
ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

Heidegger e a escuta como *homologeîn* no *logos* heraclítico

Robson Costa Cordeiro*

“Na admissão de que não foi da noite para o dia — não foi sem fundamento que o *lógos* tornou-se o *logos* da lógica —, devemos pensar o que se descobriu sobre a essência do *logos* antes do começo da metafísica.” (HEIDEGGER, *Lógica: A doutrina heraclítico do lógos.*)

Resumo: O texto procura fazer uma reflexão, a partir da análise desenvolvida por Heidegger sobre a relação entre a escuta e o *logos* no pensamento heraclítico, acerca do estranho e enigmático modo como o *légein* humano e o *lógos* se voltam mutuamente um para o outro, estabelecendo um acordo, uma maneira de concordar (*homologeîn*), que se manifesta como a tensão entre identidade e diferença. Com esse intuito, procura articular os fragmentos 50 e 45, que parecem dizer coisas opostas, mas que, no entanto, procuram pensar em seu conjunto que o *lógos* é demasiado profundo porque o homem não pode determinar como dele aproximar-se ou distanciar-se, podendo apenas recolhê-lo como aquilo que para ele se aproxima ou se afasta. O modo de recolhimento é a escuta, que só escuta com sabedoria e assim, verdadeiramente, se puder coletar na proximidade o afastamento, acolhendo assim a recusa do que nunca se oferece por inteiro.

Palavras-chave: Heidegger, escuta, *lógos*, *homologeîn*.

Abstract: The text tries to make a reflection, based on the analysis developed by Heidegger on the relation between the listening and the *lógos* in the heraclitic thought, about the strange and enigmatic way in which the human *légein* and the *lógos* turn to each other, establishing an agreement, a way of agreeing (*homologeîn*), which manifests itself as the tension between identity and difference. For this purpose, the text seeks to articulate the fragments 50 and 45, which seem to say opposite things, but which nevertheless try to think in their entirety that the *lógos* is too deep because the man can not determine how to approach or distance him and can only gather it as that which approaches or distances him. The mode of recollection is the listening, which only listens with wisdom and thus, truly, if it can collect in the proximity the withdrawal, thus accepting the refusal of what is never offered in its entirety.

Key-words: Heidegger, listening, *lógos*, *homologeîn*.

*Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

O *lógos* é para Heráclito a estranha morada do homem, que ele pensa como a unidade integradora do real, que reúne e integra a multiplicidade de suas diferenças em uma unidade. A escuta do *lógos* no pensamento de Heráclito é atitude de transformação e mudança, de reunião e concentração do todo em um, pois no homem não acontece somente a retenção daquilo que o afeta, mas também a transformação. A transformação acontece quando ele escuta e pode remeter a totalidade das possibilidades do seu viver a uma experiência própria, integrando a diferença na identidade.

O termo *lógos* aparece em 14 dos fragmentos de Heráclito e o fragmento 50 será um dos principais fragmentos que serão aqui utilizados para conduzir a reflexão sobre a escuta. Antes, no entanto, é preciso dizer alguma coisa a respeito da *phýsis*, com o intuito de mostrar a sua íntima conexão com o *lógos*, pois o *lógos* é sempre um dizer da *phýsis*, do real. *Phýsis* e *lógos*, no sentido corrente, designam mundo e linguagem, o real e a fala utilizada para descrevê-lo, trazendo-o à palavra. Nesse sentido, a *phýsis* designa a natureza e o *lógos* a linguagem enquanto instrumento utilizado pelo homem para descrevê-la.

Em seu sentido grego, a *phýsis* designa tanto o movimento de auto-produção das coisas como também o modo de se fazer presente dessas coisas dentro de um mundo. “Mundo” designa a clareira histórica aberta, que torna possível aos entes mostrarem-se de diversas maneiras, podendo, assim, distinguirem-se de outros entes. O nome para a *phýsis* na experiência humana de produção é *poiésis*, pois a *poiésis* é um modo de levar adiante aquilo que a natureza por si mesma não é capaz de fazer.

O *noeïn*, o apreender, que na língua alemã corresponde ao verbo *vernehmen*, de onde deriva *Vernunft* (razão), apreende a *phýsis*, mas só pode apreendê-la desde o seu fazer-se presente. Por isso ser (*eïnai, phýsis*) e pensar (*noeïn*) são o mesmo, conforme expressa o fragmento III de Parmênides. O *noeïn* está intrinsecamente relacionado ao *lógos*, pois é através do *lógos*, enquanto o reunificador dentro de “si mesmo” (abertura, *da*), que o homem monta o conjunto, integrando a totalidade das manifestações, das possibilidades de abertura, a um mesmo princípio, mas que, contudo, não é princípio enquanto um substrato do qual se parte e sim enquanto movimento e dinâmica de diferenciação de si mesmo, em um ininterrupto jogo de aparição e retirada. A percepção (*noeïn, Vernehmen*) é o dar-se conta do *lógos* enquanto poder reunidor, enquanto colheita e recolhimento do que por si mesmo se põe para ser colhido (a *phýsis*).

Mas o *lógos* não é um poder ou faculdade do homem; antes é o *lógos* que faz o homem ser tudo o que ele é na totalidade de suas configurações e realizações, mostrando o real como integração de tudo, do que aparece e se retrai, do som e do silêncio. Isso significa que é o *lógos* que leva o real a mostrar-se por si mesmo, sem separação de realidade e linguagem. Desse modo, *lógos* e *phýsis* são o mesmo, pois o que o *lógos* revela e mostra, a *phýsis* como integração do que aparece e se retrai, é feito a partir da própria *phýsis*. Portanto, se o *lógos* é a unidade de reunião constante e consistente do ente, isto é, o Ser, então, conforme mostra Heidegger em *Introdução à Metafísica*, “*katátònlógon* e *katá phýsin* do Fragmento 1 significam o mesmo.”¹

Phýsis e *lógos* são o mesmo. O mesmo, contudo, não indica aqui a vazia indiferença do igual. O mesmo enquanto unidade indica o pertencimento conjunto daquilo que tende a opor-se, a integração de identidade e diferença. O modo como *phýsis* e *lógos*, assim como também *noeîn* e *lógos* se pertencem, no entanto, não é claro, exigindo uma profunda meditação. Essa meditação é feita por Heidegger ao longo de vários anos, através de uma apropriação criadora do pensamento grego e também da poesia de Hölderlin, Georg Trakl, Stefan George, Rilke, dentre outros.

O pensamento de Heráclito e Parmênides é para Heidegger ainda poético, o que significa dizer que “ainda é filosófico e não científico.”² É filosófico porque a proeminência desse pensar poetante cabe ao pensar não como exercício autônomo do homem para apreender o ser, mas como atividade que revela que *noeîn* e *eînai*, assim como *phýsis* e *lógos*, se pertencem conjuntamente numa reciprocidade. Esse pensamento, portanto, é também poesia (*Dichtung*) porque pensa o pensar desde sua proveniência, origem, compondo-o com o ser como aquilo desde onde provém. Não é científico porque o ser não é para esse pensar objeto de uma apreensão e assim ainda não se tornou esquecido como um ente. Científico nesse contexto, portanto, parece designar o mesmo que metafísico, pois a metafísica se caracteriza pelo esquecimento daquilo que em todo pensar e dizer nos permite pensar e dizer, ou seja, o ser.

O pensamento, em seu sentido corrente, é entendido como uma atividade determinada pela lógica, que fornece as regras para se pensar corretamente, livre das contradições e dos antagonismos. Nesse sentido, o pensamento seria uma espécie de instrução ou adestramento baseado na correta aplicação dos três princípios da lógica: identidade, não-contradição e terceiro excluído. Decerto que nunca vamos aprender a

¹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. p. 155.

² *Id.*, *Ibid.*, p. 168.

pensar corretamente apenas sabendo de cor as regras da lógica, mas apenas se pudermos nos guiar pelas próprias coisas. Mas como podemos assim nos deixar guiar? E o que são as coisas, enquanto “coisas” que nos guiam?

A “coisa” não é um objeto, enquanto algo previamente dado que o pensamento deve seguir em seu percurso de aparição. Assim guiado pela coisa o pensamento nada pensaria, pois seria apenas um reflexo e molde do que a coisa deixaria nele gravado. Por outro lado não é o pensamento, enquanto atividade ou faculdade do sujeito, que regula a coisa, representando-a como objeto, que fora da representação seria uma enigmática coisa em si. Se o pensamento, por um lado, fica oscilante quando não se deixa guiar pelas coisas em sua essência provocadora, por outro lado as coisas não podem nos provocar se não restituímos a elas os nossos próprios pensamentos.

É estranho e enigmático como a coisa e o pensamento se voltam mutuamente um para o outro, vendo-se um provocado pelo outro. Heidegger considera que mais estranho ainda é que essa exigência provocadora não provém nem das coisas e nem do pensamento, mas recai nas coisas e sempre já se colocou para os homens, mesmo quando o homem não se dá conta disso que o provoca nem de sua proveniência.³ No ensinar e no aprender, portanto, enquanto atividades distintas da instrução e do adestramento, como um poder estar demoradamente no enalço da coisa a ser pensada, já vigora um pensamento. Por isso que aprender a pensar já é um pensamento, pois é um aprender a pensar o próprio pensamento, que assim se volta e se curva sobre si mesmo, se re-curvando e re-fletindo. Pensar, portanto, é pôr-se na disposição provocadora que permite o ir de encontro às coisas, para as quais a exigência provocadora já recaiu. Pensamento e coisa, desse modo, em seu mútuo pertencimento, são a partir do ser.

Heráclito pensa esse pertencimento a partir do *homologeîn*, da concordância entre o *legeîn* humano e o *lógos*, que acontece na escuta. Para ele *phýsis* e *lógos* são as palavras decisivas, que ele pensa de maneira articulada ao longo de diversos fragmentos. Heidegger aborda de maneira mais detida para a análise do conceito de *phýsis* os fragmentos 16 e 123 e para a análise do *lógos* os fragmentos 50 e 45. Vamos partir do fragmento 50, levando em consideração que é a partir dele que Heidegger faz a reflexão mais minuciosa sobre a relação entre a escuta e o *lógos* no pensamento heraclítico. No original o fragmento diz o seguinte:

³ *Id., Lógica: A doutrina heraclítica do lógos*. p. 208.

“*ouk emoû allá toû lógou akouíantas homologeîn sofón estin hèn pánta eínai.*”

Em uma tradução provisória, porém já esclarecedora, segundo o próprio Heidegger, o fragmento declara:

“Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos*, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um.”⁴

A sentença começa com um não (*ouk*), para ressaltar um determinado sentido de escuta que não é o sentido originário. “Não a mim...” (*ouk emoû*), ou seja, não ao pensador Heráclito que aqui vos fala. Decerto que é preciso escutar o que diz o pensador, mas o que ele diz não pode ser percebido apenas ouvindo os sons e tons de sua fala, mas auscultando, recolhendo-se à provocação do seu dizer. E o que é que o seu dizer nos provoca a ouvir? Ouvimos quando somos “todo ouvidos”, isto é, quando pertencemos ao dito, ouvindo assim um sentido que fala como provocação.

A fala de Heráclito é uma provocação para se pensar o *lógos*. Por isso começa com uma negação, dizendo que ao ouvi-lo devemos na verdade ouvir o *lógos* e não a sua fala. A negação, portanto, tem um sentido positivo, pois procura nos fazer pensar acerca do autêntico sentido de escuta, distinguindo-o da mera recepção de sons e tons. De fato, se escutamos apenas mecanicamente o que alguém diz a fala entra por um ouvido e sai pelo outro, como expressa o dito popular, sem repercutir em nós, constituindo uma história, uma saga do dizer, uma experiência poética com a língua.

Mas o que é o *lógos*, essa estranha “coisa” que deve ser escutada? Será que a questão assim está devidamente colocada? Será o *lógos* uma espécie de “objeto”, de “coisa”, de “substrato”, que deve ser escutado? Nesse caso, seria o homem o sujeito que escuta? Não recaímos assim na clássica contraposição sujeito x objeto, o que nos conduziria para uma interpretação moderna e não grega de Heráclito? Será que não deveríamos pensar o *lógos* não como o objeto da escuta, mas antes como aquilo que proporciona a própria escuta através do *homologeîn*, do fazer-se um do *legeîn* humano com o *lógos* como movimento do próprio ser, que permite a percepção, na experiência humana, da totalidade e da unidade do seu acontecer. Desse modo está também colocada a necessidade de se procurar estabelecer o nexos entre a percepção (*noeîn*) e a linguagem (*lógos*) e com isso a relação entre o pensamento de Heráclito e o de

⁴ *Id., Lógica: A doutrina heraclítica do lógos*. p. 256.

Parmênides. Isto, no entanto, é algo que aqui não poderá ser desenvolvido, mas apenas ligeiramente vislumbrado, conforme procuraremos fazer adiante.

“*Ouk emoû allá tou lógou akoúsantas...*” (“Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos*...”) Na tradução Heidegger usa o advérbio *bloß* (somente, unicamente, meramente, simplesmente) para indicar que não se deve escutar somente as palavras do pensador Heráclito. Com isso ele indica a necessidade de se saltar para outro nível de escuta. Em grego escutar é *akoueîn* e na sentença de Heráclito aparece a construção gramatical com o genitivo (“*tou lógou akoúsantas...*”), sendo que o uso do genitivo indica que se escuta e se entende o que se escuta, que é o que acontece quando se pode auscultar o *lógos*.

O salto ocorre quando de repente, na escuta do que diz o pensador, acontece uma auscultação. Auscultar significa pertencer (*gehören*) ao dito. O verdadeiro escutar (*hören*), portanto, acontece no pertencer (*gehören*), quando há obediência (*Gehorsam*) ao dito. E o que vem a ser o dito, isso a que se deve obedecer? É o conjunto das palavras proferidas pelo pensador, organizadas em uma sentença, em um enunciado? Teria então o *lógos*, desse modo, o sentido de proposição, enunciado, sentença? Mas já não foi dito que escutar o *lógos* significa escutar não somente isso? E o que pode ser escutado, além disso? Querer algo, além disso, não significa partir para a quimera, o devaneio e o misticismo?

A auscultação deve ser do *lógos*. Mas o que diz o *lógos*? Vejamos, para tanto, o que expressa a outra parte da sentença: “...*homologeîn sofón estin hén pánta eînai.*” (“...então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um.”) “*Hèn pánta eînai.*” (“tudo é um”), como última frase da sentença, parece indicar aquilo que diz o *lógos*. Mas será que “tudo é um” é uma frase proferida pelo *lógos*, algo que o *lógos* enuncia e comunica, como uma espécie de locutor? Seria o *lógos*, então, uma entidade, um substrato que teria o poder de falar, de comunicar algo em uma estranha linguagem que somente poucos poderiam entender?

Heidegger entende que “*hèn pánta eînai*” (“tudo é um”) não é uma frase pronunciado pelo *lógos*; antes disso, diz respeito àquilo que o constitui essencialmente, em seu ser. “Tudo é um”, portanto, como a frase final, conclusiva, é o que leva à consumação toda a sentença, reunindo-a em sua unidade. Mas e o que conquistamos com essa descoberta? Será que a partir dela estamos de posse de um saber seguro acerca do *lógos*, visto que agora sabemos em que consiste a sua essência? Heráclito em nenhuma

parte, seja no fragmento 50 ou em qualquer outro, diz expressamente o que é o *lógos*, embora esteja sempre se referindo a ele ao utilizar os termos escutar *akouêîn*(escutar), *homologeîn*(concordar, dizer o mesmo), *sofôn* (sábio), *pánta*(tudo) e *hèn*(um). Para saber sobre o *lógos* precisamos saber algo acerca dessas palavras fundamentais, pois Heráclito fala do *lógos* ao falar delas.

Começamos o estudo procurando refletir sobre o sentido de escuta. No percurso vimos que a escuta é do *lógos* e que o *lógos* diz, no final do fragmento: “tudo é um.” Mas como esse dizer tanto é sobre o *lógos* como também provém dele mesmo, acaba dizendo algo decisivo sobre a sua essência. Nesse dizer temos duas palavras fundamentais, *hèn* e *pánta*, que dizem o mesmo. Entretanto, sequer sabemos o que cada uma dessas palavras expressa ou quer dizer, a não ser por intermédio do senso comum, que as utiliza nos mais diversos sentidos. Também nada sabemos acerca do que Heráclito quer dizer quando utiliza o termo *homologeîn*(dizer igual o que diz o *lógos*), pois nada sabemos sobre o significado dos termos “igual”, “mesmo” e *lógos*. Para entender o que seria o “igual” não precisaríamos, antes, entender o sentido de *lógos*? Ou seria o contrário, a partir do sentido do “igual” poderíamos vislumbrar o sentido de *lógos*? Ou nenhum sentido ou outro isoladamente, mas os dois na comunhão de sua unidade?

A dificuldade de se entender a unidade de *hèn* e *pánta* não é pequena e mesmo a compreensão de cada uma dessas palavras isoladamente é difícil, pois, mesmo partindo da visão corrente, cada uma possui uma diversidade de sentidos. Quando falamos “um” podemos entender, por exemplo, o número um; ou então que “um” significa o um e o mesmo, como se estivesse sendo dito que “tudo e um” são o mesmo, ou seja, uma coisa só, eliminando assim a possibilidade de toda diferença; e se pensarmos o “um” no sentido do unificador, que une e reúne tudo, teríamos com isso o predomínio do “um” sobre “tudo”, e o *hèn* seria uma coisa e o *pánta* outra, sendo assim dois e não um.⁵E o que significaria *pánta*? Seria a simples soma de muitos possíveis, o somatório e o amontoado de uma diversidade de coisas? Será o conjunto que reúne em si as partes?

No seminário sobre Heráclito dirigido por Heidegger e Fink, no inverno de 1966-1967, uma das questões discutidas a partir de diversos fragmentos foi a questão da relação entre *hèn* e *pánta*. No diálogo mantido com Heidegger em torno dessa questão, Fink diz que considera “questionável se o governante é algo que esteja fora de “ta

⁵Cf *Lógica: A doutrina heraclítica do lógos*.p. 274.

pánta”⁶, entendendo que “*tá pánta*” é o reino da diferença. O governante, como o que tudo dirige, é o raio, o “um”. Mais adiante Heidegger diz que “o *hèn* não é o uno para si que nada tivesse a ver com o *pánta*, senão que é o unificante”⁷. Ser o unificante significa está unido com o que ele reúne, de tal modo que o reunido dele não está excluído, mas com ele se anela na própria reunião. O que é então, nesse caso, reunir?

Se o que une está unido com o que ele reúne, a reunião indica então a tensão entre o que reúne e o reunido, anelados um com o outro como o que tende a se opor. Isso vem a constituir a essência do *lógos*, expressa na sentença que conclui o fragmento 50: *hèn pánta eïnai*. O *pánta* aparece relacionado com o *lógos* também no fragmento 1, sendo o *lógos* compreendido nesse fragmento como o ser em movimento do *pánta*. No fragmento 53, *pánta* aparece relacionado com a luta, a guerra, como pai de tudo o que é, o que também se mostra no fragmento 80, onde se fala da guerra (*pólemos*) como o que reúne e de *éris* como o desunir, que se revela como sendo também uma necessidade. A união, portanto, é guerra como atividade de manter reunido o que tende a se opor e ficar na dispersão dos muitos. No fragmento 30, *pánta* está relacionado com o cosmos e com o fogo, o que mostra bem o fragmento quando diz: “o mundo, o mesmo em todos... sempre foi, é e será, fogo sempre vivo...”⁸. Isso revela que a relação entre *hèn* e *pánta* não é só uma relação de contrários, mas de unificação, na qual tudo o que é (*pánta*), é desde o mesmo (*kósmos*, *hèn*), que é o relâmpago e o fogo como o movimento de resplendor que “deixa aparecer o *pánta* como diferenciado em si mesmo.”⁹O *hèn* também aparece relacionado com o *sofón* no fragmento 41, que é compreendido como o que dirige tudo (*pánta*): “Um, o saber: compreender que o pensamento, em qualquer tempo, dirige tudo através de tudo.”¹⁰

Em todos esses fragmentos, a relação de tensão entre *hèn* e *pánta* aparece de forma destacada. Retornemos, portanto, para o fragmento 50 e para aquilo que diz o *lógos* no final: “*hèn pánta eïnai*.” Essa é a primeira via de acesso para a interpretação heideggeriana do *lógos* heraclítico. O segundo modo de acesso é através do sentido originário de *légein* e o terceiro através da questão do *homologueïn*. Os três caminhos estão presentes no fragmento 50 e podem ser vislumbrados através da referência à escuta, pois em todos os três caminhos o que conduz tudo é a escuta do *lógos*, que se

⁶ HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. *Heráclito*.p. 24.

⁷ *Id.*, *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Os pensadores originários*. p. 66-67.

⁹ HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. *Heráclito*.p. 28.

¹⁰ *Os pensadores originários*. p. 69.

apresenta como escuta do sentido da sentença *hèn pánta einai*, do *légein* e do *homologeïn*, constituindo essa escuta a postura sábia.

No fragmento 108, sábio (*sofón*) é o que é separado de tudo (*pánton kekhorisménon*). O *sofón* é o que se mantém separado do *pánta*, mas ao mesmo tempo abarcando-o. Segundo Heidegger, o *kekhorisménon* (o ser separado) constitui a mais difícil questão em Heráclito. E assim como por trás do *kekhorisménon*, também por trás do *xunón* (do que é comum) devemos pôr um grande sinal de interrogação.¹¹ A sabedoria, no fragmento 50, não é o predicado de homologueïn, pois não é uma qualidade, um atributo da concordância que consiste em dizer o que diz o *lógos*. Quando Heráclito fala que “...então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*...”, podemos ler com isso que ele está dizendo que existe, acontece sabedoria, quando se pode em todos os seres dizer o ser.

Isso mostra que a pluralidade das informações não faz a sabedoria, pois *sofón* diz o amor à integração de todas as coisas, amor à integração das diferenças, à integração da totalidade do real, onde as diferenças são includentes. O sábio, portanto, é o que na multiplicidade pode ver a integração, a unidade. O *pánta* não é como o *hólon* em que se reúne todo o diferenciado, pois “o *pánta* não está na totalidade como em uma caixa, senão na forma de sua individualização contínua.”¹² O sábio é o que escuta e na escuta ouve a manifestação da essência do *lógos*, expressa na sentença *hèn pánta einai*. Temos nessa sentença o *hén* que reúne o todo (*pánta*) em sua diferenciação contínua, a diferença como a diferenciação (*pánta*) do mesmo, do um (*hén*) e também o ser (*einai*) desde o qual acontecem o *hén* e o *pánta*. Na verdade o que consta no manuscrito em sua forma original é *hèn pánta eidénai*, sendo o *einai* um acréscimo de Diels. *Eidénai* quer dizer o que se impõe à visão e o que assim se torna evidente para quem pode ouvir, ver, ou seja, para o sábio.

Na tentativa de apreender o *lógos* a partir da sentença *hen panta einai*, nos deparamos com a constatação de que o *hén* e o *pántas* e mantêm sempre ambíguos, para não falar da ambiguidade da terceira palavra (*einai*). Mas apesar da ambiguidade que cerca essas palavras, é possível apreender que a expressão *hèn pánta* diz respeito ao uno reunido que, conforme dissemos acima, une de tal modo que o reunido dele não está excluído, mas com ele se anela na própria reunião. A reunião adquire o sentido de recolhimento, colheita e coleta. Esse sentido do *lógos* como colheita e coleta, como

¹¹ Cf HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. *Heráclito*. p. 36-37.

¹² *Id.*, *Ibid.*, p. 42.

lesen, mostra que a colheita não é o resultado do processo, decorrente das etapas de apanhar, juntar e armazenar o produto. Coletar, desse modo, pareceria ser a última etapa, quando na verdade é a primeira, que conduz todo o processo, pois em todo movimento de pegar, juntar e guardar a colheita já se apresentou para ser colhida. Com isso Heidegger quer mostrar que tudo que é guardado e apascentado o é por meio do golpe, do súbito clarão do raio, que governa tudo o que é. Isso, segundo ele, está presente no verbo *némein*, que remete a *nómos*. Em *németai*, de acordo com Fink, “se ligam o violento de um perigo (o ser impelido por meio do golpe) e o pacífico do apascentar.”¹³ A chicotada do relâmpago que provoca o súbito despertar exige o zelo no guardar e alimentar e também no repartir e destinar, o que vai estar presente na relação entre o *légein* e o *lógos*.

A palavra *lógos*, que vem de *légein*, em latim *legere*, tem o mesmo sentido que a palavra *lesen* (ler), embora não no sentido do ler da palavra escrita, mas sim no sentido de colheita (das espigas, da uva, etc). Esse sentido aparece, por exemplo, na palavra *Traubelese* (colheita da uva). A colheita não é só o que é colhido, conforme poderíamos concluir a partir de uma apreensão puramente ôntica do fenômeno, mas também e, sobretudo, o coletar. E o que se colhe no coletar? A resposta parece óbvia: o *lógos*. Mas o *lógos*, como o que é colhido, é também o que permite e conduz a colheita, pois só se pode colher algo porque o *lógos*, como o que é colhido, é ao mesmo tempo o próprio movimento de coletar. Com isso, portanto, se colhe o que já se pôs para ser colhido, o movimento mesmo da colheita, que é coletado pelo *légein* humano. O *légein*, nesse sentido, coleta o próprio movimento do coletar e o faz a partir do próprio *lógos*, que se oferece para ser colhido como o movimento que perfaz toda colheita.

Assim, só se pode coletar porque o que se coleta já se ofereceu para o recolhimento, sendo o recolhimento obra da escuta (*hören*), que exige o pertencer (*gehören*) ao recolhido. O *lógos*, portanto, é o já posto e entregue para ser colhido, mas cujo recolhimento exige o pertencimento, a entrega, a escuta e o cuidado no seu cultivo e crescimento. Para Heidegger, “colher não é simplesmente arrancar com precipitação uma coisa dada, ao acaso e momentaneamente, passando então para outra coisa. Na colheita, suspender é sempre apanhar com cuidado.”¹⁴ Através do cuidado o *légein* humano é colhido, capturado pelo *lógos*, pois assim a ele pode pertencer numa entrega a partir da escuta, o que mostra que a ação originária de colher se apresenta como o

¹³ *Id.*, *Ibid.*, p. 45.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Lógica. A doutrina Heráclito do logos*. p. 279.

cuidado de quem deixa ser, de quem ama e que desde o seu amor pode receber o dom, o presente. O colher, desse modo, não é movido pela fúria e pela sanha, tal como acontece, por exemplo, na ação do cortador de cana, segundo mostra João Cabral no poema a cana dos outros:

Num cortador de cana
 o que se vê é a sanha
 de quem derruba um bosque:
 não o amor de quem colhe.¹⁵

Segundo o poeta, o cortador sem maneiras, agente funerário da cana, quando chega o enterro “tomba-a na tumba-moenda: tumba viva que a prensa.”¹⁶ Do mesmo modo, o que planta a cana jogando os seus rebolos não a planta, mas a joga fora. Os gestos de quem assim planta e corta nada tem dos gestos do sementeiro e daquele que verdadeiramente colhe, pois “é o seu menos um gesto de amor que de comércio.”¹⁷ O que move, portanto, essa ação de plantar e colher é a imposição de domínio e controle a partir do poderio técnico, que faz imperar a visão unidimensional da cana como matéria prima para consumo e usufruto do homem. Decerto que aí também vigora um modo de desencobrimento do ser, mas nesse modo de desencobrimento o desencobrimento mesmo está encoberto, de modo que o homem, por se achar senhor do processo, não tem amor nem gratidão, pois para ele não há nenhum dom, nenhum presente que seja oferecido, tendo em vista que ele considera que tudo domina e põe em marcha a partir da autonomia de sua vontade.

Para o cortador, a cana, nessas condições, é matéria que precisa ser derrubada, prensada e moída para garantir o seu ganha-pão, aparecendo para ele na perspectiva do fardo e da dureza do trabalho. Quando Heidegger fala do légein como colher e coletar, é preciso pensar o colher e coletar ontologicamente, a partir daquilo que a imagem ôntica nos permite ver. Nesse sentido, é preciso ter o cuidado para não restringir o que Heidegger pensa com essas palavras ao sentido puramente ôntico das atividades do agricultor, até mesmo porque não há o puramente ôntico, tendo em vista que toda lida do homem com os entes se realiza a partir do ser.

Colher para Heidegger, portanto, é colher o dom, a dádiva, e nesse modo de colher, paradoxalmente, é o próprio homem quem é colhido, capturado. Podemos observar a presença dessa ação da colheita não somente na atividade do agricultor, mas

¹⁵ MELO NETO, João Cabral. *Antologia poética*. p. 37-38.

¹⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 38.

¹⁷ *Id.*, *Ibid.*, p. 37.

também, por exemplo, na do pescador que, ao pescar, na verdade acaba sendo pescado pelo peixe. No poema “pescadores pernambucanos”, João Cabral descreve com maestria a ação de pescar como um parado que de tão parado parece que nada passa, acontece. O rio, então, de tão parado, parece que nem ele mesmo passa; e o pescador,

...numa redoma
 dessas em que sempre se instalam,
 espera um peixe: e tão parado
 que nem sequer roça a vidraça.
 Mas não está parado
 Por estar na emboscada:
 Não é ele quem pesca,
 A despeito da vara:
 Mais bem, é ele a pesca,
 E a pose represada
 É para não fugir
 De algum peixe em que caia...¹⁸

O parado da espera, da escuta, revela-se no poema como a mais genuína atividade, ação de concentração e pertencimento ao fazer, no caso, ao pescar. Sendo todo escuta ao movimento de irrupção silenciosa do pescar, o pescador encontra-se na emboscada. Na emboscada se está à espreita, à espera para ser capturado pela mais sutil sensação; se é todo ouvidos, todo alerta. Por isso o seu fazer não é o parado de quem nada faz e encontra-se no ócio, pois é plena atividade de concentração e pertencimento ao fazer mesmo, e isso com tal intensidade que, de repente, é ele quem cai na emboscada e é pescado pelo pescar. Isso mostra que de um modo geral e em boa parte das vezes nos encontramos à parte do fazer, apáticos e indiferentes à sua presença, nos concentrando nos fins e resultados da ação. E é só por isso que podemos ser trazidos à presença do fazer, caindo em sua emboscada e sendo por ele capturados. Desse modo acontece a coleta e podemos nos dar conta do movimento de manufatura do real, do real mesmo em seu vir à presença e em seu retirar-se como ação própria, cunhada na sentença *hèn pánta eînai*, na qual o ser aparece na unidade do seu vir à presença e retirar-se, como o um que não cessa de diferenciar-se de si mesmo.

Com isso o *légein* cai na emboscada do *lógos*, coletando-o ao ser por ele colhido e capturado através do movimento de intensificação e crescimento levado a cabo pela escuta. Na escuta o *légein* se faz um com o *lógos* (*homologeîn*), abrindo-se com isso o terceiro modo de acesso ao *lógos* através da questão do *homologeîn*. Mas o

¹⁸MELO NETO, João Cabral. *Antologia poética*. p. 58.

que significa dizer o mesmo que diz o *logos* (*homologeîn*)? Significa repetir as mesmas palavras do *lógos*? E quais são essas palavras? Poderíamos facilmente responder: *hèn pánta eînai*. Entretanto, conforme já vimos, o *lógos* não é o locutor que pronuncia as palavras da sentença; antes, são essas palavras que constituem a sua essência. Dizer o que diz o *lógos*, portanto, é dizer a sua essência. Mas só é possível dizer a sua essência a partir do próprio *lógos*, de modo que o dizer que diz o *lógos* é um dizer a partir do *lógos* mesmo.

O *légein*, no entanto, não é igual ao *lógos*. Diz o mesmo que o *lógos* diz, mas, ao dizê-lo, diz de outro modo. Como entender isso? Primeiro é preciso ver que a colheita só coleta a partir do que deve ser resguardado e coletado: Por isso diz o mesmo que o *lógos*. Para ser possível esse dizer, no entanto, é preciso, conforme mostramos acima, a atividade de concentração e pertencimento ao resguardado. Mas de onde vem toda autêntica concentração e pertencimento? Não é do próprio *lógos*? E isso não implica também a possibilidade de dissipação e dispersão, isto é, de não pertencer propriamente, permanecendo surdo ao seu apelo? E a surdez não é assim também um modo de escuta, que percebe o resguardado apenas como o fim da coleta e não como o que também a promove?

Pensar o *lógos* em uma unidade com a *phýsis* é pensar a *alétheia* (verdade), como o desencobrimento do que se encobre. No fragmento 50 o *lógos* se desentranha em sua verdade como *hèn pánta eînai*, como o um que tudo reúne, como o reunido que promove a própria reunião. E a promove como? Podemos responder dizendo: Quando pode ser resguardado, colhido, cuidado, quando o silêncio provocador do seu retiro atrai para uma escuta, reunindo-o com tudo o que vem à presença. Mas e o que isso tem a ver com a linguagem? Com essa compreensão não nos distanciamos, sobremaneira, do que geralmente entendemos por linguagem? Decerto que sim. No entanto podemos ainda perguntar: E isso que geralmente entendemos por linguagem diz respeito à linguagem mesma? Antes não encobre o seu sentido originário?

Quando falamos linguagem geralmente entendemos com isso o enunciado, a proposição, o dizer, o enunciar algo a respeito de algo. Mas podemos entender melhor o dizer como tornar algo visível, desencobrando-o, revelando o seu ser. O modo de tornar visível é através da coleta e da colheita enquanto *homologeîn*. Na colheita o homem coleta o mesmo que é o *lógos* e esse seu modo de colher é diferente do modo como o próprio *lógos* se põe para ser recolhido. O *lógos* recolhe a si mesmo e se põe para uma

colheita e o homem, para ser um coletor, precisa possuir em sua essência um *lógos* que o permita colher.

O homem é o ser vivo (*zôon*) determinado pela vida (*zoé*) e vida para os gregos tem o mesmo sentido que a *phýsis*, enquanto surgimento desde si mesmo. A essência da vida é a *psikhé*, a alma, que significa a respiração, o sopro, mas não no sentido fisiológico e sim enquanto movimento para o aberto, poder de assumir, ater-se e deter-se no aberto, que é a vida. Procurando fazer a conexão de *zoé* e *psikhé* com o *lógos*, Heidegger considera que “com o abrir-se do surgimento, o vivo só pode ser no modo em que abrir é tomar-apanhar fôlego, o que corresponde à ‘colheita’ e ‘coleta’ já caracterizadas, ou seja, ao *logos* e *légein*. A *zoé* e a *psikhé*, o vivo, podem assim possuir um *lógos*.”¹⁹

Respirar, como o tomar-apanhar fôlego da *psykhé*, consiste no abrir-se para o surgimento do aberto, no tomar fôlego para a coleta do *lógos*. No fragmento 45 Heráclito diz algo decisivo a respeito da *psykhé* do homem em sua relação com o *lógos*:

*Não encontrarias no teu caminho os confins mais extremos da vida, mesmo que percorresses todos os caminhos, tão indicadora do amplo é a colheita (coleta) que possui.*²⁰

O fragmento indica que os limites da vida (*psykhé*) não podem ser encontrados mesmo por quem percorresse todos os caminhos, pois o *lógos* (colheita) da alma é demasiado profundo. Se partirmos do pressuposto de que os longos caminhos da alma se voltam para o *lógos* e que o *lógos*, por ser excepcionalmente profundo, não pode ser alcançado, como é então que o fragmento 50 mostra que é preciso escutar o *lógos*, a fim de que seja possível atingir a sua essência enquanto *hèn pánta*? No entanto, antes de procurarmos estabelecer a relação entre os dois fragmentos, precisamos perguntar: 1) O que significa dizer, no contexto do fragmento 45, que a *psykhé* possui um *lógos* profundo? 2) O que se quer dizer com a expressão *lógos* profundo?

Antes, é preciso ter cuidado para não perder o fio da meada da questão do *homologeîn*, que parece ter ficado para trás com a entrada em cena das questões relacionadas com a *psikhé*, a *zoé* e o *lógos*. Mas será mesmo que ficou para trás? Vejamos! Na relação entre o *légein* humano e o *lógos*, o homem, enquanto o coletor obediente que escuta, está recolhido no *lógos*, “onde ‘recolhido’ significa aberto pelo

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Lógica. A doutrina Heráclito do logos*. p. 291.

²⁰ *Apud* HEIDEGGER, Martin. *Lógica. A doutrina Heráclito do logos*. p. 291.

ser para o ser.”²¹ E é somente à medida que a essência do homem reside nesse recolhimento que a sua relação com o ser pode não ser acolhedora, sendo marcada pela dispersão e pela errância. Para pensar a profundidade do *lógos* em conexão com essa questão é preciso pensar que se *phýsis* e *zoé* são palavras para dizer o ser enquanto surgimento que se dá desde si mesmo, também são palavras que, ao mesmo tempo, dizem o ser como um retorno para si no modo do fechamento e resguardo.

Como relacionar o sentido dessas palavras com o *homologeîn*? Será isso possível porque o *légein* e o *lógos* são também palavras para dizer o ser no seu envio e resguardo? Em que sentido o *lógos* da alma humana é profundo? E de que modo podemos entender que a alma possui um *lógos*? Sob a perspectiva da metafísica, dizer que a alma possui um *lógos* significa entender o *lógos* como *ratio*, como capacidade de formular juízos e conceitos, de pensar segundo ideias. Quando se compreende *lógos* como juízo, enunciado, encontra-se presente nessa compreensão o sentido de *lógos* como pensamento, mas não como a própria atividade de pensar e sim enquanto o que se pensa, enquanto o sentido conquistado na atividade do pensamento. Dizer que o *lógos* da alma humana é profundo significa, para a metafísica, dizer que a alma é de difícil acesso e que a atividade do *lógos* de julgar por conceitos é incompreensível.

Se no *homologeîn* se pode pensar as palavras essenciais *phýsis* e *zoé* é porque o *homologeîn* diz algo essencial sobre a vida e o ser, expresso através da relação entre o *légein* e o *lógos*. Se *lógos* e *légein* têm o sentido de colheita e coleta, é preciso entender colheita e coleta não a partir do apanhar, juntar e armazenar da colheita da uva, das espigas ou da madeira enquanto a sucessão de passos de um processo. A coleta não é apenas o ajuntamento de coisas dadas, pois a coleta, como o reunir, já determina todos os passos do coletar. Coletar é resguardar, enquanto guarda e abrigo do verdadeiro. O *lógos* é co-letivo porque coleta, capturando o *légein* humano para a sua coleta.

Com isso acontece o *homologeîn*, como o dizer o mesmo que diz o *lógos*. O *légein* diz o mesmo ao abrigar o *lógos*, recolhendo-o. Mas com isso diz também sempre outro que o *lógos* mesmo, pois o seu dizer, promovido pelo *lógos*, é somente um modo do *lógos* vir à presença, tornando-se visível. No seu dizer o *légein* diz conjuntamente, reunindo o dizer com o movimento do seu surgimento, com a própria saga do dizer (*Sage*), revelando assim o sentido originário do *lógos* como o uno reunidor (*hèn pánta*). Através do *homologeîn*, portanto, torna-se mais visível o sentido da expressão *hèn*

²¹ *Id.*, *Ibid.*, p. 306.

pánta eínai enquanto tensão entre o reunidor e o reunido: O reunidor, o homem, ao reunir, é recolhido pelo reunido.

No entanto, poderia ser pressuposto que essa maneira de Heidegger compreender o *lógos* seria uma arbitrariedade, tendo em vista que em nenhum fragmento de Heráclito se encontra alguma palavra que relacione o *lógos* com colheita e coleta. Não seria então essa compreensão de Heidegger fruto de uma visão arbitrária, pessoal e um produto da sua subjetividade projetada retroativamente para o mundo grego? Parece tentador cair nesse tipo de especulação que se encontra amparada na oposição sujeito x objeto, pois a partir dela facilmente se entende Heidegger como o sujeito que interpreta e o mundo grego como o objeto de sua especulação.

No entanto, segundo Heidegger, só é possível manter um diálogo com os primeiros pensadores se pressupormos “...que aquilo que o começo do pensamento alguma vez (mais cedo) começou, em alguma vez (no futuro) advirá ao homem...”²² E isto porque para ele o sentido da história não segue um curso de um início até um fim; antes consiste na “revirada do alguma vez para o começo.”²³ É o começo, portanto, como o que não cessa de principiar, que deverá sempre voltar a advir, constituindo o curso da história como o pôr-se em marcha de um contínuo recomeço, que no seu voltar a principiar inaugura o nunca antes principiado, o sempre novo desde o velho, desde o um, o mesmo, que principia em toda diferenciação. No pensamento de Heidegger, portanto, o começo novamente advém proporcionando o diálogo com os primeiros pensadores, pensando o por eles já pensado desde um novo principiar e diferenciar-se do mesmo.

Nesse diálogo pensante Heidegger então diz o mesmo que Heráclito? Mas como, se Heráclito sequer fala de colheita e coleta? No pensamento de Heidegger o *lógos* pensado pelos gregos novamente principia, pondo em marcha a provocação para uma escuta. A partir da escuta desentranha-se que as palavras *hén* e *pánta* possuem múltiplos sentidos, o que as torna palavras de difícil compreensão, principalmente porque se procura entendê-las como coisas distintas, que se opõem e se justapõem. E isto porque comumente não se consegue compreendê-las desde o simples, que não deve ser entendido como o simplório, mas como a unidade do que tende a opor-se. O simples é o fenômeno de mais difícil percepção porque o real, sobrevivendo no seu diferenciar-se, encobre a si mesmo como o que reúne todas as coisas.

²² *Id., Ibid.*, p. 297.

²³ *Id., Ibid.*, p. 297.

O um, como aquilo que tudo reúne, é o pensamento fundamental da filosofia, desde os primeiros pensadores até Kant com a sua unidade originariamente sintética da apercepção e Hegel com o absoluto. A metafísica, no entanto, sempre procurou pensar o um como ente, entidade, substrato, a partir do esquecimento do ser proporcionado pelo próprio ser, separando assim o começo daquilo que o começo faz principiar, o *hén do pánta*. Desse modo ou prioriza-se o *hén*, postulando que o *pánta*, a multiplicidade diferenciada é ilusão, ou prioriza-se o *pánta* afirmando que o *hén* é uma quimera e uma ilusão metafísica, ou então tenta-se fazer uma dialética que reconcilie os opostos postulando, como acontece na metafísica de Hegel, que o absoluto, a natureza não tem força para resistir ao ânimo do conhecimento porque o absoluto, a natureza, é em si mesmo movimento para expor-se, tornando-se a cada figura mais visível, de modo que através de seu movimento dialético de exposição cada vez mais consciente de si mesmo, acaba por se revelar em sua perfeita claridade.

Se o absoluto, portanto, distingue-se de si mesmo em suas figuras, é através dessas figuras que a si mesmo se expõe até o estado de perfeita clarividência, que encobre todo resquício de obscuridade, pois na metafísica de Hegel até o obscuro se torna claro. Desse modo a natureza, o absoluto, é o maximamente ente, pois é suma presença, clareza, tornando esquecido o ser mesmo enquanto velamento e retraimento. Heidegger vai considerar que essa metafísica do absoluto de Hegel, que aqui tomamos como exemplo, juntamente com o pensamento da vontade de poder de Nietzsche, que aqui não podemos nos deter, levam a metafísica à consumação do esquecimento.

É a partir dos primeiros pensadores gregos e dos poetas que Heidegger vai procurar pensar o começo na unidade com o que começa e principia. Heráclito, nesse sentido, é tomado aqui como pensador exemplar e o *lógos* como a questão decisiva. Procuremos, portanto, voltar ao ponto em que nos encontrávamos, ou seja, à questão do *homologeîn* colocada a partir do fragmento 50 e à outra questão, colocada no fragmento 45, da profundidade do *lógos*. Aqui parecia surgir uma contradição entre os dois fragmentos, pois se no fragmento 50 era colocada a necessidade de se escutar o *lógos*, no fragmento 45 era dito que por ser demasiado profundo o *lógos*, os confins da alma humana não poderiam ser encontrados.

Profundo em grego é *bathús*, que indica o amplo e não o que se opõe ao que está acima, no alto. Amplos são os caminhos que a alma deve percorrer, sendo a amplidão o que se refere à vastidão do aberto. A alma coleta porque está lançada no aberto e porque

possui um *lógos* que permite coletar o que se põe para ser colhido. Possuir um *lógos*, um *légein*, é na verdade encontrar-se na disposição da acolhida, do resguardo, o que implica também deixar escapar, não guardar, perder. O *lógos* da alma é profundo porque o homem não pode determinar se será capaz ou não de guardar e coletar no sentido de resguardar o verdadeiro. O verdadeiro não é o correto e o exato da matemática ou da lógica, mas o que se resguarda em todo irromper. Como não há nenhuma garantia para o homem de que ele poderá resguardar ou não esse resguardado, os confins da alma se apresentam para ele demasiadamente amplos, de modo que ele não tem o poder de delimitar o horizonte disso que será resguardado.

Isso quer dizer que o homem não tem domínio e controle sobre o real, sobre a vida, que se apresenta sob a dimensão do que é o mais amplo, vasto, aberto e por isso, indeterminado, inesperado e incerto. Se o fragmento 45 traz essa compreensão, então ele está dizendo algo contrário ao fragmento 50? O fragmento 50 não diz que é preciso escutar o *lógos*? Mas escutar o que diz o *lógos* não é escutar que o *lógos* é essa amplitude, profundidade, enunciada na expressão *hèn pánta eînai*, na qual o ser como a última palavra é na verdade a primeira, a mais originária de todas, por trazer a marca do retiro e do recolhimento que vigora em todo mostrar-se e vir à presença?

A ausculta do *lógos*, o *homologeîn*, portanto, indica a autêntica escuta, o escutar que apresenta o próprio limite da escuta, que pode não escutar e não se ater ao *lógos* mesmo, só escutando discursos e o falatório humano, o que mostra que o *lógos* humano, o *légein*, não pode por si mesmo alcançar os limites mais extremos da alma, embora seja isso que o *légein* indique como aquilo que ele deve corresponder. O *lógos* é profundo porque é abissal, sem fundo, de modo que não é algo, uma entidade, substrato ou instrumento que o *lógos* humano pudesse controlar e determinar, tendo em vista que tudo o que pode ou não pode o *légein* humano depende da sua correspondência ou escuta ao *lógos*, sendo que o escutar, em si mesmo, não está sob a determinação do poder exclusivo do homem, mas relacionado ao seu poder não poder nada, ou seja, não controlar e dominar nada, sendo pura entrega ao aberto.

E só pode ser pura entrega ao aberto porque o aberto também se fecha, provocando a errância. Qual é então o poder do homem? A escuta, ao que parece? Poder ou não escutar, contudo, é algo que está sob o seu domínio? Não é então o ser que domina, sendo o homem apenas algo passivo, que escuta à medida que lhe é permitido escutar? E com isso não caímos novamente na oposição sujeito x objeto, agora cunhada

na oposição homem (*Dasein*) e ser? É o que parece, ao menos a partir de um exame superficial. E para ver além da superfície, ou melhor, para ver na superfície o profundo, é preciso escutar, procurando ver o que se encobre sob essa compreensão superficial.

O *Dasein* e o ser e os modos de suas relações constituem o grande enigma, mas é preciso entender que não se trata de duas entidades separadas, que podem manter diferentes tipos de relações por meio de alguma dialética. *Dasein* e ser tratam do mesmo na sua diferença, pois são palavras para dizer o movimento de irrupção e retiro do ser e o respectivo movimento de recepção e acolhida por parte do homem, que muitas vezes acolhe no modo da dispersão e do esquecimento. *Dasein* e ser falam agora, no contexto da interpretação heideggeriana da doutrina heraclítica do *lógos*, do movimento de doação da vida, do seu dispor-se no recolhimento (*lógos*), e do respectivo movimento de recepção, acolhida e coleta do *lógos* por parte do *lógos* da alma humana (*légein*). É só através da coleta do *légein* que o ser torna-se visível, vindo ao aparecimento, tanto como o que é tornado visível como também enquanto o que propicia toda aparição. Mas essa coleta, no entanto, só se realiza através do pertencimento e da escuta ao *lógos*. A participação do homem reside em seu pertencimento e ele pertence quando deixa o *lógos* ser. O seu deixar ser, no entanto, não é uma concessão feita ao *lógos*, mas antes um presente que o *lógos* lhe concede.

Sem o homem, no entanto, enquanto coletor e receptor, não haveria beleza, pois não haveria a linguagem como a casa do ser, como o lugar e a hora em que o ser é tornado visível no espetáculo do seu envio e retiro, que vem a constituir o próprio destino histórico do homem. Tornar visível o ser na linguagem é então o modo de retribuição pelo dom recebido, sendo que no diálogo da alma (*psikhé*) com ela mesma é o ser que por fim agradece ao homem pelo dom de lhe ter cantado. Isto pode ser visto em uma bela passagem de *Assim falou Zaratustra*:

Ó minha alma, tudo eu te dei e todas as minhas mãos por ti se esvaziaram; e agora? Agora dizes-me, sorrindo tristonha: ‘Quem de nós deve agradecer o outro? Não cabe ao doador agradecer quem recebeu a dádiva de que a recebesse? Dar presentes não é uma necessidade? Recebê-los não é — caridade?’... Que te mandasse cantar — fala, agora, fala: quem de nós, agora, deve agradecer ao outro? Melhor ainda, porém: canta para mim, canta, ó minha alma! E deixa que seja eu quem agradece!²⁴

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. p. 229.

A passagem mostra a vida, a grande doadora plácida, que tem necessidade de presentear e que agradece quem pode receber a dádiva do seu presente, e o homem, cujo dom é receber, mas que, para isso, precisa se esvaziar de tudo que já foi recebido, ansiando, como a videira, pela tesoura do vindimador. Para receber, portanto, o homem precisa largar, abandonar, tornar-se vazio, pobre, ou seja, precisa poder não poder nada, a não ser acolher, numa espera, o sempre inesperado, súbito e indeterminado que foge a todo controle e domínio. A espera é atividade de escuta, que escuta um enorme silêncio em torno de si. Contudo, na escuta desse silêncio, desse nada, vigora uma nostalgia dos caminhos já trilhados pela linguagem, por onde se encontram calcificados um mundo de fósseis e múmias conceituais.

Devido à sedução exercida por essa nostalgia é a linguagem enquanto discurso e instrumento de comunicação que acaba silenciando a escuta. Apesar disso, o fragmento 50 mostra que há uma relação do homem com o *logos* segundo o modo do *homologeîn*, o que indica que a alma humana possui um *lógos* “cujo *légeîn* alcança o ‘*lógos*’”²⁵ porque está sob a sua provocação. Logo, mesmo na dispersão e no esquecimento do homem, o *lógos* vigora como o que provoca, inquieta e desassossega, tornando possível uma escuta e uma postura sábia.

O fragmento 45 longe de ir de encontro a essa compreensão parece que a corrobora, pois, ao mostrar que o *lógos* da alma humana é demasiado profundo, indica com a profundidade a amplidão do aberto e a indeterminação do seu alcance, ou seja, a indeterminação, por parte do homem, da possibilidade de ater-se ou não, em uma ausculta, ao *lógos* que se encontra para ele sempre aberto. É por isso que no fragmento 50 Heráclito diz: “*Ouk emoû allá tou lógou akouántas...*” (“Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos*...”) Com isso ele quer dizer: escutando não a mim, ao conjunto dos meus enunciados, mas, antes, auscultando ao que neles se encontra aberto, o seu *lógos*, “...*homologeîn sofôn estin hèn pánta eînai.*” (“...então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um.”) Auscultando, portanto, quer dizer: tendo a possibilidade de escutar, de participar, numa entrega, do aberto, o que implica também a possibilidade de não escutar, devido à amplidão do aberto. Desde essa escuta, então, é sábio concordar que “tudo é um”, ou seja, é sábio concordar que tudo o que é, inclusive o próprio participar e escutar, enquanto *homologeîn*, é desde o um, desde o *logos*

²⁵HEIDEGGER, Martin. *Lógica. A doutrina Heráclito do lógos*. p.317.

mesmo, como palavra decisiva para dizer o ser. Mas a partir disso fica sinalizado que também está colocada a possibilidade da impossibilidade do homem abrir-se, numa entrega, ao aberto, fechando-se assim para o *lógos*.

Heráclito utiliza a sentença no genitivo “...*toû lógou akóúsantas...*” para referir-se, conforme mostramos acima, a um tipo de escuta a partir da qual se entende o que se escuta. Entender significa saber do *lógos* como aquilo que se escuta e como aquilo desde onde vem o escutar. Por um lado podemos dizer que é só desde a escuta que pode haver o *homologeîn* e a colheita do *lógos*; por outro lado, no entanto, a escuta é a partir do *lógos*, de modo que o *logos* é o objeto e o sujeito da escuta, conforme já mostramos acima. Se só podemos escutar porque nos encontramos apáticos, indiferentes e surdos para o aparecimento do *lógos*, o escutar mesmo precisa já pressupor que a nossa alma possui um *lógos*, um *légein* que possa escutar o *logos* que o convoca para uma escuta. Com isso parece que apenas nos movemos em círculo, sem sair do lugar e sem dar nenhum passo adiante. E não seria esse o melhor caminho que poderia ser trilhado? Mas como é possível trilhar esse caminho?

Só é possível para o homem trilhar o caminho da linguagem porque o *lógos* o convoca para seguir o caminho. O seu convocar é no modo do inquietar, do retirar do conforto do familiar e do conhecido de todo dia, permitindo assim que se possa ver para além dos fósseis das palavras. Mas quem é o homem, esse estranho ente que é convocado? É uma coisa pensante, um eu, uma consciência, um composto de matéria e espírito, um complexo de sistemas fisiológicos coordenados pelo cérebro? Decerto que o homem é tudo isso, mas não é nada disso primeiro e originariamente. Originariamente ele é escuta, abertura para o aberto do ser, da vida. A escuta é do silêncio, daquilo que silenciosamente cresce e se enraíza no coração da vida, da *psikhé*. No coração da vida do homem cresce e se enraíza silenciosa outra vida, o *lógos*, para nele tornar visível os seus frutos. Os frutos, as palavras, conceitos, enunciados, discursos, pendem da árvore da vida. Por isso não são originariamente linguagem, pois a linguagem mesma cresce silenciosamente encoberta na terra até que encontre um meio para florir ou frutificar. E só no homem ela frutifica, pois somente ele pode abrigar na linguagem o ser.

No entanto, a linguagem pode também não frutificar, não tornando visível o recolhido de si mesma, que se recolhe em todo mostrar-se. No mostrar-se do *lógos*, portanto, o homem pode não recolher o recolhido, não acontecendo assim ausculta. Sem a ausculta obediente ele se encontra atravessado por um mundo de signos e palavras,

permeado por todos os lados pelos discursos,mas, ao mesmo tempo, esquecido da linguagem. O *logos* da alma humana é demasiado profundo porque a amplidão do aberto é de tão grande alcance que não pode ser abarcado por nenhum horizonte no qual venha a se inserir. Isso mostra que o retiro vai estar sempre presente em todo vir à presença e que em nenhuma presença o ser está todo presente. Nem mesmo na presença do ausente o ausente é todo presença, toda clareza e luz, mas ausente mesmo, obscuro, indeterminado. E o obscuro não é o que não pode ser conhecido ou o que ainda não o foi, mas haverá de ser, devido ao poder desencobridor da razão; antes é o retraído em todo dizer e que linguagem nenhuma poderá dar conta, porque é o ser como o retraído que atrai o homem para dar-lhe um abrigo na linguagem. Mas no abrigo dessa casa, o ser é o estrangeiro que precisa sempre voltar a partir.

É por isso que, segundo Heidegger, “a pergunta pelo ser é, ao mesmo tempo, a pergunta pelo não-ser e pelo nada.”²⁶ Essa questão é para ele infinitamente mais profunda do que a questão do “ser ou não-ser” que comumente se compreende a partir das palavras do *Hamlet* de Shakespeare, que se refere apenas à conservação ou perecimento da vida humana. O *lógos*, sendo palavra para o ser, é ao mesmo tempo a palavra fundamental para dizer o não-ser, o nada, do qual participa, numa abertura, o *lógos* da alma humana. Recolher o *logos* é recolher o não ser de toda linguagem já instituída e consolidada em um conjunto de signos, imagens ou conceitos. Nisso que já está consolidado, o *lógos* vibra no seu clamor, nos sobrevindo de súbito como a lava de um vulcão em erupção, cobrindo o real já realizado com novas realizações, anunciando, com isso, o advento do seu retraimento. É o *logos* da alma, humana, o *légein*, que recolhe e abriga o *logos* retraído, trazendo-o à linguagem, o que mostra que o *légein* só pode recolher porque participa do retraído. Nesse movimento a linguagem é trazida à linguagem, perfazendo o homem o seu caminho como aquele capaz de “trazer a linguagem como linguagem para a linguagem.”²⁷

Sendo o caminho, o *lógos* é também o que desde o caminhar é tornado visível, vindo à presença. *Lógos*, portanto, é a palavra utilizada para dizer a presença, a superfície do ser, e também o profundo, como a hora e o lugar da cunhagem, no qual desde o corpo a corpo de uma forja as palavras são criadas para tornar visível o duro trabalho da sua própria urdidura. O que o *logos* deve e precisa mostrar, através da escuta

²⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 286.

²⁷ *Cf. Id.*, *O caminho para a linguagem*. p. 192.

obediente do homem, é o lento e paciente trabalho de sua urdidura, do seu súbito irromper que, num salto, impõe-se à presença do homem.

Na presença, portanto, o *lógos* mostra a ausência, o trabalho da sua própria urdidura, a sua lenta, paciente e silenciosa tecitura, como o rio que em silêncio “carrega sua fecundidade pobre, grávido de terra negra”²⁸, tão silencioso que parece estagnar-se. Mas o que parece estar estagnado, em um parado sem vida, de repente, num salto, explode em súbita presença, toda largada, despojada e entregue. Uma presença assim se eleva, irrompe, brota. O que era lento e silencioso então subitamente explode. Mas como isso é possível? Antes não parece tratar-se de duas coisas que se opõem e se contradizem? Lento, paciente, silencioso não se opõe a súbito, imediato e explosivo?

Se analisarmos os fenômenos onticamente parece que sim. Visto ontologicamente, no entanto, eles se complementam e perfazem um único fenômeno. O salto, sendo algo súbito e imediato, refere-se a um súbito dar-se conta daquilo que já vigorava, embora silenciosamente, e que, desde o seu muito repousar em si mesmo, num cultivo e numa fermentação, extrai a vida do que parece estar morto. A vida que salta não se opõe ao que parecia estar morto, sem vida; antes é a sua consumação, como vida rebentada. O que rebenta é em si mesmo uma explosão do vivo, embora se trate de um vivo que de tão parado e recolhido em seu próprio silêncio pareça estar morto. A morte assim entendida é a concentração do recolhimento, o pudor do que nunca se deixa expor por inteiro, reservando sempre para si um por vir, um por nascer que não descansa e não admite nenhum repouso. A explosão é, portanto, explosão do silêncio concentrado, que agora por gratidão precisa expor o que muito acumulou, abrindo no sertão da vida mais uma vereda da linguagem.

Saltar para o homem, portanto, não é pular para outra posição, mas dar-se conta da posição em que ele já se encontrava, escutando o silêncio nele recolhido. No salto o homem se encontra no mesmo lugar, embora não esteja aí do mesmo modo, pois se encontra agora transformado. Esse aí (da) é o seu lugar, como o lugar em que ele sempre está, embora sem o saber. A transformação, o salto, acontece no âmbito do saber, do perceber. Nesse saber, longe de conquistar conhecimentos e informações, o homem abre mão, tornando-se mais pobre, mais vazio, para assim entregar-se ao que nele nasce e saber do nascimento como aquilo que é o mais poderoso.

²⁸ MELO NETO, João Cabral. *Antologia poética*. p. 225.

Saber do nascimento não é ter conhecimento dos processos de concepção e evolução do embrião e das fases do seu desenvolvimento e crescimento. Saber do nascimento e com ele admirar-se é dar-se conta do seu mistério, do seu enigma, conforme mostra Hölderlin no *Hino ao Reno*:

Um enigma é o puro nascimento.
 Nem o canto pode desvendá-lo. Pois
 Como principiaste, permanecerás,
 Por maior que seja a necessidade
 E a disciplina, o que mais
 Pode é o nascimento
 E o raio de luz que
 Vai ao encontro do recém-nascido.²⁹

Em seu poema Hölderlin não está falando de nenhum determinismo genético que estabeleceria desde o princípio, ou seja, desde o nascimento biológico, o que alguém deveria ser e como ele permaneceria ao longo da vida. O que o poema diz é que o mais poderoso é o que nasce, isto é, o que brota sem razão para brotar, subitamente irrompendo, explodindo em sua gratuita presença. “Como principiaste, permanecerás”: Com isso ele quer dizer que a vida sempre permanecerá o que ela sempre foi, uma explosão gratuita de presença, apesar da necessidade e da disciplina do homem em querer controlá-la e dominá-la, pois, mesmo nessa vontade de domínio e controle que o homem pretende impor vigora um modo de desencobrimento do ser explodindo em presença, que o impele a querer tudo sujeitar à sua vontade.

Isso pode ser observado, por exemplo, na tecnologia, que traz em sua essência uma compreensão instrumental do *lógos* que determina o seu operar como um instrumento para dominar e sujeitar o real aos fins práticos e utilitários do homem. Essa compreensão instrumental decorre do *lógos* mesmo e do seu modo de envio que convoca o homem para tudo acolher enquanto matéria-prima para o seu usufruto. No entanto, o logos encontra-se encoberto enquanto modo de envio que efetua a composição (*Gestell*) de tudo o que aparece para o homem como fundo e reserva material, o que mostra que na linguagem tecnológica a essência mesma da técnica se vela. O *lógos* que vigora nessa lógica, portanto, não se deixa ver para o olhar tecnológico.

Lógos é nascimento porque é força de reunião, concentração e eclosão do vivo, que o *légein* humano traz à visibilidade. Do nascimento, como o maior e mais forte

²⁹Apud HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen*. p. 156.

acontecimento, o homem pode saber, embora não o possa determinar e controlar. E por não saberem do nascimento e da sua força, os homens se comportam com o *lógos* “como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com esse *Lógos* e, não obstante, eles parecem sem experiência nas experiências com palavras e obras...”³⁰ No fragmento 72 Heráclito, assim como foi mostrado nesse trecho do fragmento 1, diz que os homens se afastam do *lógos* com que sempre lidam, “e por isso as coisas que encontram lhes parecem estranhas.”³¹

Mas no fragmento 115 ele diz que “a vida tem um *Lógos* que se aumenta a si mesmo.”³² Aumentar não é crescer no sentido de se agigantar, aumentar de tamanho, mas sim de se intensificar, atraindo, no seu recolhimento, o *légein* humano para trazê-lo à palavra. No silêncio do seu recolhimento, portanto, o *lógos* permite o crescimento de uma escuta, que vai crescendo, imperceptível, em torno da surdez humana, concedendo ao homem a possibilidade de falar com recolhimento. Para isso, conforme ele mesmo diz no fragmento 114, “é necessário concentrar-se na reunião de tudo, como a cidade na lei, e, com maior concentração ainda.”³³ O que tudo reúne é o *lógos*, inclusive a própria possibilidade de o homem concentrar-se em torno de si, enquanto vida que cresce e se intensifica.

Podemos então entender que o *lógos* (colheita) da alma é demasiado profundo, conforme diz o fragmento 45, porque a vida (a alma) “tem um *Lógos* que se aumenta a si mesmo”, conforme diz o fragmento 115? Desse modo haveria uma íntima relação entre a profundidade e o crescimento do *lógos* da alma humana? Se o *lógos* da alma humana aumenta a si mesmo, fazendo crescer e se intensificar no homem o seu tornar-se visível, isso mostra que de partida o homem está dele esquecido e afastado. E o *logos* é demasiado profundo porque o homem não pode determinar como dele aproximar-se ou distanciar-se, podendo apenas recolhê-lo como aquilo que para ele se aproxima ou se afasta. O modo de recolhimento é a escuta, que só escuta com sabedoria e assim, verdadeiramente, se puder coletar na proximidade o afastamento, acolhendo assim a recusa do que nunca se oferece por inteiro.

³⁰ HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. p. 59.

³¹ *Id.*, *Ibid.*, p. 79.

³² *Id.*, *Ibid.*, p. 89.

³³ *Id.*, *Ibid.*, p. 89.

Referências Bibliográficas:

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. **Lógica**. A doutrina Heráclito do lógos. In: **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- _____. **Heraklit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. **Hinos de Hölderlin**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.
- _____. **Hölderlins Hymnen: “Germanien und “der Rhein”**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- _____. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- _____. **Lógica: a pergunta pela essência da linguagem**. Tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hock Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. **Unterwegs zur Sprache**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. **Heraklit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.
- HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. **Heráclito**. Tradução de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Poemas (Bilíngue)**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- MELO NETO, João Cabral de. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora – Sabiá, 1973.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.