

A travessia do olhar: o acontecimento do ser *entre* deuses e homens¹

The gaze's path: the event of being between gods and men

Paula Renata de Campos Alves²

RESUMO

O presente artigo pretende indicar uma relação possível entre o deus derradeiro (*der letzte Gott*) e o olhar oriundo da deusa grega Atena, que é memorada por Heidegger para pensar a proveniência da arte e a determinação do pensamento. Atena preside o saber fazer próprio das artes porque, em seu olhar, contempla o declínio que dá vez à alvorada, isto é, seu olhar é travessia que acolhe o acontecimento silencioso do mundo. Travessia do olhar e passagem do deus derradeiro constituem o mesmo destino de pensamento: a tarefa que se abre para os vindouros, pensadores e poetas que, no ocaso do mundo, aguardam os relampejos da origem.

PALAVRAS-CHAVE: Deus. Pensamento. Origem.

ABSTRACT

This article's purpose is to indicate a possible relationship between the ultimate god (*der Letzte Gott*) and the look from the Greek goddess Athena, who is revisited by Heidegger to think about art's origin and thought's definition. Athena directs the art's know-how because, at her gaze, she contemplates the decline that brings the dawn, in other words, her gaze is a path that welcomes the silent event of the world. Gaze's path and passage of the ultimate god constitute the same destiny of

¹ Recebido em 27/03/2015. Aprovado em 15/04/2015.

² Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. País de origem: Brasil. Email: paullare@gmail.com.

thought: the task that opens to coming generations, thinkers and poets who, in the twilight of the world await the lightnings of origin.

KEYWORDS: God. Thought. Origin.

I

Mas o tempo, do qual Hölderlin é o poeta, é o “tempo dos deuses evadidos e do Deus vindouro”.

OTTO PÖGELLER

Na entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel*, em 23 de setembro de 1966, e publicada no número 23/1976, Heidegger pronuncia a célebre e especialíssima frase, em torno da discussão sobre o destino do pensamento ocidental: *Já só um deus pode nos salvar*. A partir dessa afirmação, somos chamados a considerar de que modo, para Heidegger, o pensar estaria referido ao deus e como, de que maneira, esse deus pode vir a modificar, *salvar*, o pensamento atual. E, ainda mais radicalmente, coloca-se a questão a se pensar que deus é esse, um deus que *pode* nos salvar! Salvar de que? A nós, quem? O que há com o pensamento para que precise ser salvo?... Tomamos essa breve e ao mesmo tempo plurívoca frase de Heidegger para lançar um primeiro brilho sob o aspecto que aqui queremos desenvolver melhor: o da questão do deus e dos deuses na configuração da tarefa do pensar/poetar, dentro da perspectiva de um redimensionamento da filosofia, como indicado na figura do *outro início do pensamento*.

O fim da filosofia (HEIDEGGER, 2009), renunciado por Heidegger, diz respeito ao caráter insuficiente do pensamento científico-filosófico para situar o homem no limiar de sua humanidade, em sua relação com o ser e com o divino. Sendo assim, o pensar do humano, de acordo com Heidegger, precisa (carece) ser redimensionado, isto é, faz-se necessário que se descubra outra possibilidade de relação do humano, com isto a que se entrega na medida em que exercita ser si mesmo: o pensar. Experimentar a si mesmo significa, para o humano, sucumbir ao pensar, a isso que o reclama incessantemente. Quando se constata que o exercício do

pensar restringiu-se a um mero aspecto do real e tomou para si a tarefa de contabilizar, controlar, a existência e o mundo, ao mesmo tempo, constata-se que o humano não mais se dimensiona em sua existência poética, isto é, uma existência nunca pronta, mas que tem (carece) ser constantemente apropriada no exercício de si. Se *já só um deus pode nos salvar*, significa que é preciso, nesse acontecimento do *fim* da filosofia, da escassez de vitalidade do pensamento, que a dimensão do poético, o próprio nascedouro do pensar e da linguagem, seja mirada com atenção. O fim da filosofia reclama uma atenção à origem, ao movimento desde o qual se descolam, desdobram-se todas as possíveis vertentes que vieram conduzindo o caminho do pensamento. Mirar a dimensão poética significa compenetrar-se naquilo que é o próprio cerne, a *arché* desde a qual a existência se faz. O deus e os deuses, a dimensão do divino e do sagrado, dizem isto: princípio que não se exaure, que se mantém em latência brilhando e desdobrando mundo. Princípio abismal, fecundo de possibilidades.

A questão de deus, para Heidegger, é elaborada de forma especial nos escritos do *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis* (HEIDEGGER, 1989), no qual ele, Heidegger, nomeia o deus do outro início do pensar como “deus derradeiro” (*Der letzte Gott*). A mesma expressão aparece em *Über den Anfang*, escrito de Heidegger de 1941, que transita pelo mesmo aspecto temático do *Beiträge*, e que, como este último, foi publicado postumamente, permanecendo inédito até 2005. A questão sobre a reserva de Heidegger em relação a esses escritos e sua ambiência temática, a não publicação desses textos em vida, pode dar a pensar em uma menor importância desse movimento de pensamento do qual falam ambos, ou, ainda, em contraposição, e é o que acreditamos ser, pode dar a pensar de que se trata de uma temática de importância decisiva, fulcral.

Esse deus, tematizado por Heidegger, tem como condição de ser a própria fugacidade, o aspecto derradeiro, o caráter intangível da passagem, do passar... Ele é preparo a cada vez ensaiado para o alvorecer. A expressão *derradeiro*, o *último*, não tem, então, a ver com o fechamento da questão dos deuses, como se se encerrasse, a partir desse deus, um ciclo de deidades de determinada assunção religiosa

ou de uma pluralidade de assunções religiosas. *Derradeiro* tem a ver com o que é próprio de um entardecer (da alma, dos seres), o que passa tardiamente, isto é, sempre sem pressa, já quando os alvoroços se dissolvem. Passa sem deixar vestígios, a não ser a própria essência disso que é e se configura como passar. O que significa passar? Quem são e como são aqueles que – pura e simplesmente – passam? Passar não tem a ver com uma oposição, um contraste decisivo com o permanecer. Pelo contrário, somente permanece o que se dispõe a passar. Permanecer não significa, então, aqui, enrijecer, cristalizar. Isto que enrijece e cristaliza não empenha presença, brilho, porque se mantém em um atavismo, na recorrência a algo que já não ressoa origem, fulgor, frescor. Permanecer significa deixar-se passar. Isto é, sucumbir ao apelo do tempo, não querer mais do que se pode ser, exercício de ser no tempo que é devido, no espaço que se abre; na oferta dos deuses, na gratuidade. Qualquer movimento de controle, de endurecimento que se indis põe ao que simplesmente acontece, tem-se que a passagem não pode se dar, obstrui-se; nossa passagem sobre essa terra. Assim, obstruída a passagem, já não podemos fluir com o tempo, e já não podemos perceber o brilho e o fulgor do extraordinário – que a cada vez se expõe no calado das ações cotidianas. O que se dá, então, é vida sem viço, apartada do divino e dos deuses. Aquilo que passa não enrijece, não pesa, e, portanto, não deixa rastros. O que passa e, assim, permanece, é o que segue o *tempo das coisas*, o ganhar presença que, como meditavam os gregos, já é sempre um tender à ausência. Como podemos estar na presença de algo que não se evidencia, que não deixa marcas para as quais possamos olhar e nos orientar? O único gesto que cabe ao humano no preparo e aguardo da passagem silenciosa do deus derradeiro é pensar, sucumbir ao exercício de si mesmo e, assim, enquanto em exercício, estar à espera daquilo que nunca se sabe quando, como e se vem. Por isso, mais do que fé em um Deus que se faz presença, revelação, a confiança do pensamento nos traços sem marcas do deus derradeiro, é toda uma espera, uma esperança, mas no modo de esperar que nada anseia. Um pensamento, então, que serena as determinações calculadoras e de empenho, de um olhar que vigia o

já visto e persegue o antecipado pelo cálculo, sem dar voz e vez à isto que vem por si mesmo, e por si mesmo se vai. O pensamento que serena e se distancia da esfera do controle e do cálculo, e que ainda quer, aguarda e atende perfeitamente à necessidade de pensar, é o exercício que se realiza desde um redimensionamento da tarefa do pensar. Esse pensamento não pode se impor, não pode prevalecer sobre as formas que imperam na construção do conhecimento, isto é, ao contrário do que se pode dar a pensar, esse *outro* pensamento não se quer colocar por sobre a metafísica, tomar o lugar dela, mesmo porque não é um pensamento que se possa fazer valer de força, de império. Ele, no entanto, permite que a metafísica se redimensione, perceba-se, e, assim, sucumba àquilo que lhe é mais originário, ao seu nascedouro. E, rememorar a origem, o *de onde se parte*, seu movimento de chegada, significa preparar-se para a partida, para uma despedida daquilo que já não pode ser do mesmo modo, mas que se conduz para uma transformação. Portanto, muito mais do que assumir o império do saber, colocar uma coisa no lugar da outra, o outro início do pensamento abre condições para que sejam vistas as possibilidades que se desdobram desde o mesmo, isto é, que irrompem desde a própria metafísica, que é, que foi, e continua sendo o destino do pensamento ocidental. Fim da metafísica não diz, então, término, mas acabamento, aperfeiçoamento. A metafísica perfez-se e, como tudo que se perfaz, dá voz e vez a outro aspecto que pode – e deve – dela desdobrar-se. O outro início do pensamento é a tarefa de escuta dessas possibilidades, mas também a assunção de um espaço de pensamento, de um modo de acolhimento do que vem e se mostra na dimensão do relâmpago, do brilho desprendido que não pode ser *determinado* ou *previsto* pelo pensamento, mas tão somente pressentido e aguardado.

O deus derradeiro é o traço de configuração desse outro pensar. É um deus cuja passagem apresenta, instaura, o lugar de silêncio, desde o qual toda as determinações já cristalizadas não conseguem ressoar ao coração, já não afetam, não constituem *pathos*. Não há deus para fora, para além ou para alguém disto que é pura e simplesmente passagem, que é lugar de silêncio do pensar. A passagem do deus,

contudo, acontece porque sempre é, está sendo, sempre se fazendo. Contudo, seu modo de sempre já se anunciar ao pensamento, de sempre já se fazer, acontece por ela – a passagem – estar imbricada na realidade das coisas e dos seres, é o modo de uma ausência (prehe de possibilidades) se manifestar. Esse deus derradeiro não possui o caráter da presença, o qual projetamos no Deus da metafísica. O deus derradeiro não possui nada de humano, não possui imagem e nem projeções. Só o podemos pensar a partir desse lugar de silêncio, que é, antes do mais, lugar de passagem, ou seja, um não lugar, um aberto, espaço abismal.

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

A condução do pensar à sua proveniência implica em preparar o espaço para a passagem do deus que, não sendo ente, e, portanto, não podendo ser mensurado pela medida do ente, nos oferta uma essência, um modo próprio de morada, de sermos junto aos outros e às coisas. Que essência pode ser essa, ofertada por um deus derradeiro, um deus outro, que não se entifica, que não se mostra senão como e desde passagem? Pensar a ausência ou a fuga do divino (ou ainda, assumir para o pensamento a diferença essencial entre o deus, os entes e o ser) é a condição indispensável para o outro pensar que o *Beiträge* insinua. Isto porque o caráter de velamento (não entificável) do ser e do deus carrega a possibilidade de outros modos possíveis de linguagem e pensamento.

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

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

O deus derradeiro, como aclarador da essência do humano, diz respeito ao extremo vínculo do humano e do não humano, isto é, diz respeito à proximidade do pensar com a sua proveniência. Ele é, digamos assim, o deus sumamente originário, o mais extremo, o que nos radica uma relação com o divino, com o ser e até mesmo

com os entes. Por que ele nos possibilita essa relação? Porque o deus derradeiro é o limite que se coloca para a essência do humano. Limite como medida, como lugar/demarkação de acontecimento. É ele que, por ser extremamente Outro, nos remete ao que nós podemos ser, nos faz fronteira e, ao nos fazer fronteira, nos delinea – contorna um lugar – oferta limite. Em outras palavras, o deus derradeiro, enquanto passa, ensina-nos, dispõe-nos a passar. E é justamente esse aprender a passar (historicidade) que confere uma medida ao humano, porque sobressalta o caráter da finitude, do seu estar de passagem nesta terra, aberto ao céu. O deus derradeiro é como o raio iluminador de uma essência, a essência histórica, finita, de passagem do humano. Portanto, ele é derradeiro, último, na medida em reporta à condição essencial, à origem. O pensar do humano, na abertura ao deus derradeiro, encontra o que é o mais originário (e último) de sua humanidade: a morte como limite de essência; o tempo, a passagem... Um pensar que assim reconhece o que lhe é mais próprio não pode, então, exercer-se senão enquanto serenidade (*Gelassenheit*). Nenhum controle de pensamento pode alterar aquilo que é conferido como medida de uma essência, a morte como limite, a finitude, a passagem. Portanto, o exercício do pensar é, antes do mais, exercício para a morte, no sentido de ser um ensaio para a vida enquanto passagem.

Assim, a questão da divindade, dentro da textura discursiva do outro início do pensamento, exposto no *Beiträge*, não se coloca como uma questão de crença em uma ambiência que podemos resoluta e absolutamente separar do contexto íntimo e cotidiano da vida dos homens. A questão da divindade diz respeito ao modo como nos experimentamos, na medida em que nos apropriamos de nossa história, de nosso ser mais próprio, de nossa *arché*. A experiência do divino está marcada pela historicidade do humano, pela forma como o ser lhe apela, clama por um resguardo. Ou ainda, a experiência do divino está vinculada ao modo como nossa história é apropriada junto ao ser e ao deus. Somos no confronto com o que não somos – nos dimensionamos na referência ao deus. Nosso ser está marcado pela passagem do deus, que carrega o anúncio de nossa presença, na

medida em que deixa, ao passar, o vestígio intocável de sua ausência. O deus que se vela, que subitamente cintila e que subitamente se esvai, permite que a essência do humano seja, nessa tensão da passagem, dimensionada.

Expliquemos um pouco melhor, de uma outra maneira, essa relação entre o humano e o Outro, o divino: Só podemos reconhecer o que somos quando temos condições de apreciar (de estar no encantamento) a existência do Outro, quando concebemos e aceitamos que o Outro nos faça fronteira. Essa fronteira, por não ter demarcação prévia e fixada, nos revela o limite de nossa essência e nos mostra, nessa revelação, que a mobilidade é o modo desse limite se fazer limite. Não nos é possível pensar em um limite de essência imóvel, porque isso significaria pensar que nossa relação com o ser e o divino está estancada, ou ainda, que nossa existência não pode ser reconfigurada sempre e a cada vez. A fronteira é demarcada pela passagem do deus. Assim, ela é sobrepujada pelo caráter tardio de manifestação, pela lentidão do inesperado – este que só vem quando nada se pode estar a esperar e, portanto, se trata de experiência de paciência, ou seja, reserva, serenidade (*Gelassenheit*). Essa *fronteira* não é senão *disposição* de pensamento, ou, ainda, disposição afetiva, *pathos*, que chama a pensar.

Enquanto humanos, na abertura essencial ao divino que nos faz fronteira e delimita nosso limite de essência, somos sempre *a se fazer*. Um a se fazer sobrepujado por esse *pathos*, por esse estar na fronteira com algo Outro, que nos reclama esse mesmo fazer, nos reclama um pensar. Um fazer, então, que nos perfaz. Os vestígios da passagem do deus nos desenham, em esboço. Um esboço que por sua irreduzibilidade à presença – tal quando dizemos que um ente qualquer se encontra presente – está sempre pronto para ser redesenhado. Esse limite de essência não tem traços estáveis, porque se deixa traçar na medida de uma correspondência, de uma disposição. Isto não implica, como se pode dar a pensar, em uma estrutura caótica. Não ser marcado por traços fixos não significa que nossa essência seja alguma espécie de desenho mal acabado, mas que o aspecto mais visceral que se pode apontar para a existência humana

é o de ter a mudança como necessidade, como o mais notável traço dessa essência.

Por ser Outro, esse deus, não nos é idêntico, e nem nós somos à sua imagem e semelhança. A passagem fugaz do deus vem anunciar o limite desde o qual cada humano pode estar a ser. Esse Outro, incomensurável, nunca deixa de se fazer sentir, mas sempre o percebemos como ausência, como falta que acentua nossa sensação de solidão. A experiência religiosa, nesses termos, é a experiência da profunda solidão que podemos saborear nessa relação com o Outro, com a instância do divino. Não é uma solidão que possa ser dissipada, pois somos nós sem nosso limite de essência, em nosso modo de ser mais próprio. A experiência que o humano pode ter da divindade está profundamente vinculada à experiência que pode ter de si. Como reza Heráclito no fragmento 101: “Eu busquei a mim mesmo” (HEIDEGGER, 2002, p. 333).

Buscar a si mesmo, nesse contexto, não tem necessariamente nada de psicológico ou então de narcisista. Significa, originária e filosoficamente, procurar seu lugar de essência ou, em outras palavras, procurar pelo vínculo com o que há de mais próprio. O que há de mais próprio é o que cada um pode experimentar em relação a si mesmo e ao aberto, ao coração do mundo. Expliquemos melhor em relação a essa propriedade: quando estamos em casa nos sentimos, de certo modo, confortáveis com tudo ao nosso redor. Essa sensação de conforto é oriunda de nossa familiaridade com tudo que nos envolve, vem da relação que estabelecemos com as coisas em nossa intimidade. Descobrimos formas de lidar com as coisas, de nos relacionarmos com tudo o que nos circunda. Ao descobrirmos modos de estarmos na disposição das coisas e dos outros como nós, ganhamos a dimensão de nossa própria maneira de ser, que só acontece aí, em ato, movimento. Isto é, não há um modo de ser anterior ao próprio estar a ser, ao ato, ao exercício de si, à descoberta de disposições próprias. Nos descobrimos na intimidade junto às coisas, e nos descobrimos em exercício. Propriedade, então, é tornar próprio, inteiro, o modo de estar na relação com tudo o que é. Como sabemos que estamos tornando próprio nosso modo

de nos relacionarmos com o que somos e com as coisas que são; o que é tornar-se inteiro? Sabemos que estamos nos tornando inteiros quando descobrimos em nós mesmos uma necessidade de ser (*quem somos*). Isto é, tornamos própria nossa relação com as coisas quando não sabemos fazer e *ser* senão daquela forma, quando damos voz a um chamado que nasce no fundo de nossa existência, quando ouvimos a nós mesmos.

A voz silenciosa que surge de nossa intimidade com as coisas nos diz o que somos, nos revela nosso limite de essência. E é nessa revelação que podemos fazer ou ter a experiência do divino. O divino se mostra como dimensão de acolhimento e estranheza, quando tudo o mais não nos pode dar ou oferecer respostas. O divino é essa dimensão de coisa se fazendo coisa, de existência se fazendo existência, configurando-se como e desde um limite. Configuração que acontece como transbordamento. Para ganhar a dimensão de si mesmo, o existente transborda de si, ou, em palavras mais familiares: não cabe em si. Não caber em si significa estar repleto, tomado, arrebatado pelo exercício da existência, pela ação de vida. Esse arrebatamento não tem porquê, é dádiva, é gratuidade. Assim, o divino se mostra nessa gratuidade que conduz o humano a uma tomada de medida de essência. O divino acontece e é apropriado quando o pensamento, para ganhar distância das estruturas de conhecimento que não possuem mais condições de nos dizer quem somos, sucumbe ao aguardo e resguardo daquilo que não se anuncia senão acontecendo! A abertura ao Outro, passa, então, antes de tudo, pela abertura e percepção cuidadosa de si mesmo. Quanto mais nos abrimos ao que somos, a uma intimidade com a solidão (que nos aproxima dos outros e de nós mesmos), realiza-se proximidade com o divino.

No fragmento 78, Heráclito diz que “A morada do homem (em meio à totalidade dos entes) não possui gnóma, mas as dos deuses possui” (HEIDEGGER, 2002, p. 358). E isto quer dizer: a morada do homem não possui um limite, mas a dos deuses possui, e é dessa proximidade, dessa fronteira entre humano e divino, que o limite do humano se configura. O que marca esse limite é, como vimos,

exercício de si, história, finitude, morte, passagem. No passar do deus, o espaço aberto permite uma reconfiguração das coisas que são e do próprio ser. Tracejando o limite do humano, o passar do deus revela a fronteira entre deuses e homens, entre humano e ser.

II

Em uma conferência proferida em 4 de abril de 1967, na Academia de Ciências e Artes de Atenas, intitulada *A proveniência da Arte e a determinação do pensar*, Heidegger reflete sobre a deusa que preside o mundo grego, a deusa Atena, e seus aspectos característicos, para então expor, a partir dessa reflexão, a própria questão do pensamento como imbricada à questão da deusa, isto é, da divindade.

A deusa Atena é conhecida pelo olhar que mira e contempla o incomum, o maravilhoso, o extraordinário. Ela é também conhecida – e isto por ter olhos para aquilo que não se faz imediatamente visível, para o invisível – como a deusa da *poiéisis*, da dimensão que preside os fazeres. Ela é a deusa que preside o *saber fazer* próprio da *téchne* – e que, portanto, é capaz de prever acontecimentos, ter antevisões de obras. O olhar da deusa Atena dirige-se à fronteira, isto é, ao vir à presença do ser, quase imperceptível aos olhares apressados ou que vagam dispersos do brilho das coisas que se apresentam na simplicidade do ver. Antevisão tem a ver com esse olhar que, mergulhado na superfície do mundo, ou seja, na dimensão em que o que se faz visível ganha visibilidade, alcança profundidade. Profundidade não está naquele olhar que está sempre remetendo o visto a algo outro, a um simbólico não visto (FOGEL, 2012), e que, portanto, seria um olhar de *conteúdos*, um olhar *teórico*. Profundidade do olhar, no caso todo especial da deusa Atena, significa estar imerso nisso que se mostra e que por isso mesmo também se esconde. E esconde-se onde, como? O olhar da deusa perscruta a dimensão intangível da visão. Aquilo que se mostra, o surgimento, é como um raio, um clarão luminoso. Depois de posto, exposto, resguarda-se. O surgimento é sempre súbito, assim como o escondimento. E,

portanto, o olhar atencioso percebe o instante. A cada momento, a cada movimento, uma nova e suprema novidade! O mundo se mostra, faz-se, põe-se ao dispor do ver. Contudo, há que se ter olhos para ver o nascimento do mundo desde mundo. Há que se exercitar o ver para aquilo que é a mais pura e simples superfície de mundo; exercitar esses olhos tão acostumados a ver *profundidades*.

A proveniência, a que o olhar da deusa capta, diz respeito não apenas àquilo que está por vir no obrar humano, ou seja, a pré-visão da obra, mas àquilo que para emergir não precisa das mãos humanas, ou seja, a *physis*. A *physis* pode ser compreendida como o que desabrocha a partir de si mesma e que mantém o jogo entre o desabrochar e o recolher-se. Foi na Grécia dos pré-socráticos que a palavra *physis* reclamou, interpelou a essência do humano como um apelo do ser – e sucumbiu ao nome, à palavra. A correspondência grega a esse apelo se deu de forma irradiante através da arte. A arte tem correspondência íntima com a *physis*, na medida em que o obrar humano é sempre resposta ao seu apelo. Apelo mediado pelo olhar. Longe de ser mera cópia ou reprodução da *physis*, a arte, compreendida como *téchne*, é um saber compenetrado, que traz à luz aquilo que contempla através do olhar agraciado pela deusa, olhar que se dirige à fronteira entre deuses e homens, superfície transbordante do mundo. O ver que atravessa a fronteira pode experimentar o limite que separa o que se mostra do que não se deixa ver, daquilo que impera como Outro. Heidegger, para falar da fronteira para a qual se dirige o olhar da deusa, tem de falar da *alétheia*, como a instância em que alguma coisa pode entrar no surgimento, assim como esconder-se na penumbra da ausência. E não é isto o que mira o pura e simplesmente ver? Assim, pensar a proveniência da arte, a partir do olhar da deusa Atena, implica também em pensar a *alétheia* como o espaço de jogo entre pensado e impensado, entre visível e invisível, como essa disposição rasgada da superfície do mundo à visão, o mistério da simplicidade das coisas:

O mistério da tão famosa luminosidade helénica repousa no não-estar encoberto, no des-encoberto que nela vigora inteiramente. Este pertence ao estar encoberto e encobre-se a si mesmo de tal maneira

que, mediante esse retirar-se, cede às coisas o seu demorar-se, cujo aparecer parte da sua delimitação. Não haverá uma conexão, quase insuspeita, entre a clausura face ao destino e o ainda impensado não-estar-encoberto que se retira? Não será, justamente, o fechar-se ante o destino esse reter-se do não-estar-encoberto, que perdura de antanho? E não haverá neste aceno para o mistério da *alétheia*, ainda impensada, um aceno também para o âmbito de proveniência da Arte? (HEIDEGGER, 1983, p. 15).

A dimensão prefigurada pela *alétheia* é a do intangível, da recusa e invisibilidade que presidem o ver e o saber. O ver da *alétheia* é o mais originário, na medida em que é por meio dele que o humano permanece posto diante do aparecimento do ente – um aparecimento marcado pelo clarão. Nas palavras de Heidegger:

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

A deusa Atena, enquanto divindade, prefigura o acontecimento do movimento que traz à luz o que é passível de visão. Seu olhar atravessa a superfície rasgada do mundo e, portanto, sabe melhor sobre as coisas que estão a ser, compreende a dinâmica desde a qual algo pode aparecer, como obra, como acontecimento humano. É ela que expõe ao homem a precariedade de seu conhecimento, o limite de sua visão. Enquanto a deusa tem o dom de ver aquilo que não se fixa ou determina em imagem alguma, ou seja, enquanto tem o dom de antever o visível, o ver do humano, somente agraciado pelo olhar da deusa, pode contemplar isto que é graça ou graciosidade do e para o olhar. Bem, mas o que significa ser agraciado pelo olhar da deusa? Significa estar em disposição de olhar, em receptividade do

agraciamento, da graciosidade do ver. Para tanto, não é necessário nada senão pensamento serenado.

Dessa forma, Heidegger nos mostra que a sabedoria, exposta no saber fazer da *poiésis*, consiste na proximidade da proveniência, ou seja, não em um caráter progressivo e de acúmulo de saberes, de conhecimentos, mas em uma capacidade, ou melhor, em uma disposição, para dar passos para trás e, assim, a cada vez, contactar a força que motiva e oferta visão. A proveniência é a dimensão da clareira onde tudo que é pode se pôr à vista. Contudo, a clareira não exclui a dimensão do escuro, ao contrário, a pressupõe. A experiência radical da deusa, da divindade, é a da fugacidade do que sempre, ao deixar algo vir à luz, não vem à luz. O olhar da deusa vê melhor não porque enxerga mais coisas, mas porque experiencia a transfiguração do ver, em que passado, presente e futuro se consubstanciam no instante que cintila e que desvela o mundo. É um ver que acolhe a obscuridade do relâmpago, do instante fulgurante.

III

A figura do deus derradeiro, em paralelo com a imagem que estamos traçando da deusa, ilustra algo de mais intensamente próprio da proveniência, que é revelado pela passagem fugaz, pelo súbito clarão do raio que vem, passa, atravessa, mas novamente sucumbe na escuridão. A figura do deus não pode ser figurada, ou seja, é um mostrar sem imagem, um relampejo, um súbito clarão. Ele pura e simplesmente acontece, não deixa rastros, a não ser os tardios, os que ficam para serem pensados tardiamente, mas sempre na remissão da origem, mirando-se a proveniência. Aquilo que acontece subitamente, somente se deixa pressentir à escuta e visão do que não é *claro e distinto*, mas que é constitutivamente obscuridade, escondimento, acordo entre o mostrar-se e o ocultar-se, o *entre* das manifestações, a *alétheia*, entendida como a própria verdade do ser. Isso representa a mais profunda forma de encontro que se pode dimensionar. É o encontro mais originário, no qual aquilo que é essencial vem a ser, sucumbe ao surgimento, à luz que desencobre. O

silencioso e o invisível não representam o inexistente, como tendemos a crer a partir das referências metafísicas de pensamento. O invisível é o imperceptível, isso que acende e apaga sem retenção, e, portanto, o mais difícil de contactarmos. O ver da deusa Atena atravessa o consabido, aquilo que é representado pela visão (metafísica) como o que se pode e deve ser visto. Esse ver que se transfigura na medida de uma paciente espera, uma espera meditativa, que contempla o ocaso e o alvorecer do mundo, não mais se detém naquilo que parece pronto e acabado, na representação das coisas. Esse olhar perde as referências e determinações de um mundo compartilhado e assegurado por certezas. O que ele ganha é a própria experiência de solidão. Solidão como ver maravilhado (mas também terrível), ver que dimensiona o lugar em que mundo se faz mundo, em que deuses se desvelam, em que humano se radica. Portanto, solidão como experiência de ser si mesmo, de ser desde a sua própria possibilidade assumida na tarefa de olhar para aquilo que se mostra súbita e silenciosamente para o pensamento. O deus derradeiro prenuncia a morte do olhar metafísico, que quer sempre ver mais do que pode ver, mais do que é simplesmente posto à vista. Esse mais, convém dizer, é sempre menos, porque não alcança aquilo que é próprio de abertura e do essencial. A deusa Atena é o agraciar do olhar que se desprende das visões calculadas e previstas, e que reconfigura mundo a partir do aspecto da gratuidade do ver. Ela expõe a indissociabilidade de homem e mundo, de olhar e deuses.

O mais próximo é aquilo que se esconde para que o mais distante possa brilhar, vir à luz da presença. Contudo, o brilho do mais distante é devedor, e sempre está sob a égide da proveniência, do mais próximo. O deus, para Heidegger, é o mais íntimo que podemos experimentar e, justamente por isto, o mais distante, o extremo. Essa intimidade é mais que uma alteridade; é a experiência de abnegação, deixar de ser um si encapsulado (e ensimesmado) para ser um si que é a partir do Outro. O jogo entre proximidade e distância permite que olhemos com outros olhos para a dimensão passageira do deus. O deus que passa, que é passagem, ressoa essa experiência de um encontro que não pode perdurar como perduram

os eventos cotidianos. O acontecimento do deus – ou o olhar que atravessa a fronteira – como encontro, só pode se dar na dimensão do instante, porque, caso contrário, o humano se anularia inteiramente no Outro, se dissolveria, aniquilaria no estranhamento. Por isso, por mais esperada que seja a passagem do deus, que reconfigura o olhar do humano e possibilita que esse olhar possa ver mais e melhor isto que é e se mostra, ninguém o nota, assim como se notam as presenças. Recebe-se estrondos súbitos da passagem, contudo, como dádivas que indicam uma direção possível, mas são acenos, apenas insinuam direções ao pensamento, não oferecem certezas, não radicam determinações. No fundo de toda familiaridade, reside a estranheza que a abriga e motiva. Por mais que queiramos fugir dessa estranheza, ela é nossa, somos nós em nossa relação visceral ao Outro, que nos confere uma medida essencialmente humana: medida de solidão.

A força do surgimento que joga com o encobrimento, constitui a sacralidade originária do deus derradeiro. Para esse deus não podemos nada pedir, nem cultuá-lo. A prece que se pode conceber nessa dimensão é a da gratidão, isto é, vida aberta e exposta à gratuidade: gratuidade entendida como isto que irrompe sem porquê e, igualmente, sem porquê sucumbe ao encobrimento. Luminosidade e escuridão fazem parte do jogo a partir do qual o próprio aberto é liberado no instante instaurador da fronteira. A co-pertença entre luminosidade e escuridão permite que pensemos a condição de possibilidade para que essa própria passagem do deus possa acontecer, simbolizando a mesma dimensão do que Heidegger pondera sobre o olhar da deusa, que atravessa a fronteira e, assim, dá a ver os limites de cada coisa que é, dá a ver o brilho fugidivo da superfície do mundo.

Mas, agora, pensemos ainda mais reflexivamente o seguinte: a luz só consegue alumiar o presente, se este amanheceu já no aberto e liberto, e lá se pôde difundir. Esta abertura é, decerto, iluminada pela luz, mas não é produzida nem é formada por ela. Também o obscuro exige esta abertura, pois, de contrário, não poderíamos percorrer nem atravessar a obscuridade. O espaço não poderia conceder às coisas o seu sítio e ordem; nem o tempo poderia ser tempo de devir e do passar de horas e

anos, isto é, dilatar-se e durar – se não fosse porque já fora outorgada à sua mútua pertença a abertura que os transe de vigor (HEIDEGGER, 1983, p. 14).

Como o olhar da deusa, que se dirige à fronteira e, assim, contempla o aspecto mais vivo e aceso do real, assim também o deus derradeiro é o deus de uma retirada, mas cuja passagem relâmpago acena para um outro espaço e tempo de ser. Tanto o olhar da deusa quanto a figura do deus derradeiro prefiguram o *entre* o humano e o Outro. Isto é, uma relação que se oferece desde o pensamento, também perscrutado por Heidegger como dimensão do olhar agraciado pela deusa. Pensamento e travessia do olhar são modos de homem e deus acontecerem em uma reciprocidade originária. A espera do humano pela passagem do deus é uma recondução do pensar àquilo que não tem nome, ou seja, ao fundamento sem fundo da própria existência: o Nada, o silêncio, o mistério. Em outras palavras, a espera pelo deus é a que aguarda pela visão da fronteira, da *poesia* como medida e dimensão do pensar.

A poesia, que se encontra na aparência de ser um mero jogo, assume esse fundar com todo o seu perigo (41 e seg.). Ela é a literal doação do ser, que traz o ente ao ser ou sua verdade, as coisas à sua essência e assim permite que o mundo e a história sejam. Mas o mundo só se abre quando os deuses colocam os mortais sob a sua reivindicação e quando o poeta na resposta a essa reivindicação nomeia os deuses (37). O poeta está associado ao 'sinal' dos deuses; ele encontra-se *entre* esse sinal e o dizer no qual um povo é recordado na sua pertença ao ente no todo. O poeta é atirado para esse *entre* para conquistar a verdade como representante do seu povo (42 e segs.) (PÖGELLER, 2001, p. 209).

Assim, exposta a relação entre o olhar da deusa e a figura do último deus, encontramos a tarefa do outro início do pensamento prefigurada na espera pelo acesso à proveniência, que guarda uma primeira experiência – fundante – do fazer-se presente da verdade. “Por isso, na conferência de Atenas, o olhar retrospectivo do pensar até Atena fecha o círculo do olhar prospectivo que Atena inaugura. Heidegger busca assim colocar em relevo a *interferência* (*kehre*) de ambos os olhares, ou seja, de ambos os inícios como um único

acontecer: o genuíno co-pertencer, o recíproco apropriar-se entre ser e seu aí, a *Er-ignis*” (BORGES-DUARTE, 1993, p. 166).

É a partir da apropriação do humano no acontecimento-apropriação, no *Ereignis*, que o pensar pode vir a captar os ecos do acontecimento originário do ser e do deus vindouro. A espera pela passagem do deus ou ainda pelo acesso do pensar à antevisão da fronteira, acontece na dimensão de jogo do *Ereignis*. Essa espera é prenúncio e recepção do pensar ao dizer silencioso e à passagem fugaz do deus. Portanto, *Ereignis* e deus derradeiro são elementos indissociáveis ao outro pensar, porque constituem as chaves para o acontecimento, para o passo atrás do pensar à proveniência: do derradeiro ao que alvorece, do último à proveniência. É no resguardo do pensamento, no interior do jogo do *Ereignis*, que pode haver verdadeiramente uma espera. O pensar, desse modo, se realiza como aguardar. O aguardar, longe de ser meramente passivo, constitui a ação em primazia. Ação inteira, perfeita. Por meio desse aguardar, realiza-se encontro de pensamento com aquilo que advém por si mesmo e por si mesmo se despede. Aguardar é querer, mas não um querer que se dirige a um objeto predefinido, determinado. O querer do aguardar se configura na tensão entre ser e não ser, entre o que já se sabe e se encontra já posto em um horizonte compreensivo e o que não se sabe, por não estar posto diante (mesmo que sempre se anuncie como possibilidade) e, portanto, mantendo-se sem vias de acesso.

Essa espera, que não pode ser outra coisa senão um querer – um manter-se recolhido no não saber – prepara palavra, isto é, instaura o lugar que reclama por nomeação. “A determinação do aguardar não nomeia o inomeável. É uma sigética. Mas ela é, por sua vez, poética enquanto ‘prepara’ seu advento, enquanto se tonaliza com a origem, através do pressentir do ‘Perigo’, do distanciar-se reservado do sistema presente e do temor do ‘outro’ ausente” (BORGES-DUARTE, 1993, p. 166).

O pensar, no ápice maravilhado de si, vê-se diante de uma encruzilhada. Um caminho está se fechando, perdendo seu viço inaugural, e outro caminho, a partir desse fechamento, vai dando seus sinais. Isto não quer dizer, de forma alguma, que o caminho

em fechamento vá se extinguir e que só o outro caminho perdurará. O caminho que se fecha não se extingue, apenas perde o destaque, ou ainda, é reconhecido como um modo de aparição e não como *a* aparição em si mesma. A dinâmica entre primeiro (o pensamento da metafísica) e outro início do pensamento é de uma natureza tal que nela não se pode pensar em fórmulas excludentes. Há um revezamento, um entrecruzamento, um pôr e encobrir. O caminho que se fecha, continua a perdurar. E perdurar significa manter-se como possibilidade atualizada de ser, de modo de presença e compreensão do horizonte dos homens. Então, perguntamos, para quem e como ele se fecha? O que significa aqui fechar?

O caminho se fecha para o caminhante – o cavaleiro andante (o vindouro) – que precisa (em necessidade que se faz caminho) enfrentar a encruzilhada do ser, ou seja, precisa pensar a proveniência de tudo o que é, e assim, a sua própria proveniência. Fecha-se o caminho trilhado e isto justamente porque revela-se proveniência. Ao fechar-se uma passagem já trilhada e tantas vezes reencontrada (e representada), insinuam-se muitas direções e, diante de tais insinuações, vislumbram-se caminhos sem trilhas, sem pegadas, rastros, ou seja, outras paisagens. O pensar da metafísica ocidental pode repousar em seu próprio seio aberto, porque um outro (fecundo de outros) pensar se insinua nas raízes dessa história que se inicia com os gregos. Como já dissemos, tal insinuar-se não pretende tomar o lugar desse pensar que chamamos, com Heidegger, de primeiro início. O insinuar-se de outro pensar deixa ver, sobretudo, o lugar desde o qual falamos – metafisicamente falamos. Somos herdeiros de um legado que precisamos aprender a assumir, captando nele aquilo que pulsa, que constitui o mais vivo. Como herdeiros do legado dos gregos, faz-se necessário que experimentemos nossa história desde a sua inicialidade, mas, como diz Pöggeller, “a fundação metafísica da nossa história é aceite, mas depois salta-se por meio de uma decisão ‘religiosa’ para fora dessa história, para uma oposição que não experimenta essa história segundo sua inicialidade e desse modo permanece determinada pelo inessencial dessa história” (PÖGELLER, 2001, p. 209).

A passagem do deus extremo e o aguardar pela visão da fronteira, implicam em redimensionar esse lugar desde o qual aprendemos a ser quem somos. Fecha-se, então, a possibilidade de estar na tradição sem dar por ela, sem experimentar o extremo de suas dimensões, sua nervura cravada na terra. Essa experiência leva à fronteira desde a qual o que foi prospecta o que pode vir a ser. Nessa prospecção, o pensar pode acontecer, como ilustram as palavras da professora Irene Borges-Duarte, como “a recordação agradecida do que permanece em esquecimento” (BORGES-DUARTE, 1993, p. 168). Essa recordação – tarefa de pensamento que se coloca aos vindouros – os pensadores e poetas que se preparam e aguardam os vestígios da divindade – é que permite o salto que experimenta o peso do chão sobre o qual se está. É essa mesma recordação que, ao convocar o salto, permite que se possa vislumbrar um outro movimento, uma outra textura para o pensar. Pensar, nessa instância assim exposta, possibilita recuperar a força originária que irrompeu no pensamento dos primeiros gregos e, então, experimentar por si mesmo, na atualidade do pensamento que desabrocha, a efervescência do que a cada vez está prestes a nascer.

Referências

BORGES-DUARTE, Irene. La mirada de Atenas. Sobre la conferencia de Heidegger em Atenas: *Revista de Filosofia*, ISSN 0213-1668, n. 15, 1993.

_____. *Poética do mundo* (Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves). Lisboa: Colibri (Departamento de Filosofia e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa).

FOGEL, Gilvan. *Sentir, ver, dizer*. Cismando coisas de arte e de filosofia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FRANCO SÁ, Alexandre de. Da morte à origem: Heidegger e os vindouros. In: *A morte e a origem: em torno de Heidegger e Freud*. Lisboa: Universitas Olisiponensis (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa), 2008. p. 49-61.

HEIDEGGER, Herman. *Denkerfahrungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 135-149. Versão portuguesa integral, com tradução e

notas da professora Irene Borges Duarte Realização do projeto online *Heidegger em português*. Disponível em: <http://www.martin-heidegger.net/index.htm>.

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofia*. Acerca del evento. Buenos Aires: Biblos, 2003.

_____. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2003. (Gesamtausgabe: Bd. 65).

_____. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009.

PÖGELLER, Otto. *A via de pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.