mas essa verdade não foi expressamente fundada. Diante disso, é uma tese importante de Heidegger: *Fundar aquilo que não foi fundado é a tarefa a que o filósofo se coloca*. O último deus só pode ser encontrado em suas bases ontológicas nesse retorno aos pré-socráticos.

Há uma passagem na obra *O Acontecimento Apropriativo* (HEIDEGGER, 2013, p 228), que é o único parágrafo desse livro dedicado exclusivamente ao tema do último deus; trata-se do importantíssimo §. 254. Lá podemos ler o seguinte:

O último deus é o deus mais antigo, mais inicial, que é decidido na inicialidade do início para a sua essência; que só pode ser como um deus que é, se for fundado inicialmente para ele aquilo que ele mesmo não consegue, a verdade do seer (HEIDEGGER, 2013, p. 228).

Depreendemos, daqui, que o último deus é o deus mais antigo, ou seja, o último deus remete ao passado. É também o deus mais inicial, por ser exatamente o mais antigo. Início, aqui, é um retornar ao início antigo, e um iniciar daquilo que não

³⁴ Ao longo do nosso primeiro capítulo, apresentamos toda a interpretação heideggeriana dos deuses gregos a partir desse fundamento que não foi propriamente fundado pelos filósofos: *aletheia* e *physis*.

foi iniciado, mas esquecido. A essência do último deus é decidida na inicialidade desse início antigo. Mas, em que sentido o último deus é o deus mais antigo? É o mais antigo e inicial, pois é um retorno à *aletheia* e *physis*, para a fundação da verdade do seer.

Mas, antes de nos aprofundarmos ainda mais na questão do “último”, do último deus, como o antigo início da *physis*, a citação mostra outro elemento peculiar: o último deus: “que só pode ser como um deus que é, se for fundado inicialmente para ele aquilo que ele mesmo não consegue, a verdade do seer” (trecho da citação em pauta). Para o deus ser deus, ou seja, a deização do último deus no estabelecimento da sua divindade, isso só pode ocorrer se for fundado aquilo que o deus não consegue fundar, a verdade do seer. Mas, como o deus não consegue fundar a verdade do seer? Resposta: porque essa verdade é fundada pelo ser-aí. O último deus só pode *chegar* se for fundada pelo ser-aí a verdade do seer, algo que o deus não pode fazer. O último deus está aguardando “os que estão por vir do último deus” (HEIDEGGER, 2015, p. 238, 239), que fundam essa verdade. Sem a preparação prévia do ser-aí e o estabelecimento da verdade do seer, o último deus não pode aparecer. Dessa maneira, o último deus precisa da filosofia:

[...] por mais que o seer mesmo só encontre no re-pensar a sua verdade e por mais que esse pensar seja a filosofia (no outro início), então “os deuses” precisam do pensar da história do seer, isto é, da filosofia. Todavia, “os deuses” não carecem da filosofia como se eles mesmo precisassem filosofar e o fizessem em virtude de sua deização, mas é preciso que a filosofia se dê, se é que “os deuses” devem ganhar uma vez mais o espaço da decisão e se é que a história deve alcançar o fundamento de sua essência (HEIDEGGER, 2015, p. 423).

A filosofia é necessária para o advento do último deus, pois é ela que estabelece a verdade do seer. A citação evidencia que o último deus é dependente do ser-aí e da filosofia? Sim e não. Sim, pois o último deus precisa da filosofia. E não, pois: “[...] nem os deuses criam o homem, nem o homem inventa os deuses. A verdade do seer decide ‘sobre’ os dois” (HEIDEGGER, 2010, p. 195). Heidegger fomenta uma situação peculiar: os deuses precisam da filosofia para a fundação da verdade do seer como possibilidade da sua vinda. Mas, o ser-aí, aquele mesmo que funda a verdade do seer, só é ele mesmo ao ser apropriado pelo seer e pelos deuses no acontecimento apropriador (HEIDEGGER, 2010, p. 201). Remetemos o leitor ao estudo do capítulo dois, em que analisamos essa questão de um suposto círculo vicioso no pensamento de Heidegger, ao estudarmos a questão do ser-aí como o “fundador fundado do fundamento” (HEIDEGGER, 2015, p. 236). Esse mesmo círculo se aplica, aqui, para a questão sobre se os deuses seriam dependentes do ser-aí para poderem surgir. A

resposta sempre é um sim e não, dada a essência do acontecimento apropriador, como sendo aquele que é fundado por aquilo mesmo que ele funda: “os deuses não precisam do homem, mas necessitam do seer, cuja verdade precisa ser fundada no ser-aí” (HEIDEGGER, 2010, p. 214)

Heidegger diz, no *Contribuições*:

O quão pouco sabemos do fato de que o deus espera pela fundação da verdade do seer e, com isso, pelo salto do homem no ser-aí. Ao invés disso, tudo se dá como se o homem é que precisasse e fosse esperar por deus (HEIDEGGER, 2015, p. 403).

O último deus aguarda o homem estar pronto para o seu advento. Heidegger inverte a ordem: não é o homem quem espera deus, mas deus quem espera o homem. Por isso, os deuses precisam da filosofia. Devemos ter cuidado ao interpretarmos essa necessidade que o último deus possui do advento do ser-aí. Não podemos cair na armadilha de acharmos que o último deus seria algo antropológico, uma invenção humana, a humanização dos acontecimentos da natureza ou das forças humanas, ou algum elemento do ser-aí. Mas, antes, o último deus aguarda o “além do homem”, os “que estão por vir”, para poder vir-ao-encontro do homem, então, transformado em ser-aí.

Continuemos a análise do importante parágrafo §.254 do livro *O Acontecimento Apropriativo*. Esse parágrafo diz que, para o advento do último deus, é necessário: “[...] a inicialidade mais elevada do antigo início, ou seja, do primeiro início, precisa ter acontecido apropriativamente” (HEIDEGGER, 2013, p. 228). O último deus carece da “inicialidade mais elevada do antigo início”. Ele somente aparece na fundação daquilo que não foi propriamente fundado no primeiro e antigo início e, mais do que isso, a própria fuga dos deuses, ou a morte de deus, acontece, segundo Heidegger, quando essa inicialidade mais elevada não é propriamente fundada, mas perturbada: “[...] a fuga dos deuses gregos funda-se na perturbação da essência quase não desentranhada da aletheia. A penetração do ser como *idea* é o fim do tempo dos deuses” (HEIDEGGER, 2013, p. 228). Se a fuga dos deuses efetivou-se devido à “essência quase não desentranhada da aletheia” e “a penetração do ser como *idea*”, a chegada dos novos deuses, o advento do último deus, ocorre nesse retorno ao início e na fundação da *aletheia* que ainda não foi fundada.

O fim do tempo dos deuses, sua fuga ou morte, inicia-se com Platão, na penetração do ser como *idea* e no esquecimento da *aletheia*. Toda história da metafísica a partir de Platão é a história da fuga dos deuses. Sendo assim, observa

Günter Figal (2016): “[...] é somente no fim da ‘metafísica’ que se manifesta uma vez mais a essência dos Deuses” (p. 142). Sobre essa situação, que estamos tentando mostrar, Heidegger declara, na continuação do parágrafo §.254 de *O Acontecimento Apropriativo*:

O último deus não é o deus “residual” que restou, assim como não é também o mero fim, mas é o deus do primeiro início e o deus supremo; todos aqueles que foram e continuam sendo essencializam-se com ele, na medida em que ele “é” – aquele que nunca se efetiva inicialmente (HEIDEGGER, 2013, p. 228).

O último deus “é aquele que nunca se efetiva inicialmente”. Todos os demais deuses, o deus cristão ou os deuses pagãos “essencializam-se com ele”, com o último deus, exatamente porque ele foi aquele deus que não efetivamente se iniciou. Todos os outros deuses, “aqueles que foram e continuam sendo” essencializam-se com o último deus somente porque o último deus é aquele que “nunca se efetiva inicialmente”, ou seja, os outros deuses só estão aí e entraram em fuga porque o último deus não está e nunca esteve. A divindade dos deuses, conforme estabelecida pela metafísica, é uma divindade assentada no entendimento do ser como idea e na não fundação propriamente dita da *aletheia*. O último deus não efetivamente se iniciou, tanto porque não foi desentranhada a sua essência, a *aletheia*, a verdade do seer, mas também porque o último deus é aquele que verdadeiramente não se efetiva, ou seja, ele não é um ente, não é algo objetivo, manuseável e calculável. O último deus é aquele que se recusa, que passa ao largo, que somente acena de longe, mas que nunca se efetiva como um algo ou alguém, ou coisa, ou culto religioso. Como nos diz o filósofo brasileiro Mac Dowell (2014): “[...] ele se manifesta apenas como que de passagem (*im Vorbeigang*)” (p. 252). O não advento do último deus acontece devido a dois motivos: 1) porque a *aletheia* e a *physis*, a verdade do seer, não foi fundada, mas esquecida e, assim, os deuses entraram em fuga; 2) o último deus, ele sempre passa ao largo, sempre se recusa, se subtrai e, assim, somente acena de longe; sua proximidade é a distância. Sobre esse segundo ponto, escreve:

A recusa é a nobreza mais elevada da doação e o traço fundamental do encobrir-se, *cuja* abertura constitui a essência originária da verdade do seer. Assim apenas o seer se torna o próprio estranhamento, a tranquilidade do passar ao largo do último deus (HEIDEGGER, 2015, p. 392).

A recusa pertence ao encobrimento do seer. Aqui, devemos ter um cuidado para não confundirmos o “esquecimento do seer” com o “encobrimento do seer”. O esquecimento diz respeito ao fato do seer não ter sido colocado em questão pela filosofia, segundo tese de Heidegger. Já o encobrimento do seer é um traço

fundamental do próprio seer. E é nesse encobrimento, nessa recusa do seer, que ocorre o passar ao largo do último deus, sua distância e seu encobrimento³⁵.

Chamamos a atenção do leitor para a caracterização do último deus como “deus supremo” (HEIDEGGER, 2013, p. 228). Também, em uma passagem do *Contribuições*, Heidegger assevera: “o deus extremo carece do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 395). Ademais, no começo do *Contribuições*, o filósofo evidencia: “[...] deização do deus dos deuses” (HEIDEGGER, 2015, p. 8). Ao considerar essas observações sobre o retorno ao início que é o último deus, essas expressões, como “deus supremo”, “deus extremo”, “deus dos deuses”, referem-se a esse deus mais antigo e inicial, o primeiro deus. Logo, é dessa forma, como o deus mais antigo, que tais expressões fortes, “supremo”, “extremo” e “deus dos deuses” devem ser entendidas.

Podemos, sem macular a tese de Heidegger, chamar o último deus de primeiro deus, dado que ele é o mais antigo, aquele que, devido ao início não fundado, não apareceu no primeiro início, mas que só surge nesse retorno ao antigo início, e na fundação da *physis e aletheia* não fundadas. *O último deus é o primeiro deus não fundado*. No entanto, esse retorno ao início não pode ser entendido como: “[...] tentativas de fazer e de planificar a ‘religião’, de devolvê-la ao que passou e de renová-la, são descaminhos próprios à visão histórico-metafísica” (HEIDEGGER, 2013, p. 228). Esse retorno ao início não é um saudosismo do passado e um resgate dos deuses antigos gregos. Mas é mais fundamental que isso. É um reiniciar aquilo que não foi propriamente iniciado, nem mesmo pelos pré-socráticos (FIGAL, 2016, p. 143).

Existe ainda mais uma peculiaridade do termo “último” do último deus, que devemos esclarecer agora, o qual está presente no parágrafo §.254 do *Contribuições à Filosofia*:

O último deus, se pensarmos aqui de maneira calculadora e tomarmos esse “último” apenas como interrupção e fim, ao invés de como decisão extrema e maximamente breve sobre o que há de mais elevado, então naturalmente todo saber sobre ele será impossível. Todavia, como é que se deveria querer calcular no pensamento do ser de deus, ao invés de meditar de maneira

³⁵ O Comentador Günter Figal (2016) entende a “recusa” como: “o ‘elemento-do-ter-sido’ de tal modo que está velado e recusado mesmo se se submeter aos ‘Deuses antigos’ (FIGAL, 2016, p. 127). Para Figal, o conceito de “recusa” está relacionado ao passado, como os deuses que foram recusados, abandonados e que fugiram. Mas tal conceito de “recusa” não está relacionado a um passado como um acontecimento histórico, porém, antes, é um elemento do próprio seer, não do seu esquecimento, mas do seu encobrimento. Assim, também, no que diz respeito à recusa dos deuses, pois eles são aqueles que acenam e, no aceno, não aparecem por inteiro, pois não podem aparecer, dado que não são, sendo assim, sempre se encontram recusados, afastados.

radicalmente oposta sobre o perigo de algo estranho e incalculável? (HEIDEGGER, 2015, p. 393).

O “último” não é apenas interrupção e fim, mas uma decisão extrema sobre o que há de mais elevado. *O último deus é uma de-cisão sobre os deuses*. Ele é uma caracterização ontológica da divindade dos deuses e, assim, está completamente ligado aos deuses, no plural. Mas, qual é essa decisão extrema e elevada? Heidegger responde:

O que aconteceria, porém, se o último deus precisasse ser chamado assim porque traz pela última vez a decisão sobre os deuses para um domínio sob e entre os deuses, elevando, com isso, a essência da unicidade do ser de deus ao extremo? (HEIDEGGER, 2015, p. 393).

O último deus deve ser chamado assim, pois ele é uma decisão sobre a “essência e unicidade do ser de deus”. A questão da divindade dos deuses é elevada ao extremo com o último deus. Podemos depreender de tal citação que *o último deus é uma decisão ontológica sobre o ser dos deuses muito mais do que um novo deus* proposto por Heidegger. Ele não é somente um deus que está sendo anunciado pelo filósofo, antes, é uma decisão extrema sobre a ontologia da divindade dos deuses, a possibilidade não metafísica de se falar ainda em deuses e no sagrado depois da fuga ou morte dos deuses.

De igual forma, o último deus não está ligado ao cálculo, ao número dos deuses, à quantidade, como se houvesse um primeiro deus e esse, por sua vez, fosse o último. O último deus não é o final, o último a aparecer. De igual forma, esse não pode ser medido, calculado, explicado, visto que é o estranho e o incalculável, aquele que se recusa, o que não possui ser, pois, como vimos, o último deus não existe, não-é. Como nos diz Mac Dowell (2014): “[...] o Deus, que pode ser nomeado como ‘último deus’, a partir da experiência do sagrado, não é um ente, nem o ente supremo como fundamento do todo do ente, nem se identifica com o ser ou com a verdade do Ser, mas evoca o fundo sem fundo da própria verdade do Ser”. (p. 251) Agora, cabe-nos explicitar ainda mais o início, o antigo, a que nos remete inevitavelmente o último deus. Analisaremos o conceito de *physis* como o lócus ontológico do último deus para, assim, mostrarmos como esse retorno ao início da filosofia dos pré-socráticos é extremamente necessário ao último deus, que é, como vimos, o deus mais antigo e mais inicial, conforme Heidegger nos mostra. Com isso, daremos um último passo em nossa dissertação, pois a natureza reinterpretada como *physis*, ao modo de

Heidegger, é o local dos deuses. E, não somente isso, já que a natureza é o próprio sagrado, aquilo que dá a deidade aos deuses.

3.5 A *physis* como o Sagrado

Damos entrada, agora, na parte conclusiva do presente capítulo, parte que, ao atingir nosso objetivo geral, fecha o círculo hermenêutico de interpretação em um retorno ao tema do nosso primeiro capítulo. Encerraremos, com isso, o círculo, mostrando que o local ontológico paradigmático do último deus é a *physis*. E a *physis*, tal como compreendida por Heidegger, em *Contribuições à Filosofia*, é:

A natureza extraída do ente pela ciência da natureza. O que acontece com ela por meio da técnica? A destruição crescente da “natureza”, ou melhor, que se desenrola simplesmente em direção ao seu fim. O que ela era outrora? O sítio do instante da chegada e da estada dos deuses, quando ela, ainda *physis*, se baseava na essenciação do seer (HEIDEGGER, 2015, p. 272).

A destruição da natureza rumo ao seu fim é sintoma da forma como interpretamos a natureza. Desde o momento em que ela perde seu *status* primevo e fundacional, sendo posta em um plano imperfeito, por exemplo, desde Platão, que privilegiava as formas eternas (*idea*) ante a *physis* sempre transitória e impermanente, ela foi degradada de seu posto primeiro de origem: “[...] o que há de mais primevo, o que primeiro se apresenta, a apresentação é a própria *physis*, mas logo encoberta juntamente com a *aletheia* por meio da *idea*” (HEIDEGGER, 2015, p. 219). A partir do momento em que a *physis* foi deslocada do seu lugar de importância fundamental, sendo substituída como fio condutor pela *idea*, pelo pensar e representar, aconteceu um esquecimento da *physis* primordial e uma entrega dela ao manipulável e uso, e ao esgotamento dos seus recursos até sua destruição e fim. O esquecimento da *physis*, portanto, se segue ao esquecimento da *aletheia*, que é o mesmo esquecimento do ser. O cristianismo também é responsável pela degradação da natureza de seu posto primeiro e privilegiado a partir do momento em que a natureza é concebida como um produto de um deus criador, feita para ser usada e dominada pelo homem. Heidegger quer resgatar o sentido primeiro da natureza.

E o que era a natureza outrora? “O sítio do instante da chegada e da estada dos deuses, quando ela, ainda *physis*, se baseava na essenciação do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 272). A *physis* é o local “da chegada e da estada dos deuses”. Heidegger coloca a *physis* no mesmo patamar que a essenciação do seer e isso é

extremamente importante para entendermos como Heidegger compreende o seer e o local dos deuses. Isso porque *physis*, seer e *aletheia* dizem o mesmo acontecimento como acontecimento apropriador (conforme nos esforçamos para mostrar nos Capítulos I, II). E é nesse retorno ao inicial não propriamente fundado da *physis* e da *aletheia* que encontramos o último deus.

Na *Carta sobre o humanismo*, há uma passagem muito conhecida sobre os deuses na qual Heidegger apresenta o essencial em nossa pesquisa:

É só a partir da verdade do ser que se pode pensar a essência do sagrado.
E é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que se deve nomear a palavra “Deus” (HEIDEGGER, 2008, p. 364).

No extrato, o pensador identifica os passos necessários para chegar à compreensão de deus. Conforme sua proposta ontológica: 1) é necessária a formulação da verdade do seer, pois só a partir dessa verdade podemos conhecer a essência do sagrado. Reparemos que, para o filósofo, o sagrado está completamente ligado à verdade do seer; 2) só definindo o sagrado podemos pensar a deidade, a divindade; 3) e só a luz da deidade, ou seja, depois de termos definido a verdade do seer e sua ligação com o sagrado é que podemos pensar a questão de deus: “[...] o Deus, que pode ser nomeado como ‘último deus’, a partir da experiência do sagrado” (MAC DOWELL, 2014, p. 251).

A partir disso, o próximo passo que daremos será em direção à definição de sagrado, uma vez que os demais já foram alcançados neste texto. Não há como explicarmos o último deus sem definirmos o que é o sagrado, pois: “[...] é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 364). E qual a relação do sagrado com a *physis*? Para responder a essa questão, primeiramente, faz-se necessário afastar o sagrado das religiões. Isso é peculiar na proposta heideggeriana: o sagrado não está ligado aos deuses e nem às religiões. A propósito disso, o filósofo escreve:

Mas esse sagrado não é simplesmente o divino de uma “religião” do mesmo modo por si subsistente, aqui da religião cristã. O sagrado não se deixa de maneira alguma constituir “teologicamente”, pois toda “teologia” já pressupõe o *teos*, o deus, e isto de maneira tão certa que, sempre que emerge a teologia, o deus já começou a se por em fuga (HEIDEGGER, 2017, p. 142).

O sagrado, aqui estabelecido, não se deixa determinar teologicamente, pelo contrário, a teologia representa a fuga dos deuses. O filósofo, a todo momento, tenta afastar sua proposta das religiões, de maneira que parece inconveniente arrastar sua filosofia para as fileiras da teologia cristã, pois não era esse o intento do filósofo.

Heidegger, a todo momento, tenta separar sua proposta sobre os deuses das religiões, principalmente da religião cristã, conforme apontado na seção específica deste capítulo. Isso seria um erro na interpretação do pensamento do filósofo, arrastá-lo teologicamente à religião cristã, pois seria fazer aquilo que o próprio filósofo insistia em dizer para não fazermos, visto que, para Heidegger, seu último deus é: “O totalmente outro em relação aos que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão” (HEIDEGGER, 2015, p. 391). Esse “sobretudo em relação ao deus cristão”, dando ênfase ao afastamento de sua proposta do deus cristão, não é capricho do filósofo, mas seu intento filosófico. A teologia sempre pressupõe um Deus, mas o sagrado, aqui, não está relacionado a *um* deus; é mesmo anterior e mais fundamental que os deuses. A filosofia sobre o sagrado de Heidegger nada tem a ver com teologia cristã. Conforme podemos ler na citação em destaque acima: “Mas esse sagrado não é simplesmente o divino de uma “religião” do mesmo modo por si subsistente, aqui da religião cristã. O sagrado não se deixa de maneira alguma constituir “teologicamente” (HEIDEGGER, 2017, p. 142). Heidegger deixa claro que sua concepção de sagrado não deve ser entendida como de uma religião, especificamente da religião cristã, da teologia cristã. Para o filósofo: “O sagrado está acima dos homens e acima dos deuses (HEIDEGGER, 2017, p. 88). Mas como isso se efetiva? Como pode, segundo Heidegger, o sagrado estar acima dos homens e, mais importante e ainda, como pode o sagrado estar acima dos deuses? Como seria isso possível? O que é o sagrado? Heidegger trata da questão do sagrado sempre em diálogo filosófico com Hölderlin. O sagrado, para o Heidegger leitor de Hölderlin, é a própria natureza, isto é, a *physis* grega conforme interpretação heideggeriana sobre Hölderlin; é a *physis* como sagrado que dá a divindade aos deuses e se encontra acima dos deuses, mais fundamental que esses. Em uma passagem importante do livro “Explicações da poesia de Hölderlin” (HEIDEGGER, 2013), o filósofo assevera sobre tal situação que estamos apresentando:

Anterior a todo real e todo agir, anterior até aos deuses é a natureza. Pois ela é “mais velha que os tempos/ e está acima dos deuses”. A natureza não está um pouco sobre os deuses, como se fosse um âmbito do real “por cima” deles. A natureza está “acima” dos deuses. Ela, “a potente”, consegue algo diferente dos deuses: uma vez que é clareira, tudo se faz presente nela. Hölderlin chama a natureza sagrada, pois é “mais velha que os tempos/ e está acima dos deuses do Oeste e do Oriente”. Portanto a “santidade” não é, de forma alguma, uma propriedade que pertença a um Deus subsistente. O sagrado não é sagrado porque é Divino; melhor dizendo, o Divino é que é divino porque é “sagrado” em sua essência. [...] O sagrado é a própria natureza (HEIDEGGER, 2013, p. 72).

A “natureza”, na citação acima, deve ser compreendida como *physis*, pois: “[...] na palavra ‘a natureza’, Hölderlin diz poeticamente outra coisa, que decerto mantém uma relação oculta com o que outrora se chamou *physis*” (HEIDEGGER, 2013, p.70). Heidegger enfatiza essa questão da natureza na poesia de Hölderlin como remissão à *physis* grega: “[...] a palavra ‘natureza’, recém escutada, é o nome verdadeiramente obscuro, encobridor-revelador da poesia de Hölderlin” (HEIDEGGER, 2013, p. 210). Desse modo, a questão filosófica torna-se de maior relevância ainda quando percebemos que essa natureza, que Heidegger interpreta junto com Hölderlin, é o próprio sagrado.

Retomemos a análise da citação principal acima. Vejamos que, ali, a natureza é “anterior a todo real e agir”; também anterior aos homens e aos deuses. Reparemos que Heidegger está nos falando de algo prévio a tudo, e fundamental a tudo, anterior até mesmo ao real e ao agir, aos deuses e homens. Tudo se faz presente na natureza e nada escapa dela: “uma vez que é clareira, tudo se faz presente nela” (citação em destaque acima). Ela, a natureza, o sagrado, é a clareira, em que homens, deuses e entes aparecem. Os deuses, homens e entes surgem na natureza, da natureza e pela natureza, que é: “anterior a todo real e todo agir”. Como pode a natureza ser anterior ao real? Como pode ela ser anterior ao agir? A natureza, pensada como a *physis*, é o próprio seer: “[...] uma vez que é clareira, tudo se faz presente nela”. Ela pode algo que os deuses não podem, pois é o local onde tudo se reúne; dessa maneira, a *physis* é mais fundamental, antiga e originária que os deuses. Heidegger coloca a *physis* acima dos deuses ou do deus, invertendo a ordem metafísica do cristianismo. Não é a natureza que foi criada por deus, antes, a natureza é mais antiga que os deuses, e aquilo mesmo que dá a sacralidade aos deuses, pois, como lemos na citação anterior: “[...] o sagrado não é sagrado porque é Divino; melhor dizendo, o Divino é que é divino porque é ‘sagrado’ em sua essência”. Heidegger inverte a ordem que normalmente estamos familiarizados: a ordem do sagrado em relação aos deuses. Os deuses só são divinos por participarem do sagrado que lhes é diferente. Na citação analisada, o filósofo clarifica que: “[...] a ‘santidade’ não é, de forma alguma, uma propriedade que pertença a um Deus subsistente”. Essa não é algo de um deus, como se o deus fosse o santo ou o sagrado. Santidade não é um atributo do Deus ou dos deuses, mas também não é um atributo humano ou das religiões; é anterior a tudo isso. Em vez disso, o deus só é divino por participar do sagrado que não lhe pertence.

Ao distinguir o sagrado dos deuses, colocando o sagrado acima dos deuses, Heidegger é completamente inovador, pois, agora, o sagrado é algo próprio e único e igualado à natureza que a tudo permeia e onde tudo se presentifica. A natureza, sendo o próprio sagrado, é elevada a um *status* que não possuía antes. A inovação de Heidegger – resalte-se – não é um panteísmo no qual a natureza seria os próprios deuses; de igual forma, a natureza não é a criação dos deuses ou de um deus. Assim, tudo que existe, todo ente, carrega em si o sagrado como origem e lugar. Mas, como Heidegger fundamenta filosoficamente essa tese? Como ele pode dizer algo assim, que a natureza enquanto sagrada está acima dos deuses? Heidegger fundamenta de modo inusitado. A natureza é sagrada, já que nela está presente o extra-ordinário. A natureza carrega em si o mistério, que é o encobrimento, o abismo, o nada. Por carregar em si o mistério do encoberto, a natureza é sagrada. João A. Mac Dowell, comentando sobre isso, assevera:

O sagrado, que experienciado como divino, permite a nomeação de Deus, inclusive do último Deus, não pode ser concebido como um ente que se manifesta no horizonte do Ser, justamente porque evoca a dimensão oculta e originária da própria verdade do Ser. (MAC DOWELL, 2014, p. 255).

A chamada “dimensão oculta e originária da própria verdade do Ser”, como já podemos inferir, é o próprio encobrimento do seer, que é a própria região oculta da natureza, é o próprio encobrimento do des-encobrimento, ou seja, o *lethe* da *aletheia*, o abismo do seer, a tese fundamental desta nossa pesquisa filosófica.

Em *Explicações da poesia de Hölderlin*, Heidegger diz sobre a parte oculta da natureza ao falar do conceito de “caos”. O filósofo chamará, com Hölderlin, o caos de abismo:

Contudo, caos significa, em primeiro lugar, o boquiaberto, o abismo entreaberto, o aberto que se abre previamente e pelo qual tudo é engolido. O abismo recusa qualquer ponte de apoio a algo distinto e fundamentado (HEIDEGGER, 2013, p. 75).

Escrevendo sobre essa relação entre o *caos*, a *physis* e o sagrado, Heidegger escreve:

O caos é o próprio sagrado. Nada que seja real precede esta abertura; melhor dizendo, ela o permeia continuamente. Toda aparição já é ultrapassada por ela. Para todas as coisas e, sobretudo, anteriormente a todas elas, a natureza é sempre “como outrora” (HEIDEGGER, 2013, p. 76).

Nesse texto sobre Hölderlin, o abismo pertence à natureza e recebe o nome de caos, o que somente reafirma todo nosso estudo sobre o abismo no capítulo passado e neste capítulo. Heidegger designa o caos de sagrado como algo

pertencente à própria natureza (cf. HEIDEGGER, 2013, p 76). Só conseguimos entender perfeitamente essa relação do encobrimento com a *physis* se entendermos que a essência da *physis* é a *aletheia*: “[...] mas a essência da *physis* é a *aletheia*” (HEIDEGGER, 2013, p. 36). *Physis* e *aletheia* pertencem-se e dizem o mesmo; a compreensão disso é o retorno ao início do primeiro início e a fundação daquilo mesmo que não foi fundado pela filosofia. Heidegger privilegia a *aletheia* como o fundamental no primeiro início não fundado:

Logo que esse tenha desdobrado suficientemente a interpretação da *physis*, logo que se tenha levado (de saída) a essência da “verdade” para além da *adaequatio* e de volta para o desvelamento como essênciação do ente, logo que se tenham libertado a *physis* e a *aletheia* dos grilhões da metafísica, e logo que, porém, a inicialidade do início e sua historicidade sejam sobretudo concebidas, poderemos ousar denominar a *aletheia* a essência inicial do primeiro início. (HEIDEGGER, 2013, p. 11, 12).

Como vemos, aqui, *aletheia* é fundamento ontológico do último deus, ou seja, a verdade do seer e, assim, a própria *physis*, então, o sagrado. Esse é o lugar ontológico do último deus e dos deuses no pensamento de Heidegger. Mostrar como isso acontece foi nosso esforço até aqui. Conforme vimos, a *aletheia* é o desencobrimento (*Unverborgenheit*) que carrega no seu coração o encobrimento: “[...] o ocultar-se, o velamento, o *lethe*, constitui a *a-letheia*, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da *aletheia* (HEIDEGGER, 1999, p. 107). *Os deuses habitam no coração da aletheia, ou seja, habitam no coração do seer, em que encontramos a ontologia de sua divindade*. Afirmar isso é o mesmo que afirmar que os deuses possuem seu local ontológico na *physis*. Ora, vimos que Heidegger chama conceitualmente o encobrimento de *extra-ordinário* em relação a todo ordinário do ente. E tudo isso diz a *physis*. Também, mostramos que o extraordinário, esse setor encoberto da *aletheia*, é o “demoníaco”, o lugar oculto, a morada dos deuses: “Podemos chamar o *daimonion* de extraordinário porquê e na medida em que pensamos o extraordinário como o que em toda parte circunda o ordinário singular e em toda parte se mostra em todo ordinário, sem, porém, ser o ordinário” (HEIDEGGER, 2008, p. 148,149). Para concluirmos o estudo deste capítulo sobre a natureza como o local do extra-ordinário e o local ontológico do último, citamos Heidegger:

O extraordinário, assim compreendido, é, em relação ao ordinário, não a exceção, mas o “mais natural”, no sentido da “natureza” compreendida de modo grego, isto é, da *physis*. O extraordinário é isso de onde todo ordinário emerge no que todo ordinário está suspenso, sem suspeitar no mais das vezes e o que é para onde todo ordinário recai. (HEIDEGGER, 2008, p. 149).

Da passagem, extraímos o laço necessário para completar nosso estudo. Afinal, percebamos, na citação acima, que é do extra-ordinário que “todo ordinário emerge”. Aqui, emergir significa o modo de dar-se da *physis*. O extra-ordinário e o ordinário são um modo de dizer a ocorrência da natureza em sua essência. Também, o extra-ordinário é “para onde todo ordinário recai”. Emergir e recair, ou seja, nascer e morrer, aparecer e desvanecer, encobrimento e desencobrimento, referem-se à *aletheia*, à *physis* e ao *seer*, que é de onde tudo emerge e para onde tudo recai. E, mais fundamental e conclusivo de nosso estudo, o *seer* é o próprio sagrado. Se, no primeiro capítulo, estudamos longamente esse processo da *physis* (ao analisarmos o conceito de *demora* na interpretação de Heidegger sobre Anaximandro), agora, apontemos que o conceito heideggeriano de último deus é inseparável do seu conceito de *seer*. Destarte, não há como falarmos do último deus sem fundamentarmos o *seer*. Não há como fundamentarmos o *seer* sem lidarmos com o último deus. Esse, além de ser a base de sustentação de uma nova história humana, é o *próprio abismo*. Ele faz presente o encobrimento do *seer*. O último deus representa o mistério do desconhecido, o *lethe*, o nada. Dessa forma, não há como tratarmos do *seer* sem levarmos em consideração que sua ocultação é o sagrado e a própria *physis*, ou seja, o acontecimento apropriador, que é o acontecimento da *aletheia*. Devemos ressaltar, por fim, que o sagrado é completamente separado dos deuses, pois o próprio *seer* é separado dos deuses. Finalmente, devemos destacar que Heidegger sempre nos acena ao abismo do *seer*, ao seu encobrimento constitutivo, ao “lugar” ontológico dos deuses, de onde eles tiram a divindade que lhes é concebida e que não lhes é própria. Deuses habitam o sagrado e seu lugar é o do *seer*, numa palavra: a não-existência.

CONCLUSÃO

Expondo, de modo objetivo e direto, podemos elencar os ganhos conclusivos desta dissertação nos seguintes pontos: a) não há como explicar o conceito de último deus em Heidegger sem definir como o filósofo entende a verdade do *seer* e o *seer* da verdade; b) há uma relação entre o *seer* e o último deus, que é uma relação de diferença e necessidade; c) o último deus não é o *seer*, um ente, e nem algo do ser-aí; d) o último deus está ligado ao *encobrimento do seer* e tem aí seu lugar ontológico; Heidegger declara esse encobrimento do *seer* e sua relação com os deuses de

múltiplas formas: como o “*lethe*” da “*aletheia*”, a verdade do seer e o seer da verdade; o extraordinário em relação ao ordinário; o abismo (*abgrund*) do seer; a *physis* no *emergir* dos entes; o sagrado; e) há uma separação do sagrado e o último deus, fazendo o sagrado algo próprio, de modo que o sagrado não é um atributo dos deuses, mas os deuses são aqueles que participam do sagrado e retiram desse sua divindade; f) o sagrado, o lugar ontológico dos deuses é o *encobrimento do seer*, a própria verdade do seer, a *physis*; g) *physis*, *aletheia* e seer são modos diversos de Heidegger expor o mesmo acontecimento e não há como deixarmos clara a ocorrência do último deus sem explicarmos o que é a *physis* e a *aletheia*; h) o último deus não é somente um novo deus, mas o fundamento ontológico para a divindade além da metafísica; j) o conceito de “deuses” e de “último deus” são correlatos e copertinentes; k) o último deus nada tem a ver com religião alguma; não é uma nova forma de teologia cristã e o plural “deuses” não se refere a um politeísmo; l) há uma relação, um vir-ao-encontro, entre deuses e o ser-aí; essa relação se dá via *tonalidades afetivas fundamentais*, a *voz do seer*, e tem o seu fenômeno nos poetas e pensadores.

Esta dissertação percorreu três grandes eixos: 1º a explicação do que é o *encobrimento do ser*, como o lugar ontológico do último deus; 2º a origem das *tonalidades afetivas fundamentais* que colocam o ser-aí em contato com os deuses e o seer: a *voz do ser*; 3º a definição conceitual do papel do último deus e, assim, dos deuses, na ontologia tardia de Heidegger, como um retorno ao início da filosofia não propriamente iniciado, mas esquecido. Para percorrermos esses três grandes eixos, utilizamos recursos textuais de diferentes períodos do pensamento do Heidegger, especificamente nas obras ao redor do *Contribuições à filosofia*, além das interpretações de Heidegger sobre os pré-socráticos e Hölderlin.

Percebemos que, desde a década de 1930, nos escritos em torno à obra *Contribuições à Filosofia*, e de igual forma, nas décadas de 1940, 1950 e 1960, quando Heidegger escreve sobre os filósofos pré-socráticos, principalmente Parmênides e Heráclito, e também nesse mesmo período, nos escritos sobre o poeta Hölderlin, há algo em comum em todas essas épocas do trabalho de Heidegger quando o assunto são os deuses: ele dirige-nos a um lugar peculiar no acontecimento do seer: ao *encobrimento do seer*, como o lugar ontológico onde podemos reencontrar a divindade e os deuses para além da metafísica.

Esclarecemos que isso que chamamos de “*lugar ontológico dos deuses*” refere-se à relação dos deuses, ou do último deus, com o seer. Sendo assim, ao longo

de nossa pesquisa, respondemos às seguintes questões: qual o relação do seer com o último deus? Qual o papel do último deus na filosofia tardia de Heidegger?

Aqui, neste início de conclusão, já podemos ressaltar que “deuses” e o “último deus” são conceitos correlatos e mútuo-pertinentes, como mostramos. O último deus significa muito mais uma *decisão sobre os deuses*, sobre a divindade dos deuses, do que um novo deus propriamente anunciado pelo filósofo. E “deuses”, no plural, não representa um politeísmo, mas uma *indecisão sobre os deuses*, um ir além dos números metafísicos teológicos de se é o caso de um deus ou de vários deuses. Heidegger, em sua proposta sobre o último deus, vai além do monoteísmo, politeísmo ou panteísmo. Dessa forma, o uso do plural refere-se às diversas possibilidades de manifestações, sítios instantâneos do último deus, ao vir-ao-encontro dos deuses com os homens e não a números entitativos.

Ao longo do nosso primeiro capítulo, ao estudarmos os pré-socráticos, Parmênides, Heráclito e Anaximandro, tentamos mostrar o acontecimento do *encobrimento do ser* com ênfase à participação dos deuses nesse acontecimento. Recorremos à interpretação de Heidegger sobre os pré-socráticos, pois, como mostramos, o último deus é, na verdade, um retorno ao início não propriamente iniciado e é junto aos pré-socráticos que Heidegger melhor nos mostra o que entende por *physis* e *aletheia* – conceitos caros ao seu pensamento tardio e à questão do último deus. Percebemos que a interpretação sobre os deuses gregos, que Heidegger faz ao comentar Parmênides e Heráclito, é muito mais o desenvolvimento da sua própria teoria sobre os deuses e o último deus; além disso, há uma interpretação própria e descritiva do entendimento dos antigos gregos sobre seus deuses. Concluimos isso, uma vez que identificamos o mesmo local dos deuses no acontecimento do ser, seja quando Heidegger comenta esses pré-socráticos, ou quando trata do tema nas obras *Contribuições à Filosofia e Meditação*, ou interpretando Hölderlin. Heidegger sempre remete seus deuses ao mesmo local ontológico. Sendo assim, ao utilizarmos a leitura de Heidegger sobre os pré-socráticos, identificamos essa marca constante do seu pensamento: a relação dos deuses com o *encobrimento do seer* - conclusão principal desta dissertação – além de explicitarmos esse retorno ao início que representa o último deus.

Essa relação entre os deuses e o *encobrimento* e *desencobrimento* do seer, ou seja, a relação dos deuses com a própria verdade do seer e o seer da verdade (*aletheia*), aparece quando Heidegger escreve sobre Parmênides, como o *lethe*

(encobrimento), da *a-letheia* (desencobrimento), conforme estudado em nosso capítulo I. Também, aparece na própria relação da *doxa* com a *aletheia*, conforme interpretação de Heidegger, quando estudamos o inusitado conceito de “vista”, “ver” e sua relação com a emergência dos deuses no acontecimento da *physis*. Percebemos que esse encobrimento (*lethe*) é aquilo que nosso filósofo chamou de *extraordinário* (o encobrimento) em relação ao *ordinário* (o ente, o desencoberto), em sua interpretação sobre Parmênides: o local dos deuses ou “*daimones*”. E é exatamente na ocorrência desse extraordinário – que é o próprio ser - que Heidegger insere sua interpretação sobre os deuses gregos ou os “*daimones*”, aqueles que acenam do extraordinário ao ordinário em todos os fatos dos entes (acenar é uma característica dos deuses de Heidegger, como mostramos). Identificar esse local ontológico dos deuses de Heidegger, em sua interpretação sobre Parmênides e Heráclito, foi um dos ganhos do nosso primeiro capítulo.

Significativa a esta pesquisa, foi a identificação da “voz do ser” e a relação dessa “voz” - que não é sonora e nem humana, mas prévia e mais fundamental que a voz humana – com as *tonalidades afetivas fundamentais* que afinam o ser-aí ao último deus e ao seer. Importante foi identificar tal conceito em dois momentos do pensamento de Heidegger: quando ele escreve sobre os pré-socráticos e, também, no entorno à obra *Contribuições à Filosofia*. Percebemos que essa “voz do seer” refere-se ao próprio acontecimento do ser e está ligada à *physis*. O seer comunica-se, diz, por meio de sua voz silenciosa e não sonora, a região encoberta do seer; nesse sentido, auscultar essa voz do seer é ser apropriado pelo acontecimento do seer, um afinar-se ao seer e, assim, aos deuses. Estudamos isso no primeiro capítulo quando analisamos a questão da linguagem em Parmênides e Heráclito, além da relação da linguagem com a *physis*. Esse estudo foi significativo por nos lançar às *tonalidades afetivas fundamentais* que nos afinam com os deuses e o próprio seer, conforme desenvolvimento final no capítulo terceiro.

Esse tema dentro da filosofia de Heidegger, de que o ser possui uma “voz”, uma mensagem, um “dizer”, que pode ser auscultado pelo humano, mas que também pode não ser auscultado, é de suma importância para o tema dos deuses. Isso porque, assim como o ser se comunica com o humano, os deuses também. E essa comunicação dos deuses, os “acenos”, em linguagem heideggeriana, ocorre no próprio acontecimento do ser. Identificar a relação dessa “voz do ser” com as *tonalidades afetivas fundamentais* necessárias ao vir-ao-encontro entre deuses e

homens foi um dos ganhos desta dissertação; isso já é apontado de modo propedêutico no capítulo primeiro, bem como de modo cabal no capítulo terceiro.

Também, em nosso primeiro capítulo, realizamos um estudo sobre a interpretação de Heidegger a respeito dos deuses gregos. Tal interpretação acontece apoiada nos escritos sobre Parmênides (2008) e Heráclito (1998). Percebemos que nosso filósofo interpreta os deuses gregos de acordo com sua própria teoria sobre os deuses ou elabora sua teoria sobre o último deus baseado em sua interpretação sobre os primeiros filósofos gregos e seus deuses. Percebemos isso, pois Heidegger remete os deuses gregos ao próprio acontecimento da *physis* e da *aletheia*, assim como faz com seu último deus e deuses. Um dos temas que temos como conclusivo nesta dissertação é o paralelo identificado entre a interpretação de Heidegger sobre os deuses gregos com sua própria definição do último deus e dos deuses. O que não é de se surpreender, uma vez que, como mostramos, o último deus é um retorno a esse primeiro início não propriamente iniciado da filosofia junto aos pré-socráticos.

Para reforçarmos o entendimento do nosso filósofo sobre o seer, especificamente para deixarmos claro o que significa o *encobrimento do ser* como o lugar ontológico do último deus, realizamos um estudo sobre Anaximandro conforme interpretação de Heidegger. Tal estudo foi fundamental para mostrarmos como nosso filósofo entende a ocorrência dos entes em sua relação com o lado sempre encoberto do ser. Além disso, o estudo sobre Anaximandro é fundamental para entendermos a *aletheia* e o encobrimento do desencobrimento. Conceitos da filosofia tardia de Heidegger, como o *uso (der Brauch)*, foram esclarecidos em nosso estudo sobre Anaximandro. Isso porque nosso filósofo sempre escreve que o ser-aí é aquele que é *usado* pelo seer e pelo deuses; no estudo de Anaximandro, deixamos claro tal conceito de *uso*.

Continuamos, em nosso segundo capítulo, a busca por melhor esclarecermos esse *local do último deus no acontecimento do ser*. Nosso grande desafio foi mostrar a relação de pertencimento mútuo entre conceitos, como *aletheia*, *physis*, seer e *Ereignis*, pois, assim, esclareceríamos o significado de *encobrimento do seer*. Concluímos, junto com Heidegger, que a verdade do ser não deve ser entendida como algo *somente* do ser-aí, ou como algo humano, do pensamento, ou da concordância de uma proposição com a realidade, como a verdade era entendida na metafísica. Antes, a verdade é um acontecimento do seer, um fato da natureza (= *physis*). Deixamos clara a relação, sempre presente em Heidegger, de que “a verdade do ser

é o ser da verdade”, na tentativa de mostrar como *aletheia* e seer dizem o mesmo acontecimento como acontecimento apropriador. Tal estudo é fundamental, visto que, sem esclarecer tais laços e sem esclarecer a questão da verdade do seer e do seer da verdade, o entendimento sobre o último deus fica interdito, pois habita no abismo da verdade do ser, como concluímos em nosso terceiro capítulo.

Ganho fundamental para esta pesquisa foi o esclarecimento de como o seer é o fundamento para os deuses, o ser-aí e os entes, mas um fundamento sem fundo. O estudo feito em nosso segundo capítulo sobre o conceito de *abismo* (*ab-grund*), além de esclarecer esse importante conceito, prepara a relação dos deuses com esse abismo, tal qual mostramos no capítulo terceiro. Isso porque o *abismo* é uma outra maneira de Heidegger nos dizer sobre o *encobrimento do ser*, que é o mesmo encobrimento do desencobrimento (= *a-letheia*). Mas não somente isso; o abismo, como fundamento sem-fundo, detalha o “vazio”, a nadidade do seer como fundamento. E é exatamente nessa nadidade do seer, nesse abismo sem-fundo e vazio que encontramos o último deus. Nesse capítulo, realizamos um estudo detalhado sobre o “vazio” que o seer representa em sua abissalidade e as formas em que ocorrem esse vazio e sua relação com o último deus.

Reforçando e deixando mais claros os aspectos da *aletheia* e da *physis*, estudados no capítulo primeiro, principalmente consolidando aquilo que estudamos sobre o Anaximandro do Heidegger, em nosso segundo capítulo, estudamos o conceito fundamental de tempo-espaco (*Zeit-Raum*). Mostrar como tempo-espaco são prévios ao tempo e espaco, comumente entendidos, e, além disso, mostrar como tal conceito pertence ao encobrimento e à verdade (= *aletheia*), assim como ao abismo do seer, foi crucial. Isso porque, é mostrando como é o fato do seer, que podemos esclarecer como os deuses ocorrem dentro desse próprio fato.

Nesse capítulo, mostramos a mudança de conceitos, como *aletheia* e abismo, no pensamento de Heidegger, e como, após aquilo que chamamos de “viragem”, a *aletheia* e o abismo são características do próprio seer e somente derivadamente do ser-aí, mudando o centro de importância do ser-aí ao seer. Conclusivo a esse capítulo e pesquisa, foi mostrar como a verdade do ser e o ser da verdade (= *aletheia*) dizem respeito ao próprio movimento do seer e da *physis* no acontecimento do encobrimento ao desencobrimento. Ademais, como os deuses e o último deus pertencem a esse lugar ontológico.

A última seção do capítulo segundo foi uma tentativa desta dissertação de mostrar o ser-para-o-nascimento do ser-aí, a fim de reforçarmos a ligação do seer com o ser-aí. Nessa seção, o tema central foi o ser-aí. Heidegger fala muito sobre o ser para a morte, a finitude do ser-aí relacionada à morte, mas não aborda a finitude do ser-aí em relação ao seu nascimento e origem. Nessa seção do texto, realizamos um estudo sobre o ser-aí e seu papel com o seer; algo de se destacar nessa seção é a possibilidade de nos tornarmos ser-aí, adotando o *estilo* do ser-aí. Além disso, realizamos um estudo de um fator quase profético em Heidegger, quando esse anuncia “os que estão por vir”, um tipo futuro de ser-aí afinado ao seer e aos deuses.

Fechamos o nosso segundo capítulo, realizando um estudo sobre a morte no pensamento tardio de Heidegger; mostramos, também, como tal conceito muda de *Ser e Tempo* em relação à sua fase tardia de pensamento. Fundamental a esse capítulo foi mostrar como o ser-aí só é finito, pois o próprio seer é finito, de maneira que morremos porque a morte pertence ao próprio seer. Ao mostrarmos como a morte é uma característica do próprio seer e derivadamente do ser-aí, apontamos a finitude do seer e, assim, revelamos ainda mais sobre o encobrimento que pertence a esse ser em seu aspecto mortal. Mas não somente isso. Fundamental foi mostrar como o ser-aí é aquele que é *fundado pelo fundamento que ele mesmo funda*. Compreender esses temas e mostrar o laço que liga o seer ao ser-aí foi o arremate final desses dois primeiros capítulos, de certa forma, propedêuticos.

Após um longo estudo sobre o local ontológico do último deus, ou seja, após um estudo nos dois primeiros capítulos sobre a *aletheia*, a *physis* e o seer, entramos no nosso terceiro e último capítulo, cuja conclusão final foi mostrar o que dá a divindade aos deuses e a relação seer e último deus.

Concluimos que o último deus de Heidegger não deve ser entendido como a causa do ser, como o criador, como um ente supremo ou a causa primeira e causa sui, tal como Deus foi compreendido pela metafísica e tradição filosófica. Mostramos que o último deus, de igual forma, não deve ser igualado ao ser, e muito menos representa um aspecto do humano ou do ser-aí. O último deus não-existe, é um não-ente, *acenando* para a região da não-existência do ser, o seu lado encoberto.

Em suma, mostramos outro fator que se afasta da concepção do último deus e dos deuses de Heidegger: as religiões. O último deus nada tem a ver com religiões, muito menos a religião cristã. Heidegger não faz teologia cristã com sua teoria sobre o último deus. Além disso, como mostramos, nosso filósofo faz um esforço de separar

das religiões - principalmente a cristã - sua teoria sobre o último deus. Sendo assim, dedicamos uma seção do último capítulo apresentando as críticas que Heidegger faz às religiões. Não é pela via religiosa que encontramos o último deus. Nosso filósofo apresenta seu último deus de modo filosófico e não teológico. E seu objetivo é fazer ontologia e não qualquer fundação de uma nova religião ou contribuir para alguma religião existente.

Além disso, mostramos que o último deus não deve ser procurado via raciocínio lógico. Não é pela via racional, científica, lógica, calculadora, que encontramos o último deus. Em nosso terceiro capítulo, mostramos as críticas de Heidegger à razão como empecilho para se chegar aos deuses. Sobre o último deus, não há uma certeza lógica, ou um conhecimento científico e racional. Heidegger não nos apresenta provas lógicas da existência do seu deus; muito pelo contrário, nosso filósofo nos lança ao absurdo, ao desconhecido, a algo que não pode ser um conteúdo da razão. Os deuses e o último deus são encontrados, ou melhor, nos vêm ao encontro, via *tonalidades afetivas fundamentais*, que nos lançam à profundidade abissal do seer, prévia a todo acontecimento dos entes, à morada dos deuses.

Sendo assim, realizamos todo um estudo sobre as *tonalidades afetivas fundamentais* que trazem a relação de vir-ao-encontro entre deuses e humanos. Significativo a essa seção de nossa pesquisa, foi concluir o estudo iniciado no capítulo primeiro: a questão da *voz do ser*. Todo este trabalho de pesquisa conclui-se em um laço que une o primeiro capítulo ao último. Realizar o estudo da *voz do seer*, prévia a toda palavra humana, como o fator que afina o último deus ao ser-aí e, de igual forma, o seer ao ser-aí, foi um dos ganhos fundamentais deste trabalho. Isso porque, assim, podemos antever o encontro que há entre deuses e humanos e como ocorre tal encontro por meio do pensamento e da poesia, intermediado pelo seer. Já tínhamos mostrado, no primeiro capítulo, ao falarmos sobre como os *daemones* afetam os mortais, sobre o contato entre deuses e humanos. Esse contato se efetiva via inspiração dos poetas e *tonalidades afetivas fundamentais*, que lançam o ser-aí ao âmbito do seer e dos deuses com base na inspiração e pensamento, ao auscultar a voz do seer e os acenos dos deuses.

Realizamos um estudo sobre as *tonalidades afetivas fundamentais* que unem o ser-aí ao seer e aos deuses, as quais são: o espanto (*das Erschrecken*), a retenção (*die Verhaltenheit*), pudor (*die Scheu*), o pressentimento (*die Ahnung*), o luto sagrado, e o silenciamento. É por meio de tais *tonalidades* que o ser-aí tem uma experiência

fenomênica com os deuses e o seer, principalmente a tonalidade da *retenção*, que se mostra como um *estilo*, um comportamento, que deve ser adotado pelo ser-aí a fim de entrar em relação com a verdade do seer e com os deuses.

Em nossas análises sobre as *tonalidades afetivas*, realizamos um breve estudo sobre Hölderlin, especificamente sobre a tonalidade afetiva do *luto sagrado*, que se refere à fuga dos deuses e à possibilidade de uma nova vinda. Hölderlin é fundamental à compreensão do último deus. Mostrar o nexos entre o último deus e os deuses de Hölderlin, conforme interpretação de Heidegger, talvez seja tema de uma futura tese de doutorado. De qualquer forma, o último deus só é vasculhado em toda sua profundidade em um estudo sobre Hölderlin. Conforme mostramos, o sagrado, que é aquilo que dá divindade aos deuses, é a *physis* e, assim, o próprio seer. Nesse sentido, somente alcançamos tal conclusão com o auxílio de Hölderlin, tal qual leitura de Heidegger, como mostramos em nosso terceiro capítulo.

Nesse capítulo, apoiados na obra *Contribuições à filosofia*, mostramos como o *abismo* (*ab-graund*) do seer é o local ontológico do último deus. Explicitamos como se efetiva toda a relação de diferença e necessidade entre seer e último deus. Mostrar que o último deus não é o seer e nem um ente supremo, muito menos algo do ser-aí, foi um ganho desse capítulo. Nesse terceiro capítulo, apontamos conclusivamente o lugar ontológico do último deus na filosofia de Heidegger, que já vinha sendo anunciado desde nosso primeiro capítulo.

Conclusivo a esta dissertação foi demonstrar como Heidegger separa o sagrado dos deuses, pondo o sagrado como algo próprio e mais fundamental que os deuses, do qual os deuses participam, e que dá a divindade aos deuses. Sendo assim, foi conclusivo mostrar como a *physis* é o próprio sagrado, aquilo que não é o último deus, mas o seer, o lodo obscuro da verdade do seer. Para isso, utilizamos a interpretação de Heidegger sobre Hölderlin, a fim de apontar o nexos entre os deuses do poeta com o último deus do filósofo, o que foi um significativo passo dado nesta pesquisa. Mostrar a autenticidade dessa tese única de Heidegger - em que nosso filósofo separa aquilo que dá a divindade aos deuses (o sagrado) desses deuses -, apontando como o sagrado é o próprio seer e a *physis*, de maneira que os deuses são divinos por participarem do acontecimento do sagrado, foi conclusivo e fundamental a esta dissertação.

O estudo sobre o significado do conceito de “último” presente no “último deus”, que nos revela um retorno ao início e, assim, à *physis* foi conclusivo a esta

dissertação, bem como o elo entre o sagrado e o seer. Descobrimos que o “último”, a que se refere o “último deus”, na verdade, é um retorno ao antigo início, de forma que somente podemos entender perfeitamente o que Heidegger quer propor com seu último deus se o remetermos à *physis* e à *aletheia*. Isso, visto que, como mostramos, o sagrado é um âmbito separado e mais fundamental que os deuses, de maneira que Heidegger sacraliza a *physis* e o seer como aquilo que dá a divindade aos deuses e ao último deus.

BIBLIOGRAFIA

ALLEMANN, B. *Hölderlin et Heidegger*. Trad. François Fédier. Paris: PUF, 1987.

BROGAM, W. A. Da-sein and the Leap of Being. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*. (Org.) Charles E. Scott et al. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001. p.171-180.

DRUCKER, C. Tarde demais para os deuses: Três características de uma perspectiva ser-historial sobre a religião. *Natureza Humana*. v. 11, n. 2, p. 181-202, 2009.

DUBOIS, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FÉLIX, W. *O começo da história: A consideração da historicidade no pensamento de Heidegger*. [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

FIGAL, G. Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's "Contributions to Philosophy". In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*. (Org.) Charles E. Scott et al. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001. p.199-212.

FIGAL, Günter. *Introdução a Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016

MAC DOWELL Sj, João – *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de sua obra*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2014.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Edições Piaget, 1997.

_____. *La fracture de l'histoire: douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Millon, 1994. (Collection Krisis).

HEBECHE, L. A. *Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: EAD/UFSC, 2014.

HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2017.

_____. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback 5. ed. Petrópolis – RJ. Vozes; Bragança Paulista; Editora Universitária São Francisco 2008 p. (Coleção Pensamento Humano)

_____. Identidade e Diferença. In: *Conferência e Escritos Filosóficos*, ed, Os Pensadores Heidegger. Tradução Ernildo Stein. Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999

_____. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. *Contribuições à filosofia – Do acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. *Die Geschichte Des Seyns*. Frankfurt: Klostermann, 1998.

_____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Klostermann, 2018.

_____. *Explicação da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013

_____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa. Editora Instituto Piaget. 2004

_____. *O Hino de Höderlin “Recordação”*. Tradução Marco Antonio Casanova. 1ªed. – Rio de Janeiro. Editora Via Verita, 2017.

_____. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1971.

_____. *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

_____. *Já somente um deus pode nos salvar*. Trad. Irene Borges Duarte. Publicação online: http://www.lusosofia.net/textos/heideggger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf, 2009 (acessado em 02/10/2019).

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

_____. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002.

- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. Da centralidade do conceito de “diferença ontológica” em Contribuições à filosofia. In: *Heidegger e sua época*. (Org.) Roberto Wu. Porto Alegre: Clarinete, 2014, p.181-197.
- NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. O último Deus. In: *O que nos faz pensar? – Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte*. (Org.) Antonio Abranches. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1996. n.º 10, vol. 1, p. 37-50.
- OLAFSON, F. A. The unity of Heidegger’s thought. In: *Cambridge Companion to Heidegger*. (Org.) Charles B. Guignon. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 97-121.
- POLT, R. Ereignis. In: *A Companion to Heidegger*. (Org.) Hubert L. Dreyfus; Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell, 2005. p. 375-391.
- PUNTEL, L. B. *Ser e deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*; tradutor Nélio Shneider. São Leopoldo: UNISINOS, 2011.
- RAMOS, D. R. *O “Ereignis” em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.
- RICHARDSON, W. *Heidegger – through phenomenology to thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2007.
- SALLIS, J. Grounders of the Abyss. In: *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy”*. (Org.) Charles E. Scott et al. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001. p.181-197.
- VALLEGA-NEU, D. *Heidegger’s Contributions to Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- VYCINAS, V. *Earth and Gods – An introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.
- WERLE, M. A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.