

# O LOGOS FUNDADOR DA DIALÉCTICA\*

## O Verbo Poético e o Discurso Filosófico

KOSTAS AXELOS

«Quanto a esse Logos(τοῦ δὲ λόγου τοῦδ') sempre existente (ἐόντος ἀεί) e verdadeiro, os homens não chegam porém a compreendê-lo ( ἀξύνετοι γίνονται ), quer antes de o ouvirem, quer quando o ouvem pela primeira vez. E, se bem que tudo devesse ( γινόμενων πάντων ) conformemente a esse Logos, eles revelam-se inexperientes quando se aplicam em palavras e em actos semelhantes aos que eu exponho, dividindo cada coisa segundo a sua natureza e mostrando como ela é. Aos outros homens, porém, escapa-lhes aquilo que fazem quando estão acordados, do mesmo modo que esquecem aquilo que fazem enquanto dormem».

(Início da obra de Heraclito, Fragmento 1)

Logos significará *Espírito* ou *Pensamento*? *Razão* ou *Verbo*? *Linguagem* ou *Doutrina*? Significará *Diálogo* (humano)? Logos significará *Dialéctica*? Ao longo da história do seu desvelamento este termo assumiu todas essas significações e continua a mantê-las; não obstante, essas significações acabam por trair igualmente o sentido do seu ser original e constitutivo. Pois, no *Logos* original e fundador, está contido, de uma maneira unitária, todo o seu devir ulterior — o qual se manifestou também como pensamento dialéctico (ou seja: apreensão — pelo pensamento — da dialéctica, do movimento, da totalidade e dos seus fragmentos). Ora, é o *Logos* que vai animar a dialéctica helénica e a teologia cristã, a dialéctica hegeliana e a dialéctica marxista.

## 1. O LUMINOSO E O TENEBROSO DEVIR

O logos é aquilo que funda a possibilidade da *linguagem filosófica* (metafísica) e *poética* (lirica e trágica); pois o logos é uma trama e o seu devir dramático manifesta as potências da acção poética da poesia. O verbo poético anima originariamente o discurso filosófico. Heraclito de Éfeso — criador do próprio termo φιλόσοφος (frag.35) — é o primeiro grande herói da tragédia filosófica. E escreve: «*A Sibila que, através da sua boca delirante, pronuncia coisas agrestes, sem adornos nem ornamentos, pela sua voz, atravessa milhares de anos, animada pela divindade... O mestre cujo oráculo está em Delfos não fala ( οὔτε λέγει ) nem tão pouco dissimula ( οὔτε κρύπτει )*; *significa ( σημαίνει )*» [=dá sinal, indica] (D.92 e 93).

\* O presente texto, originariamente publicado em '*Aspects de la Dialectique*' (ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1956), incluiu-o o autor na sua obra '*Vers la pensée planétaire*' (ed. de Minuit, Paris, 1964). Os tradutores (Francisco Sardo e José Meirinhos) agradecem a Kostas Axelos a gentileza com que autorizou a publicação da presente tradução.

(a) Incluíram-se, entre parêntesis rectos as especificações de sentido e as informações que se julgaram necessárias (N. T.).

O filósofo, parente próximo da Sibila e dos padres-profetos de Delfos, exprime por meio do *seu* logos o Logos e diz «coisas» delirantes e graves; ele não fala explicando analiticamente, tão pouco dissimula, antes indica. Uma certa identidade do signo e do significado, do conteúdo e da forma (não esqueçamos quão tardias são estas distinções) encontra-se aqui expressa. E a identidade não é senão a identidade e a não-identidade, como um grande heraclitiano — Hegel — no-lo ensinou (1); a identidade jamais é absoluta — a alteridade também não; o que não quer dizer que o absoluto seja relativo, mas, bem pelo contrário, que o lugar que manifesta o «relativo» é que é o absoluto: esse Logos é sempre verdadeiro e a voz da Sibila, que o exprime, atravessa milhares de anos. O mestre do umbigo do mundo — do santuário de Delfos — é o deus da luz e tem na mão um arco ou uma lira; o seu nome é Apolo. E o Efésio ensina-nos que: «*Os homens não compreendem ( οὐξυνιᾶσιν ) como o variável está de acordo consigo próprio ( ὁμολογέει ) ; há uma harmonia das tensões opostas, como a do arco e da lira*» (D.51).

Do arco guerreiro à lira musical a mesma unidade transparece. Para compreender todas estas *coisas* (que não são coisas no sentido do coisismo e da coisificação) é necessário querer e poder compreender a profundidade real desvelada pela linguagem profunda do pensamento filosófico e da poesia metafísica. O ser da *Physis* e o ser da *Psyché* — perpetuamente em devir — gostam de se esconder; mas, dado que o logos os habita, podemos lançar-nos na aventura, sempre aberta, da sua descoberta. A claridade do logos tem as suas raízes naquilo que é obscuro e a expressão, através da linguagem, permanece clara-obscura; nenhum caminhante pode saltar por cima da sua sombra. Ao logos não-conceptualizado «corresponde» necessariamente uma linguagem polivalente. As palavras usadas pela linguagem heraclitiana são bivalentes: *bios* significa vida (se acentuada na penúltima sílaba), arco mortífero (se na última); *moros* significa morte e *moira* significa sorte. A bivalência das palavras implica a ambivalência do sentido, a polivalência da expressão. A ambiguidade (não psicológica ou literária, mas ontologicamente metafísica) está «instalada» no coração da realidade e aterroriza o coração e o cérebro dos humanos que, para remediarem à sua desorientação, procuram uma orientação unilateral. A bipolaridade da estrutura dialéctica do pensamento heraclitiano é indissociável da sua atitude trágica. Os homens agem ou agitam-se e exprimem as suas desventuras, o coro comenta e a divindade está presente em toda a sua ausência. A contradição (que não é somente contra-*dicção*, mas autêntica *existência* de realidades opostas) é assumida: cada palavra e cada posição provocam instantaneamente o seu contrário, e esses contrários dilacerados permanecem unidos. A palavra está ligada com aquilo que é nomeado, mas essa «relação» ultrapassa os quadros da alternativa seguinte: ou bem que a linguagem se exprimiria com palavras que exprimissem os objectivos, ou, então, através de palavras independentes dos objectos. Os pretensos jogos de palavras são *jogos* de palavras no sentido segundo o qual a *tragédia* é um *Jogo*. A linguagem exprime e não exprime totalmente o pensamento; nomeia e não nomeia as realidades, tentando sempre — e com bastante paixão — apreender o sentido que se exprime através da aparência. *Em geral* nomeamos e ficamos tranquilizados, sucumbindo dessa forma a um certo aspecto da tendência mágica que julga neutralizar aquilo a que ela dá nome; todavia, tudo *o que é* existe *enquanto tal* graças ao seu nome e pelo seu nome. Sem dúvida alguma, a nossa missão no mundo — e aquilo que se nos impõe como sendo a nossa missão — a saber: a nossa actividade de nomear, constitui, demasiadas vezes, uma demissão. É sempre muito difícil pensar e falar. Heraclito «introduz» a fenda e a negatividade em tudo o que é ingenuamente sólido e positivo: não sendo nem *optimista*, nem *pessimista*, mas *trágico*, ele torna-se o profeta da ironia filosófica, dessa ironia que revela o carácter transcendente da imanência e a presença imanente da transcendência. Os sentidos ajudam-nos a apreender o sentido, muito embora nos façam cometer contra-sensos, e até mesmo o não-sentido tem um sentido: «*Se tudo ( πάντα τὰ ὄντα ) se tornasse fumo, as narinas poderiam (tudo) distinguir ( διαγνοῦεν )*» (D. 7). O fumo exprime o fogo; por conseguinte, na obscuridade do fumo as narinas humanas distinguiam a parte brilhante e candente do fogo divino. Com efeito o fogo (πῦρ) é a expressão

luminosa e incandescente, que ilumina e aquece, candente e fulminante, do logos total (pagão e divino); este fogo que projecta as sombras, dissipa as trevas, anima o movimento cósmico e abate-se sobre os fenómenos, para se tornar na mais violenta das duas manifestações: «O raio que governa [=pilota] «a totalidade»(D.64).

O poeta-pensador arcaico é apreendido por aquilo que ele próprio apreende: aquilo a que chamamos corpo, alma e espírito obedece ao mesmo ritmo — ritmo universal. O seu olhar tenta ver; as suas orelhas tentam escutar e entender; a sua palavra tenta dizer; o seu pensamento tenta apreender.

O logos heraclítico — eco do logos universal — fecunda o *pensamento poético* que ainda não se encontra ramificado, por um lado, em *conhecimento* (mais ou menos *racionalista*) e por outro lado, em *fé* (mais ou menos *mística*). Pois, à especificação dos seres e dos entes correspondem questões especiais. É desse modo que aparece esta nova interrogação: será o conhecimento possível, para que a linguagem possa exprimi-lo? O mago e teósofo Apolónio de Tiana, que vive no primeiro século da era cristã, compreende e interpreta mal ao dizer-nos que: «Heraclito, o físico, dizia que o homem é por natureza privado de logos (2)». O Efésio — que, em rigor, não é nem *físico*, nem *metafísico* — afirma duas «coisas» contrárias, ambas elas verdadeiras: «O ser humano não tem saber verdadeiro ( γνώμας )» e «está concedido a todos os homens, conhecerem-se a si próprios e pensar rectamente ( γνώσκειν ἑαυτοῦς καὶ σωφρονεῖν )» (D.78 e 116). O movimento que anima o pensamento cognoscente impulsiona-o para a actualização das suas possibilidades, muito embora não lhe poupando nem a errância, nem a ilusão. E aquilo que se desvela ao conhecimento pensante permanece fragmentário; longe de se constituir em dogma cristalizado, permanece aventura e abertura. O estilo heraclítico é elíptico e lacónico, a sua linguagem é profética e fragmentária, visto que o que ele descobre na sua busca da totalidade não se deixa inteiramente cobrir [envolver]. Heraclito escreve pouco e medita muito, e faz uso de uma palavra, ou de uma frase, para exprimir toda uma rede de significações, serve-se igualmente das palavras para estigmatizar o linguajar inautêntico e inessencial da retórica vã e vazia. Cidadão aristocrata, dirige-se aos seus concidadãos, e como a sua fala implica o silêncio, o seu silêncio é expressivo. O nó que liga a linguagem e o silêncio é quase impossível de desatar e só o génio pode ultrapassar a problemática alternativa: monólogo ou diálogo.

O homem que faz dialéctica na sua pesquisa do sentido do devir, não caminha sobre uma linha recta para a sua morte, tão pouco gira em círculo, antes segue um conjunto de curvas (será necessário chamar-lhes sinuosidades?). Tal como as duas faces de Janus, ou como certos rostos de Picasso, ele olha simultaneamente para a frente e para trás — para as origens e para o fim. Ciente de que toda a passada se ultrapassa, ele tende para a sua própria ultrapassagem e espera vir a ser ultrapassado. Pensando que a linguagem é o seu modo de expressão, ele medita acerca do que vê, exprimindo-o *na* e *pela* sua linguagem. A esperança do Todo e a lucidez do Nada estão — e, por consequência, têm de estar — em relação de diálogo; o Ser e o Não-ser não podem escapar nem ao Mundo nem ao Nada. Ὀν e μὴ ὄν, *chaos* e *cosmos*, harmonia e discórdia, tempo e eternidade, paz e guerra, luz e trevas, são coessenciais ao decurso da «dialéctica» do devir.

## 2. A LINGUAGEM DO SER-EM-DEVIR DA TOTALIDADE

As palavras enigmáticas da Sibila permanecem vivas no tempo. E sobre a ambivalência de um pensamento original vem acrescentar-se a ambivalência da interpretação. O pensador original comunica; os intérpretes e os comentadores comunicam essa comunicação; e quando essa cadeia concatena qualquer pensamento, encontramos-nos já em face do (ou, mesmo, no) reino do alexandrino. Mas regressemos atrás neste declive (3). Já Aristóteles se lamentava da pontuação dos escritos de Heraclito (*Retórica*, 5,1407b, 11). O mestre do Liceu e autor dos escritos referentes à *Metafísica*, à *Lógica* e à *Retórica* pensa e escreve que «é

necessário que aquilo que está escrito seja inteiramente (ὅλως) fácil de ler e de compreender (de exprimir, seja εὐφραστον), o que equivale ao mesmo»; e queixa-se de não saber a que vincular o αἰεῖ do primeiro fragmento de Heráclito: se a ἐόντος ou a ἀξύνετος. A linguagem do pensamento filosófico entra neste ponto em choque com a gramática e a retórica e acha-se presa na rede da literatura, da leitura do escrito; o verbo dito (e cujo ritmo é escandido pelo silêncio no decurso do fluir do rio da fala) perdeu já, por conseguinte, a sua potência expressiva e compreensiva: deixa-se analisar e estruturar pela gramática, pela sintaxe e pela lógica. A colocação desse αἰεῖ continua ainda a atormentar os filólogos modernos — mais perturbados ainda (cumprirá dizê-lo!) pela significação do logos; e é principalmente essa «obscuridade» que põe um véu à sua compreensão. De que modo se deverá então traduzir o início da obra de Heraclito: *Esse Logos* (isto é o logos do ser-em-devir da totalidade, o qual se exprime igualmente pela boca de Heraclito) *que existe* (ἐόντος) *eternamente* ( αἰεῖ )? ou, então: *sempre* ( αἰεῖ ) *os homens* ( οἱ ἄνθρωποι ) *não são* (ou não se tornam, γίνονται) *compreensivos* ( ἀ-ξύνετοι)? Uns — Capelle (*Hermes*, 59, 1924), Diels, etc. — preferem a primeira versão, que era também a de Clemente (*Estrómatos*, V, 14) e de Hipólito (*Refutações*, p.241,21); os outros, Kranz, por exemplo, na 6ª. edição dos *Fragmente der Vorsokratiker* (1951), etc., preferem a segunda (4). Estaremos em presença de duas meras teses ou hipóteses?

A luminosidade da linguagem heraclitiana esclarece a nossa compreensão da sua fala — e obriga a romper os nossos esquemas linguísticos e lógicos — se resolvermos dar-nos ao trabalho de compreender o seguinte: o ser (εἶναι, ὄν) está literalmente aparentado ao devir (γίγνεσθαι) a tal ponto que, para dois tempos do verbo *ser* (o aoristo e o perfeito), os gregos empregavam o verbo *devir* (ἐγενόμην, γέγονα); o ser e o devir não estão, por conseguinte, de modo algum separados: o ser existe e devém no seu devir, e existe eternamente (no tempo eterno) e verdadeiramente; o logos é o elo universal, a luz que torna possível o desvelamento do ser-em-devir da Totalidade. Ἐόντος αἰεῖ não significa apenas «que existe eternamente», mas igualmente e sobretudo: «que é (em sentido forte) eternamente verdadeiro.» O ser-em-devir no tempo eterno não consente a sua disjunção relativamente à verdade. Ἐόντος αἰεῖ significa: (ἀληθῶς) ἔόντος αἰεῖ. Foi o próprio Heraclito que situou o αἰεῖ «dialecticamente», a fim de que ele possa *ligar entre si*, o logos que é eternamente verdadeiro (no seu devir), aos homens que no seu devir (ἄνθρωποι γίνονται) nem sempre o compreendem. O logos é sempre universal ( ξυνός ) — dir-nos-á o fragmento 2 —, porém, a maior parte dos homens vive como se dispusesse dum pensamento particular — permanecendo, por conseguinte, ἀξύνετοι (como nos dizia o frg. 1). O fragmento 2 vai-nos ajudar a melhor pensar e compreender o fragmento que o precede: «É por isso que cumpre seguir aquilo que é universal (isto é aquilo comum a todos); pois o universal ( ξυνός ) é comum a todos ( κοινός ). Embora o Logos seja universal ( τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνού ), a maior parte vive contudo, como se tivesse um pensamento particular ( ἰδίαν φρόνησιν )». Acaso não é visível — e legível — que os fragmentos citados falam do logos que é sempre (verdadeiro e) universal? E, também, que os homens nem sempre o compreendem, visto que se encerram no seu pensamento, por assim dizer, particular? E que, desse modo, a verdade lhes escapa (λανθάνει ἀλήθεια), o esquecimento se apodera deles ( ἐπιλανθάνονται ) e permanecem (no seu ser-em-devir) sem compreensão pelo logos universal (ἀξύνετοι γίνονται pelo ξυνός)? Que as suas palavras e as suas acções (ἐπὶ x e ἔργα) não são conformes ao logos da Physis (κατὰ φύσιν)? E que muito embora despertos ( ἐγερθέντες ) e alumados pela luz, se assemelham aos que dormem (εὐδοντες)?

Que concluir? Cabe-nos tentar compreender bem aquilo que nos é dito pela linguagem do pensamento dos Gregos arcaicos: uma leitura atenta dos fragmentos de Heraclito mostrar-nos-ia de que modo o seu logos — pensante e poético — diz o Mundo; em que é que a sua apreensão da Totalidade é unitária. *Ser* (εἶναι, ὄν), e *devir temporal* 'e' *eterno* (γίγνεσθαι, αἰών, ἡν αἰεῖ καὶ ἔστιν καὶ ), *desvelamento da verdade* ( ἀ-λήθεια ), *manifestação, aparição, luz* ( φαίνόμενον, φανερόν, δῆλον ) e *estar oculto* (ou ocultar), *escapar, cobrir, esquecer, dissimular, mentir*

(λανθάνω, ἐπιλανθάνομαι, κρύπτω, ἀφανές, ἀδηλον, ψεῦδος<sup>1</sup>), *Logos universal* (λόγος ἕνός, νοῦς ), *fala* (humana), *apelaçã* ( λόγος, λέγω, φημί (part. pres. jón. φάς ) φράζω, φθέγγομαι, φωνή, ὄνομα) e *acordo*, *logos concordante* ( ὁμολογία ), *pensar*, *conhecer* (γιγνώσκειν a referir a γίγνεσθαι), *ιστασθαι*, *εἰδέναι*, *φρονεῖν*, *σωφρονεῖν*, *γνώμη*) e *ignorar*, *não-apreender*, *não-aprender* ou *apenas aprender* 'muitas coisas' (ἀξύνετοι, ἀμαθής, πολυμαθής) encontram-se bem mais do que ligados entre si e, inclusivamente, não seria suficientemente expressivo dizer que, simultaneamente, se encontram entre si ligados onticamente, ontologicamente, linguisticamente e dialecticamente. É que todos eles emanam do centro da *Physis* (φύσις, φύειν, φαίνεσθαι) — cujo ser-em-devir se manifesta e se vela — *do cosmos* que é a harmonia guerreira, da Totalidade de tudo o que existe (πάντα τὰ ὄντα); todas essas potências constituem as manifestações do Logos do ser-em-devir da Physis; o pensamento humano consegue por vezes apreender e exprimir a sua presença ( παρουσία ) porém — e de um modo geral — aquele que a apreende escapa-lhe, dissimula-se a ela, permanece ausente ( ἀπουσία ). Será, pois, motivo de surpresa que a linguagem do pensamento heraclítico tenha permanecido tão incompreensível — e obscura — àqueles que tentaram entrar em diálogo com ela, para o compreender, mas também — e sobretudo — para o contradizer?

Uma vez a forma separada do conteúdo, a partir das gerações que se sucederam a Heraclito, rapidamente tal conteúdo se ia tornando cada vez mais incompreensível. O filósofo clássico da Grécia — e filósofo de todo o classicismo, verdadeiro ou falso (Platão, o fundador da Academia) — escreve no *Crátilo* (402a-440a e b): «Heraclito diz algures que tudo passa e nada permanece, e, comparando tudo quanto existe à corrente de um rio, acrescenta que não seria possível entrar duas vezes no mesmo rio... Provavelmente tão pouco se poderá pôr a questão do conhecimento (γῶσις) — caso tudo se transforme e nada permaneça. Pois, se o próprio conhecimento não cessa, por transformação, de ser conhecimento, o conhecimento continuará a subsistir e existirá conhecimento. Todavia se a própria forma do conhecimento acaba por se modificar, ela modificar-se-á noutra forma diferente da do conhecimento e, desde logo, não haverá conhecimento. E, se ela continuar a modificar-se, então jamais haverá qualquer conhecimento, donde se segue que não existirá, nem (sujeito) cognoscente, nem (objecto) cognoscível».

Por outro lado o seu grande continuador e genial filósofo sistemático da Hélade, e promotor de todo o sistematismo, verdadeiro ou falso — Aristóteles — faz comparecer Heraclito perante o juiz ontologicamente e logicamente supremo, a saber: o princípio de contradição; critica nele a concepção de que tudo é e não é, de *que tudo é verdadeiro* e tudo é falso; com efeito lemos na *Metafísica* (1005b, 25 — 1012a, 24 — 1062a, 31): «Ora, jamais é possível conceber que a mesma coisa seja e não seja... E de facto afigura-se que o pensamento ( λόγος ) de Heraclito, ao dizer que tudo é e não é, faz com que tudo seja verdadeiro... Não existe nenhuma demonstração, propriamente dita, de tais verdades; ao passo que existe uma demonstração suficiente contra aquele que utilize tais argumentos. É possível que, se se interrogasse o próprio Heraclito a este respeito, ele fosse forçado a confessar que jamais é possível proposições contraditórias serem verdadeiras, ao mesmo tempo e relativamente às mesmas coisas. Na realidade, terá sido por não ter compreendido bem aquilo que pretendia dizer, que Heraclito professou tal opinião. Não obstante, e em qualquer caso, se aquilo que ele disse fosse verdadeiro, mesmo isso não seria verdadeiro — a saber: que a mesma coisa possa, num único e mesmo tempo, ser e não ser». Platão e Aristóteles, embora levando a cabo uma imensa conquista filosófica, fazem do amor da Sabedoria um objecto de ensino de Escola. O logos eternamente verdadeiro não deixa, por certo, de animar o seu grandioso empreendimento; contudo o verbo poético-metafísico converte-se em discurso filosófico, o *pensamento aberto* transforma-se em conhecimento fraccionante, a apreensão do devir trágico transforma-se — por intermédio desses dois mestres do pensamento — em tentativa de dominar a temporalidade. A Totalidade é quebrada, o ser é separado do não ser, e a ideia do fenómeno torna-se a forma essencial deste

último, e a luz do desvelamento da verdade ( ἀλήθεια ) passa doravante a esclarecer o esforço que irá conduzir à *adaequatio intellectus et rei*; o logos dos mortais converte-se desse modo em juiz da verdade (e da essência) dos seres e das coisas.

Ora, os epígonos vieram turvar, ainda mais, as águas do rio. Aquilo que era helénico tornou-se helenístico. A antropologia 'decadente' põe em marcha a sua crítica contra o pensamento unitário e holístico. Diógenes Laércio, o incansável e insípido compilador (e, contudo, quão precioso!), que nos transmitiu aquilo que lhe foi possível acerca dos filósofos célebres da antiguidade (etc., etc.) apresenta-nos quatro versões da famosa obscuridade do Efésio (6), apoiando-se, para tanto, em diversos 'diz-se'. A primeira versão é uma conjectura plena de (ingénua) astúcia: «ele escreveu propositadamente de uma maneira não clara, a fim de que somente as pessoas capazes pudessem abordá-lo, e a fim de não ser facilmente desdenhado pelo facto de ter sido vulgarizado». A segunda versão utiliza a arma da análise (e da crítica psicológica) e associa, de algum modo, a melancolia à indagação da sabedoria que não «atinge o objecto»: «Teofrasto diz que, em virtude da sua melancolia, alguns dos seus escritos ficaram inacabados, enquanto os restantes contêm coisas contrárias» (*ibid.*). A terceira versão retrata uma anedota (parafilosófica): «conta-se que Eurípedes, tendo oferecido a Sócrates o livro de Heraclito, lhe terá perguntado o que pensava dele. Sócrates teria respondido: aquilo que compreendi é excelente e aquilo que não compreendi provavelmente também o é. Aliás, para isso é, de algum modo, necessário um nadador da ilha de Delos (7)» (D.L. II,22; Diels A 4). A última versão é, por fim, banalmente elogiosa: «Ele exprime-se, por vezes, na sua obra, de uma maneira tão brilhante e tão clara que até o mais preguiçoso poderá compreendê-la com facilidade e sentir a sua alma elevar-se. A brevidade e a gravidade da sua expressão são incomparáveis». Contudo, todo este perspectivismo pressupõe a dissolução duma unidade original, primeira e total, de onde emanam simultaneamente sentido e som, letra e espírito, verbo poético e discurso filosófico. Não obstante, será que não podemos proceder como Alexandre, cortando o nó Górdio, em vez de imitar os que só o complicavam ainda mais? E não deveremos nós ousar semelhante aventura, dado o facto (mas que de forma alguma constitui um «dado de facto») de a nossa própria época se encontrar já saturada de «cultura»? Mas será que nós ousaremos ousar e beber na própria fonte (8)?

Heraclito apreende o movimento e a mobilidade dos seres e das coisas, sua unidade harmónica: tudo aquilo que existe *devém*; porém o devir *existe* e o ser não existe senão em devir. Quanto ao rio, ele não o contempla de um modo imperturbável: ele *entra* no rio. Ele não constrói uma filosofia sobre a linguagem filosófica, antes fala daquilo que existe em devir. O verbo acha-se adequado ao objecto — e o objecto jamais se limita a ser um mero objecto. A linguagem é verbal, transitiva e dramática, uma vez que obedece ao ritmo do devir universal, o qual faz existir, aparecer e desaparecer tudo quanto o conhecer fixa como objecto. A natureza do homem é (uma natureza) falante, e, para os arcaicos, Natureza e Cultura encontram-se dialecticamente ligadas; mais ainda: eles não se acham «ainda» de modo algum separados. O pensamento reflecte-se na linguagem, contudo nós não conseguimos ler a realidade se tomarmos como ponto de partida os nomes das coisas. O significante e o significado estão ligados e os signos significam que são signos daquilo que nos falta apreender.

No mundo moderno, o homem cognoscente e falante é o Sujeito que contempla, constrói e destrói os Objectos; o mundo converte-se assim num mundo dos sujeitos-objectos. A linguagem torna-se deste modo linguagem do sujeito que pretende traduzir, na sua linguagem, a linguagem do objecto. Não obstante, toda essa situação está longe de ser tão clara quanto se pretende afirmar (pois o sujeito pretende-se igualmente dotado de Vontade). Indubitavelmente, a palavra dispõe de uma potência própria, mesmo quando proclama a sua impotência. E até mesmo os comentadores tardios foram, por vezes, capazes de intuições bastante surpreendentes; o neo-platónico Proclo escreve: « Devemos à escola de Heraclito a ciência etimológica que conduz ao conhecimento da vida(9)»; mas se tudo o que vive, vive enquanto tal na linguagem, e se a linguagem nomeia aquilo que existe, a vida segue o

seu sentido e conduz à morte: «*O nome do arco (biós) é vida (bíos); a sua obra, morte*» (D. 48).

Para falar é necessário começar por ouvir; ouvir a voz do devir e, igualmente, ouvir as palavras daqueles que lhe desvelam o sentido. Heraclito acomete implacavelmente contra aqueles «que não sabem nem escutar, nem falar». Ora a voz humana deve saber também constatar o «malogro» do diálogo e saber também exprimir a passagem do contrário ao contraditório. As vozes humanas não se orquestram harmoniosamente, nem sempre compõem sinfonias. Há expressões atonais ou polifónicas, e à voz do deserto corresponde a voz no deserto: E embora pensamento e linguagem não sejam nem separados nem separáveis (mesmo que não saibamos responder categoricamente à questão: o que é a linguagem?) não existe expressão total.

A Totalidade assedia-nos, mas nós nunca a possuímos; é, pelo contrário, ela quem nos possui. Tudo é fragmentário. Porém, a visão lúcida do carácter particular de qualquer caminho é, talvez o único caminho, que nos será possível seguir na nossa marcha constante rumo à universalidade (sem contudo a atingirmos). Cada palavra, uma vez pronunciada, toma diferentes sentidos. Nenhuma expressão se detém onde quer que seja. A voz da Sibila atravessa milhares de anos, sem no entanto indicar um sentido único. Mas uma via sem saída não continuará a ser, igualmente, uma via?

Uma lenda caracteristicamente infantil conta-nos que alguém, tendo perguntado a Heraclito por que motivo se calava, ele respondeu: «para vos deixar tagarelar». Mas ao dizer isto, ele falou, ele exprimiu-se. O silêncio da sabedoria (ou a sabedoria do silêncio) não é possível. A afirmação desse silêncio seria uma expressão e a sua não afirmação constituiria, igualmente, uma indicação. Situado na brecha, entre o ser e o não-ser, o herói da tragédia moderna — Hamlet — serve-se afinal das palavras para denunciar as *palavras, palavras, palavras* (10). Contudo o silêncio existe no Cosmos e na História, e demasiadas vezes *se* fala para nada dizer. Fala-se, também, para dizer que o que *se* diz não é assim tão essencial que deva ser dito, como se *nós* não pudéssemos sair do mundo da linguagem (da qual a linguagem verbal não é senão uma das manifestações, (11)). Ora o abandono do ser (o suicídio) e o abandono do ser desperto (a loucura) tão pouco permanecem totalmente mudos. Mau grado as comunicações que abortam, mau grado os diálogos que falham, mau grado as impossibilidades de ouvir e de se entender, o logos é — no seu devir — sempre (verdadeiro).

O logos, por e através dos símbolos, desvela o sentido daquilo que existe. O símbolo, longe de ser uma simples entidade «mitológica» ou uma realidade «estética» faz surgir a verdadeira natureza do fenómeno do qual ele é a expressão. Originais e heróicos são os símbolos de um pensamento arcaico e dramático. *O rio, o arco, a guerra, o fogo*, são os grandes símbolos da metafísica poética e profética de Heraclito o Luminoso. Os historiadores e os moralistas desde sempre (em qualquer caso a partir da baixa antiguidade) se interessaram pelas ilustrações biográficas. Assim, Plutarco sabe, a propósito de Heraclito, que «aqueles que, de uma maneira simbólica e sem pronunciar uma palavra exprimem aquilo que têm a dizer, são, muito particularmente, louvados e admirados» (D.A 36). Enquanto a linguagem não faz senão exprimir o conhecido, o seu trabalho é relativamente fácil, e a utilização do símbolo releva do usual. Porém, no limite da descoberta, no limiar da invenção, no despertar da criação (e a palavra grega *ποίησις* significa criação, mas não criação *ex nihilo*) um novo mundo procura o seu modo de expressão e, lançado o seu apelo, reclama ser chamado à existência; é nesse momento que os problemas maiores se elevam à categoria de questões: por que motivo é que falamos e que é que dizemos? o que é que entendemos por aquilo que afirmamos? E, qual é a verdadeira significação dos termos que empregamos? Estes *por-qué*, que são infinitamente mais que uns convencionais «porquês», assediam a criança, o poeta, o metafísico (12).

### 3. A VOZ E A VIA

Graças ao logos e por meio do logos que habita o Mundo em devir, o mundo da vida não é uma «história contada por um idiota, cheia de som e de fúria e que nada quer dizer», é a linguagem quem conta tais histórias (cheias de sentido) no decurso da Tragédia do Tempo e da História, constantemente ameaçada pelo Nada. E Macbeth fala (13) para denunciar o aspecto sombrio da luz. O logos está sempre em devir, e enquanto tal ele é a fonte do desvelamento da verdade; mas os homens não o compreendem e a memória deles perde-se, muitas vezes, no Tempo. A noite do esquecimento vem então estender-se sobre o sentido das acções e das actuações, das experiências e das experimentações. A linguagem autonomiza-se e torna-se um domínio independente — um reino dentro do Reino — constituindo, para si mesma, a sua própria realidade; o discurso vira as costas ao Universo: assim se ergue o universo do discurso; a literatura tudo penetra e de tudo se apropria, animando um mundo livresco e sabiamente literário, mundo das formas verbais (e verbosas) que desenvolvem mecanicamente a sua exangue dialéctica: pois, no momento em que a realidade se torna literária, a literatura degenera e torna-se irreal, e é nesse contexto que caracterizamos aquilo que se passa como sendo da ordem *da literatura*; a linguagem naufraga também no linguajar das conversações quotidianas, que evitam as questões graves. Porém, nem os humanos podem evitar as questões, nem as questões os humanos. *O ser-em-devir da Totalidade* (cujas essência e manifestações são apreendidas pelo verdadeiro logos) pôde certamente obscurecer-se, velar-se e deixar de se exprimir, com ostentação, através do universal concreto (e não através do abstracto ou do meramente particular); mas será que pode deixar de existir? Não continuará o homem a ser tentado a apelar para ele (isto é, a invocá-lo e a nomeá-lo) uma vez que todas as suas obras e empreendimentos se fundam nele, mesmo quando trai o que é fundamento e o que é fundamental? Enquanto o devir no Tempo for História, o pensamento fará surgir as questões que se colocam à linguagem, e surgirão, igualmente, quer respostas problemáticas, quer monólogos, quer diálogos. E o discurso filosófico permanecerá em comunicação com o verbo poético. Pois uma vez que não conduz a parte alguma, nada é e nada diz; só a verdadeira voz exprime e indica uma via.

Tudo isto, desde que o homem não se resigne ao silêncio, abandonando, desta forma, a busca do sentido, perdendo portanto a sua direcção. O Nada existe, mas ele não é Tudo. E aquele que, erradamente, foi considerado obscuro soube, contudo, anunciar: «Aquele que não espera, não encontrará o inesperado que é (ἐόν) impenetrável e inacessível» (D.18).

#### NOTAS:

(1) Em Hegel assistimos à unificação de logos dialéctico e realidade total, de pensamento e totalidade, de ser e devir, de real e ideal, de manifestação e essência — unificação, essa, no seio da sua Lógica indissolivelmente metafísica e ontológica, através da apreensão da História universal do Espírito e da unidade múltipla das suas manifestações, é ele quem descobre, autenticamente, Heraclito e, na sua linguagem, fala dele, nestes termos: Heraclito apreende, agora, o próprio absoluto como este processo —



como dialéctico... Nele encontramos pela primeira vez a ideia especulativa na sua forma filosófica... Não existe uma única proposição de Heraclito que eu não admita na minha lógica... Ele é a finalização da consciência precedente, uma finalização da ideia rumo à totalidade (que é o começo da filosofia), ou a essência da ideia, que exprime o infinito, aquilo que ele é... O absoluto é a unidade do ser (*Sein*) e do não-ser (*Nichisein*)... A verdade é o devir (*Werden*) e não o ser... O entendimento (*Verstand*) isola o ser do não-ser, a razão (*Vernunft*) reconhece um no outro... e, assim, o Todo (*All*), o absoluto, deve ser definido como devir... O infinito, o ser em e para si, é a unidade dos contrários... Em Heraclito, o momento da negatividade é imanente... O tempo é o devir puro (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, t.1, pp. 344, 348-351, 354). O pensamento metafísico alemão — e post-kantiano — surge-nos assim em busca de Heraclito e da sua sagesa primeira e essa busca é — nos seus grandes momentos — infinitamente mais do que meramente «histórica»; Hegel, Nietzsche, Heidegger tentam, especulativa e apaixonadamente, reatar o diálogo com o Eféso.

E coube à poesia contemporânea — e francesa — o mérito de ter sabido remontar às claras trevas das origens e procurado inspirar-se no Eféso, tentando deixar a sua palavra poética fecundar a actual tentativa poética. André Breton e René Char procuram, por vezes, reencontrar Heraclito, e o eco da voz deste é por vezes — e talvez — ainda sensível nos seus poemas e escritos — muito embora se tenha tornado diferente. Porque a sua via é visceralmente diferente.

(2) Cf. DIELS A16.

(3) Tentei pensar a grave, e difícil, questão do (possível) remontar do declive, procurando simultaneamente reflectir sobre o *como* e o *porquê* desta indagação da origem num breve ensaio intitulado: *Pourquoi étudions-nous les Présocratiques?*, publicado no fasc. IV, 1953, da *Rivista critica di Storia della Filosofia* [também incluído em *Vers la pensée planétaire*]. Contudo, o alvo visado é (e permanece) móvel, não se deixando atingir assim tão facilmente — pelo que a resposta permanece questionante.

(4) Acerca da linguagem de Heraclito cf. também SNELL (*Hermes*, 61, 1926).

(5) Acerca de ἀλήθεια, φαινόμενα, φανερά-ἀφανή, δῆλα-ἄδηλα, cf. também a nota de P.-M. SCHUHL sobre Adéla (*Homo, Annales publiés par la Faculté des Lettres de Toulouse*, Maio de 1953), que menciona a observação, que eu lhe tinha submetido, a respeito da análise etimológica — mas restrita — da ἀλήθεια, que já SEXTUS EMPIRICUS propunha (*Adv. Mathm.*, VIII, 8): ἀληθές = τὸ μὴ λῆθον.

(6) *Diogenes Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*. Texto grego e tradução latina, Ed. Cobet, Paris MCMXXIX. O capítulo sobre Heraclito ocupa o capítulo primeiro do nono livro (parágrafos 1-17). Cf., também, DIELS A 1.

(7) Será necessário recordar que o nome da ilha sagrada — (*Delos*) —, ilha que Poseidon fez surgir das águas, e cujo deus foi o deus da luz (Apolo) — ilha cujos habitantes se tornam nadadores e mergulhadores submarinos, significa: a manifesta, a evidente, a visível?

(8) Não está no nosso propósito proceder, aqui, à disjunção entre o *logos* heraclitiano e o *logos* do evangelho Joãoínico, *logos* que era Deus e que deveu carne para redimir o Mundo do pecado original. Digamos, apenas, que todo um mundo separa os dois *logos*: o *logos* do ser-em-devir-da-Physis-eterna (apreendido por Heraclito, o pagão), e o *logos*-divino criando o Mundo *ex nihilo* — mundo destinado ao Apocalipse — e enviando o seu filho para libertar as criaturas do peso da natureza e da matéria. A uma «dialéctica» cósmica, que de forma nenhuma separa o espírito da matéria, sucede uma «dialéctica» cristã e teológica, dualista e escatológica.

(9) *In Parmeniden* IV, 12.

(10) *Hamlet*, acto II, cena II.

(11) A linguagem significativa das artes plásticas coloca todo um mundo de outras questões, visto que, também ela, desvela o sentido dos *fenómenos* que se desenrolam no mundo e os faz ser em toda a sua plasticidade — enquanto *obras* (de arte).

(12) A linguagem, assim devinda, torna-se assunto (isto é, objecto) dos estudos positivos (e demasiadas vezes positivistas) que, com o auxílio dos métodos colhidos nas «ciências da natureza» ou «nas ciências humanas», procuram estudá-la. A fonologia, a lexicologia, a gramática e a sintaxe, a linguística (geral e comparada), procuram organizar a essência e o devir da linguagem; arvoram-se imperiosamente em ciências da linguagem e investem — tecnicamente — a língua, as línguas e a linguagem. A filologia (clássica e não-clássica) e a história literária exploram a linguagem escrita — os textos — na história com ou sem grande amor (φιλα) pela linguagem (λόγος). A estrutura lógica (leia-se: racionalista) da linguagem foi científica e minuciosamente analisada, e até foi proposta (pela *logística*) a identificação entre a linguagem e a sua sistematização lógica; entretanto, o pensamento aberto e aventureiro e a linguagem criadora, questionante e problematizante, prosseguem o seu caminho. Por seu lado a *fisiologia* da linguagem procurou dilucidar inúmeros «problemas», detendo-se, igualmente, na questão da génese e da evolução da linguagem infantil; e, uma vez que o ser humano e falante é considerado como um composto de corpo e de *psyché*, a fisiologia reencontrou-se com a *psicologia da linguagem*, a qual pretende apreender, psicologicamente, a linguagem — e não o *logos* da *psyché*. E a *psicopatologia* explorou os factos relativos à desintegração da linguagem, à destruição das estruturas da linguagem. A *sociologia* pretendeu explicar a evolução histórica (compreendida, em geral, à cómoda maneira evolucionista) bem como o carácter social da linguagem; e a *política* esforça-se por criar linguagens conformes e uniformes; e até mesmo a ciência das comunicações e do controlo das operações (*Cibernética*) tem algo a fazer com a linguagem. — Todas estas linguagens sobre a linguagem — linguagens científicas e técnicas — envolvem, talvez, o problema; esclarecem, provavelmente, os seus diferentes aspectos; continuam, contudo, a deixar inexplorado o seu centro — ou seja, a linguagem; e todos os *por-qué* emergem precisamente deste centro.

(13) *Macbeth*, acto V, cena V.

