AS ORIGENS DA FILOSOFIA GREGA

O conhecimento das origens de uma coisa deve levar-nos à sua originalidade. O que dissimula a evidência quase acadiana dessa fórmula são as condições de uma linguagem em mosaico, que mal evoca em "originalidade" a força da diferença, da ruptura do novo, porque a releva em função de "banalidade", uma noção de reduzido circuito. Procuramos o original fugindo do banal. No entanto, a força da diferença, da ruptura, está em que o diferente, o novo é uma *outra* coisa, tem *outra* natureza ou essência. *Outra* a partir de quê, deveríamos interrogar, se de fato visássemos o original enquanto essa outra natureza ou essência em vias de originar-se, de nascer, sempre em vias de nascer. Não o fazemos porque de novo uma linguagem em mosaico isolou natureza e essência, imobilizando e embalsamando essas noções.

Tratando-se de uma coisa como a filosofia grega, a procura de suas origens, não sendo mais concomitante a uma procura de sua originalidade naquele sentido imediato e forte, assumiu entretanto a forma de um empreendimento de grande vulto, com o risco de se justificar por si próprio, enquanto empreendimento. Dezenas de bons professores e pesquisadores nêle trabalham de concôrto, reconstituindo algo como uma paisagem de origens, diversamente colorida segundo as diferentes direções de abordagem: literária, histórica, sociológica, antropológica, filosófica. As origens então se assinalam e recuam em função de um desenvolvimento e de uma sobrevivência da filosofia grega, o todo constituindo então apenas uma mínima unidade, devidamente classificada no vasto conjunto do organizado saber contemporâneo: enquanto filosofia, distinguindo-se da religião, da poesia e das ciências; enquanto filosofia grega, contrapondo-se à medieval e à moderna no Ocidente, e ainda às filosofias orientais, a hindu e a chinesa por exemplo.

Nessa amplitude faraônica do saber organizado, a minúscula paisagem das origens da filosofia grega nos acena com uma abertura para além de uma grandeza fechada, onde o nosso próprio saber sufoca e estiola, logo tornado um saber de coisas mortas. A abertura consiste justamente na possibilidade de acedermos, através dessa paisagem das origens, à originalidade essencial da filosofia grega, num movimento que ao mesmo tempo recomponha e reative a nossa linguagem, fragmentada e enfraquecida nas dimensões do monumento faraônico, e assim lhe restitua sua grandeza própria, maior que qualquer amplitude.

A iluminação de fundo nessa paisagem provém de uma relação imediata e atuante entre os termos que indicam sua origem e seu caráter fundamental, i. e. sua originalidade: "gênesis" e "gênos". Segundo essa relação, abordar uma "gênesis", como por exemplo fez Aristóteles a respeito da filosofia, é abordar o "gênos", a

essência decorrente de uma gênese. A filosofia é primariamente, desde sua gênese, um “génos”, algo que antes de tudo “gignetai”, i. e. nasce, vem a ver, produz-se. Em virtude da “gênesis”, e por ser um “génos”, nunca se lhe ajustam as espécies eternas de uma sabedoria absoluta, que seria divina ou faraônica, mas não do homem, que também é antes de tudo um “génos”. Por isso, por êsse consistir essencialmente no devir, na geração, a sabedoria humana se engendra continuamente, num impulso análogo ao do amor que produz, e é a rigor filosofia.

No âmbito dessa iluminação original outros focos se destacam. Enquanto “génos”, a filosofia nasceu na “pólis” grega como um “lógos”, um dizer, mas um novo dizer que se propunha agonisticamente entre as formas dominantes do dizer e do saber helênicos: a linguagem da poesia, a dos discursos deliberativos, a dos preceitos técnicos. Essas três formas da linguagem compunham até então a fisionomia espiritual da polis.

A da poesia era a mais antiga e venerável. Nas rapsódias de Homero e nos poemas de Hesíodo, ela tinha recolhido os sucessivos mitos de uma tradição milenar e com êles construído a cidadela do Olimpo, cujos deuses jovens e nítidos exerciam de partilha — “katà moíran” — o domínio sobre velhíssimas divindades, que regressivamente se desfiguravam até a completa amorfia do Caos. Musicada e inspirada pelos deuses, essa linguagem cósmica, pela voz autorizada dos aedos e rapsodos, repetia-se com os dias e as estações, segundo o calendário dos festivais públicos e nas frequentes e variadas ocasiões de entretenimento e instrução privados. Guardando de suas origens remotas o caráter de uma linguagem sagrada, essa poesia era realmente uma “poíesis”, i. e. uma ação qualificativa pela qual se estruturava a ordem cósmica, o mundo.

Em face dessa linguagem de “épea” e “mythoi”, de vozes e revelações, desenvolveu-se na polis o que se pode considerar a sua linguagem própria. Uma linguagem profana, não saída de confrarias e através de uma disciplina ou ascese de caráter iniciático, mas produzida a céu aberto — eis tò phanerón —, no centro da cidade — eis tò méson —, no lugar próprio de reunir, a “agorá”, a praça (1). O que movia essa linguagem da praça era algo de muito concreto e urgente. Nada menos que o poder (arché), que se tratava de distribuir entre os da comunidade, por decisão votada ali no centro, num ato que se tornava prévio a qualquer competência. O poder assim votado era o começo, o princípio (também “arché”), a origem de uma ordem, de um cosmos, em que a polis consistia. O que os dicionários registram como duas acepções de “arché”, e que se lê usualmente como um fenômeno de repartição semântica, revela-se de fato, na mais íntima experiência dos gregos, como uma só e mesma coisa.

A uma enorme distância dessa experiência, nós modernos mal podemos avaliar o sentido dessa identidade entre poder e origem, vivida pelos gregos em suas assembleias. Para nós o poder se configura numa escala teratológica, dentro da qual nos

1. — J. P. Vernant, *Les origines de la Pensée Grecque*. Paris 2a. ed. P. U. F. 1971, cap. IV.

situamos como pigmeus. Dêle participamos posteriormente, e por isso secundariamente, na medida em que nos pomos na escola de suas grandes razões e a elas nos conformamos com maior ou menor sucesso. Mas o preço dessa conformação é o sacrifício das nossas origens concretas, quaisquer que elas sejam, as quais se acumulam em estado residual, em amorfo depósito, caprichosamente revolvido por um poder que não parte de nós. O que os gregos fizeram, num breve instante da história universal, foi decidir êles mesmos, à imagem dos olímpicos, do destino de suas origens concretas, i. e. de suas paixões e interesses, de suas aspirações, de suas habilidades. Nessas origens confrontadas estava o poder, o princípio de uma ordem a ser decidida em uma linguagem que assumia essas origens e com elas articulava a essência da justiça. Essa linguagem não era de técnicos nem mesmo de representantes, mas a palavra comum e direta do cidadão, o que êle discorria, o seu “lógos”, o que a tradição latina traduziu alternativamente por discurso ou razão.

Em sua essência um ato positivo de disposição do poder, o “lógos” das assembléias, porque justamente assumia as paixões e os interesses do poder, evoluiu também no sentido único de uma arte da persuasão, prodigiosamente desenvolvida, em detrimento de sua positividade, de sua produção de justiça. Por êsse caminho o discurso político, sob a forma de “lógos rhetorikos”, tendia a perder sua consistência própria, produzindo um sentimento de carência, de lacuna. Em termos gregos, faltava-lhe mais “lógos”, mais linguagem, como aliás ocorria também, mas num ritmo e a um nível diferentes, com a linguagem poética. O poeta e o político, dizia Sócrates, não tinham verdadeira ciência (2), e isto ocorria porque não davam razão (lógon) do que diziam (3). Só os artesões, achava Sócrates, davam essa razão, êsse lógon. Mas o lógos artesanal era restrito à produção do objeto de uso, além do qual não tinha poder significativo. Articulado com rigor nas formas materiais da civilização, êle não intervinha nas dimensões do universo e da pólis. Uma linguagem de Prometeu acorrentado pelos acólitos de Zeus (Hefesto e Kratos, na trilogia de Êsquilo), incapaz de se articular além da “tékhne”.

Linguagem das Musas, linguagem de Zeus, linguagem de Prometeu, essas três formas dominantes do dizer helênico concertavam uma harmonia árdua e difícil, de que não cessamos de descobrir novos acordes e inesperadas notas. Dessa harmonia nasceu em fins do século VII um novo lógos, que das três formas de linguagem differia, discordava para um nôvo acôrdo. Da poesia ele rejeitava a inspiração divina, da retórica o apóio da prática política, e da técnica a função produtiva. Por essa tríplice abstenção marcava-se de imediato o seu “génos”, sua essência íntima, revelada em caracterizações que se desgastaram posteriormente: saber racional, teoria, ocupação de lazer.

O inconveniente das caracterizações posteriores é que elas se esclerosaram em estigmas, de glória ou maldição, como se fôsssem absolutos, vindos não se sabe donde. Ao passo que o lógos filosófico nasceu de... A tríplice abstenção de sua

2. — Platão, Apologia, 21d-22e.

3. — *Idem*, Banquete, 202a.

gênese liberando-o como um “génos”, prende-o umbilicalmente às três linguagens. Sua racionalidade, se corresponde à recusa da intervenção divina, aceita pela linguagem das Musas, prende-se tanto à responsabilidade pessoal do discurso nas assembleias como à fidelidade factual da linguagem dos artesões. Sua teoria, correspondente à recusa da urgência política, liga-se igualmente ao transporte da poesia, que atinge o divino, e à contemplação finalista da técnica, que se articula em vista de um modelo, um “eidos” do objeto que produz. Sua ocupação de lazer, contrapondo-se à ocupação produtiva da técnica, reencontra-se não só com o entretenimento do poético como também com a contenção do político. O lazer próprio do lógos filosófico não foi um “otium” romano, burguês e virgiliano, mas literalmente uma escola (uma “scholé” (de “Ekho” tenere), uma detenção, do tempo tomado aos negócios e ativamente empregado. Nessa escola que é originariamente uma atitude se fundamenta o dizer específico de Tales e dos primeiros filósofos.

A “scholé” de Tales, vista por nós, fatalmente se atenua em escola, e esse processo tem o inconveniente de nos afastar da originalidade do seu “lógos”, do seu discurso. O esforço honesto das ciências históricas pode nos entreter nesse afastamento, na medida mesma em que elas reconstituem com acurácia o ambiente histórico da primeira escola filosófica. Mileto e o século VII, a civilização jônica, a expansão das artes, os conflitos políticos, o intercâmbio comercial, as influências orientais, o mito e a religião, a filosofia como cosmologia, como ciência nascente, como teologia racional — através de tudo isso poderá acontecer que jamais nos defrotemos com a originalidade da “scholé” de Tales, que tornou possível o seu dizer específico e conseqüentemente a filosofia.

Tales não pensou em fundar uma escola, como fica subentendido nas hipóteses que discutem a existência de uma escola de Mileto (4), mas disse algo que representa uma atitude nova, sua “scholé” foi um “logos” que Aristóteles registrou no pórtico de sua *Metafísica*: “Todavia, quanto ao número e espécie de tal princípio, não é o mesmo que todos dizem, mas Tales, iniciador de tal filosofia, afirma que é água (por isso declarou a terra sobre água)”. O registro de Aristóteles, glosado pela doxografia antiga, ficou consagrado como a fórmula inicial da cosmologia jônica, que por sua vez foi caracterizada como o estágio incipiente da especulação filosófica. Desse estágio a filosofia cresceu e se expandiu, e é de sua expansão que nos habituamos a considerá-lo.

Essa perspectiva aparentemente vantajosa de nossa posição de fato não se abre para além da gênese do discurso filosófico de Tales. Por mais que a alarguem e aclarem as ciências históricas, ela sempre se dimensiona a partir desse discurso, aquele do qual não encaramos o donde ele se origina e portanto a sua verdadeira originalidade. Esta se esquivava ao nosso olhar, nas explicações que procuram acentuar

4. — Quanto à existência de uma escola de Mileto, ver J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres, 4a. ed. 1930, Introduction, XIV.

5. — *Met.* I, 3, 983b 19-21.

o caráter racional ou científico dêsse discurso, através de analogias e confrontos com posições modernas e documentos do primitivo, oferecidos pelo mito e pela poesia. O racional ou científico que então se descobre está diversamente contaminado com os resíduos do mítico e do religioso, numa constatação que supõe bem conhecidos o contaminado e o contaminante, a razão e o mito.

Através dessas explicações, que no fundo operam com o inexplicado, a fórmula aristotélica permanece como a melhor referência à originalidade que valeu a Tales o título de “arkhegós”, de iniciador de um novo pensamento. Ela diz muito mais, por exemplo, do que essa outra, aparentemente equivalente — “da água provêm todas as coisas” —, que se insinua em nossos manuais, e com a qual um excelente historiador (6) da ciência grega estabelece uma analogia entre o que teria sido o raciocínio de Tales e o da ciência moderna, que também raciocinou a ainda provou experimentalmente que a água provém do hidrogênio e do oxigênio. A analogia é lisonjeira para o primeiro, mas não dá em seu favor o pleno sentido da fórmula aristotélica. Embora modificando-a com uma significativa imagem — “a água é a matriz...” —, Nietzsche se avizinha mais dêsse pleno sentido quando explica que Tales intuiu a unidade do ser (7), pela qual os contrários se identificam e por exemplo do fogo se pode dizer que é água.

Mas êsse pleno sentido se deixa ver melhor através de sua reação a uma boa crítica filológica. Em sua também excelente “Early Greek philosophy” Burnet destaca da passagem de Aristóteles as duas proposições de Tales, invertendo-lhes a ordem para sugerir um processo indutivo entre as duas. Da observação de que a terra está sobre a água, Tales teria inferido o seu princípio filosófico. Quanto a êste, Burnet o traduz nos termos: “A água é a causa material de todas as coisas”. E justifica sua tradução de “arkhé” por causa material, referindo-se à expressão “princípio em forma de matéria” um pouco acima da passagem transcrita, e à evidência de que “arkhé” e “aitia” (= causa) são sinônimos no texto aristotélico. E da inexistência de “arkhé” nos fragmentos dos pré-socráticos Burnet conclui que, sinônimo de “aitia” e traduzido por “causa material”, êste termo é a transcrição aristotélica de outra noção que foi central nas cogitações dos pré-socráticos: a de “physis”, entendida como algo permanente e subjacente à transitoriedade das coisas, por analogia com o estôfo (não ainda o conceito matéria) de que algo é feito.

A crítica de Burnet, mesmo em seu campo, deixa muitos pontos expostos, que têm sido amplamente discutidos, como o sentido preciso que êle atribui a “physis” e a inexistência de “arkhé” nos fragmentos dos pré-socráticos. De fato temos apenas dois fragmentos dos pensadores de Mileto, na linguagem dos quais justamente era importante constatar a inexistência da palavra, que aliás é explicitamente referida

6. — A. Rey, em “La Jeunesse de La Science Grecque, Paris, 1933.

7. — Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen (Trad. Fr. La Nais-sance de la Philosophie à L'Époque de la Tragedie Grecque, Paris Gallimard, Cap. III).

pela doxografia como pertencente ao vocabulário de Anaximandro, o discípulo de Tales. Burnet lê diferentemente os documentos doxográficos, no sentido da sua crítica, mas essa leitura não é definitiva (8). E o mais grave de sua crítica é que ela supõe no texto aristotélico um sentido técnico de “arkhé”, sem questionar sua derivação, como se o sentido técnico a dispensasse.

Podemos ver que não, que o sentido técnico no texto aristotélico tem uma história que o pode aclarar além de sua acepção restrita, nas pesquisas diferentes de outros dois helenistas, que não visam diretamente essa história mas abrem caminho para ela. A primeira delas é de Cornford (9), que aceita de Burnet a exclusão de “arkhé” como termo pré-socrático e a sua substituição por “physis”. Mas rejeitando o sentido que Burnet lhe atribui e recolhendo da doxografia antiga as noções de “deus” e “alma”, Cornford procede a uma análise da pré-história do pensamento filosófico, inspirado nos métodos da escola sociológica francesa. Para ele a racionalidade da “physis” consiste em um modo de pensar que remonta das formas evoluídas da linguagem poética grega até a mais primitiva das representações coletivas, algo como por exemplo o “mana” dos melanésios, que ele caracteriza como um “sympathetic continuum”, uma emotividade grupal não diferenciada do que chamamos circunstâncias naturais.

Cornford não encontra na mitologia grega o registro dessa representação fundamental, ou antes dessa matriz das representações, mas encontra “moira” (partilha, as divindades. De “moira”, i. e., da partilha do primitivo mana, do *poder* vital, nasceram as velhas divindades e os jovens deuses olímpicos. Nesse processo de nasceram as velhas divindades e os jovens deuses olímpicos. Nesse processo de formas divinas a partir de “moira”, do poder partilhado, Cornford assinala uma progressiva perda de poder nas divindades que vão saindo de suas partes, de seus domínios, de seus “nomoi” (que depois se especializou no sentido jurídico de “leis”), ao mesmo tempo que ganham contornos nítidos, um “eidos”, uma forma visível, e se deslocam dos lugares de culto para regiões longínquas e inacessíveis. Do ponto de vista do culto, os belos deuses olímpicos não têm o poder imediato e terrível das divindades locais.

Em face dessa análise da linguagem poética grega, Cornford estabelece: A linguagem científica (não mítica) dos milésios, articulando-se em torno de “physis”, remonta a evolução da linguagem olímpica e procura reassumir a força vital do mana, o poder que começa. A “physis animada e cheia de deuses está além de “moira”, uma espécie de mana intelectualizado, apreendido pelo “lógos”. Mas por isso mesmo, por esse caminho de remonte e retôrno, essa linguagem não sairá do esquema olímpico, por mais que pareça o contrário, desenvolvendo-se fatalmente,

8. — *Op. cit.*, cap. I, 9 e Int., VII. Ver a crítica dessa leitura feita por W. Jaeger, em *The Theology of The Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, Cap. II, notas, 5, 26, 27, 28.

9. — *From Religion To Philosophy* Oxford, 1912; *Principium Sapientiae*, Oxford, 1952.

como aconteceu com o atomismo, num sistema pluralista e materialista, correspondente à discontinuidade de “moira” e à sua espacialidade, mas esvaziado de emoção e de vida. Ela não é portanto a mesma da ciência moderna e não é a única da filosofia grega, que também se orienta segundo um esquema dionísio, em sistemas que procuram recolher em sua integridade não partilhada a força mística dos cultos locais.

Diante dessas conclusões temos que convir em que Cornford não recolhe toda a riqueza de suas análises. A “*physis*” como poder — eis o tesouro que ele perdeu, fascinado por suas cintilações através da bela mitologia grega, em cujo trajeto ele afinal canaliza o discurso filosófico, sem acompanhá-lo em sua força de refluxo até o pleno poder da “*physis*”, distanciada num remoto além da linguagem poética. Um pouco depois de Cornford, Jean-Pierre Vernant reexamina esse trajeto e nele descobre esse poder bem próximo. Abordando as origens da filosofia grega em função das instituições da “*pólis*” (10), Vernant constata que a noção de “*arkhé*” está no centro da linguagem filosófica nascente. A palavra “*arkhé*” se consagra na linguagem da “*pólis*” como governo ou magistratura, em substituição a “*dynasteia*” e “*kratos*” (soberania e domínio), usados na linguagem dos impérios minoico e micênico. A soberania e domínio desses impérios eram solidários com a ordem cósmica, situação que depois se refletiu contraditoriamente nos chamados poemas cosmogônicos como a “*Teogonia*” de Hesíodo. Pois uma cosmogonia narra por definição a “*gênesis*”, a origem da ordem entre os seres, a formação do cosmos. E no poema de Hesíodo essa origem se conta a partir de “*Kháos*” e “*Gaia*”, que no entanto foram dominados pelas sucessivas gerações de deuses até os últimos originados, os olímpicos, que são os primeiros em poder, os guardiães da ordem cósmica.

Segundo esse esquema cosmogônico, origem e poder se desgarraram e sua distância é o cosmos. “*Arkhé*” na linguagem de Hesíodo é apenas começo, e o poder de Zeus pelo qual se mantém a ordem cósmica é “*dynasteia*” ou “*kratos*”. A originalidade de Anaximandro, segundo Vernant, está em que ele pensou a origem das coisas também como poder (11), por força da experiência política (i. e. da “*polis*”), centrada nas assembleias, e a essa reunião de origem e poder corresponde a sua utilização da palavra “*arkhé*”, cujo sentido de governo e magistratura foi vivido na “*polis*” como o de começo de uma ordem, de um mundo. A linguagem de Anaximandro concilia assim a cosmogonia e a soberania, em conflito nos mitos cosmogônicos. Sua harmonia corresponde ao geometrismo triunfante nas instituições da “*pólis*”.

Ao tentar caracterizar essa mutação operada pela linguagem de Anaximandro, Vernant explica que ela realiza uma transposição de noções do domínio político para o plano do cosmos. A explicação descreve admiravelmente o enraizamento social do pensamento filosófico, mas com o risco de reduzi-lo enquanto linguagem a uma

10. — No livro acima citado; em “*Mythe et Pensée Chez Les Grecs*”, Paris, 1966, ele aborda sob o mesmo ângulo o Pensamento Mítico.

11. — “*Les origines...*”, Cap. VII.

metáfora, pela qual o que é da cidade se transfere para o universo. Isso implicaria em que, previamente à linguagem filosófica, há um plano da “polis” e um plano do universo, coisas da cidade e coisas da natureza, o ético e o político de um lado, e o físico de outro. E posterior a essas determinações, a linguagem filosófica já estaria afastada das origens e sua originalidade comprometida. O poder cuja proximidade Vernant capta em sua pesquisa se distancia como “physis”, que aqui não está além do mito, como em Cornford, mas além da “polis”. A verdadeira originalidade do “lógos” filosófico requer sua articulação em torno de “physis” e “arkhé”, identificadas numa unidade que essas duas brilhantes pesquisas complementarmente nos deixam entrever.

Aristóteles menciona “physis” e “arkhé” a respeito dos pré-socráticos, e também “tà ónta”, de que os modernos em geral descuidam ou suspeitam, no primeiro caso traduzindo por “as coisas”, no segundo por “os seres” ou “os entes”. Ora, “tà ónta” não é o domínio algo abstrato dos seres ou o domínio concreto e vago das coisas. Seres e coisas têm o inconveniente de figurar em nossos esquemas mentais como elementos disponíveis, que podemos classificar e situar em realidade e irre realidade, em verdade e inverdade, neste mundo e em outro, no homem e fora do homem. Segundo esse jogo, realidade, verdade, mundo e homem fatalmente se distinguem de seres e coisas, por assim dizer anteriores e exteriores a estes últimos. Não foi o jogo dos gregos, para quem “tà óntá”, i. e. “as (coisas) que são” representavam segundo a explicação de Heidegger (12) a total multiplicidade do que é, enquanto é. Por força dos esquemas linguísticos em que se firma, esse partitípio pluralizado,, esse nome participante do verbo ser corresponde a absolutamente tôdas as coisas diversas e heterogêneas, mas em sua condição prévia de ser, em sua homogeneidade firmada no ser. Uma diversidade infinita do que é, do que antes de tudo e inevitavelmente é, anterior a quaisquer planos e domínios.

Segundo Aristóteles, Tales afirma uma “arkhé tôn óntôn”, um princípio da total multiplicidade do que é. Esse princípio é uma “physis aei sozômene” (13), uma natureza que sempre se conserva. Mas esse princípio natureza, porque justamente é de “tà ónta”, não se põe fora destes, como se não fosse uma coisa que é. Enquanto totalidade, “tà ónta” inclui naturalmente o princípio afirmado e ainda o próprio dizer que o afirma. O princípio é e o dizer é, como as demais coisas são. Assim, o dizer que põe “arkhé” e “physis” não as põe exteriores a “tà ónta”, antes, atrás ou embaixo deles, mas originalmente como o seu próprio produzir-se, um vir à frente que supõe um atrás, que também é. E igualmente esse dizer, esse “lógos” se põe congênitamente com “arkhé” e “physis”. Se não fosse assim, ele lhes seria externo, o que impossibilitaria um novo sentido, ou antes o sentido para uma e outra. Dêsse modo “tà ónta” vincula originalmente arkhé”, “physis” e “lógos”, que o dizer da poesia, o “mythos” e o “épos”, tinha separado num distância que criara o espaço da ordem olímpica.

12. — Der Spruch des Anaximander, in Holzwege (Trad. Fr. Chemins Qui ne Mènent Nulle Part, Paris, Gallimard, 1962, págs. 268).

13. — Met. I, 3, 983b 13.

Nessa ordem, que incorporava tôdas as transgressões do dionisismo, nasceu a “pólis”, em que o dizer do homem, em face do “mythesthai” e do “épesthai” divinos e heróicos, praticou-se como um “légein”, um pôr diante de, um recolher (14). O nome correspondente a essa ação é “lógos”, um dizer que põe, mas enquanto dizer um dizer pôsto, um “ón”, algo que é, como é aquilo que êle diz. Por isso êle é propriamente “logos”, i. e. um recolhimento, uma união do que diz e do dito. Proferido nas assembléias, êle põe a “dike” (justiça) como a face do que é, como o poder partilhado, e ao mesmo tempo êle á a gênese dessa “díké”, é essa “díké”. Por isso êle é originalmente válido, e não uma simples opinião que se degrada como subjetiva, de antemão abdicando da aderência ao que é e se resignando a assumir, em confrontos com outras opiniões, tôdas as formas de inutilidade. Vinculado ao que é, sua validade original se manifesta como liberdade, exercida num conflito que não é metáfora de luta, mas verdadeiro combate, de que resulta efetivamente a produção do que é, de “tà ónta”.

Participante privilegiado dêsse combate original, que revela homens e deuses (15), Tales efetuou o seu “lógos”, identificando “arkhé” e “physis” com água. Em nossos casulos de pigmeus mal podemos perceber a grandiosidade dêsse ato, dessa “skholé”. Nossa ciência é infinitamente maior e dela olhamos para um começo longínquo, que achamos ingênuo e humilhamos até sob a forma sofisticada de piedosos comentários ao seu caráter precursor. Sem dúvida a humilhação recai sobre nós, na medida em que mais prudentes nos acercamos da confluência inaugural de “arké”, “physis”, “lógos” e “tà ónta”, diante da qual sentimos vertigem, desalojados de uma fictícia segurança e alertados para a estranheza de nossa original situação, anterior a tôdas as essências pelas quais assinalamos os caminhos do nosso destino.

O “lógos” de Tales tem o grande estilo próprio dessa confluência, e não pode ser medido pelo que consideramos sua resposta à sua questão. Esta e aquela são nossas formas de apreciar o seu discurso, pelas quais o classificamos em nossa história: Tales questionou corretamente e respondeu insuficientemente. E o que êle questionou e respondeu parece-nos uma evidência: é o que nós questionamos e respondemos. Não é assim que se perfila diante de nosso orgulho a continuidade do espírito ocidental?

Na verdade o “lógos” de Tales abrange o nosso orgulho e nossa civilização. Êle criou para “tà ontá” uma nova inteligibilidade, na medida em que aqueles passavam a ter sentido (16), enquanto “arkhé” e “physis”, a partir da água, e nós

14. — M. Heidegger, Logos, in “Vorträge und Aufsätze” (Trad. Fr. Essais et Conférences, Paris, Gallimard, 1958 págs. 249-278).

15. — Heráclito, Fr. 53: “O Combate é de todos pai, de todos rei, e a uns revelou como Deuses, a outros como homens, de uns fez escravos, de outros, livres”.

16. — G. Legrand, Pour comprendre la pensée des Pré-Socratiques, Paris, Bordas, 1970, pág. 38.

adotamos esta inteligibilidade. Mas sua envergadura é ainda maior que a que é medida por nossa civilização, chegada onde chegou. Aos seus contemporâneos ele assombrou com o paradoxo de uma água anterior a outras águas, como as do lago Styx, frio e odioso, que cercava a palavra dos deuses e por isso era o seu juramento (órkos); as do rio Oceano, que circundava a terra, escumantes do esperma de Ouranos e do sorriso de Afrodite; a dos nevoeiros escuros, que se erguiam do mar e alimentavam a luz dos astros; a que umedecia os alimentos e as sementes. Evidência dominante da água, não da “polis”, nem de Zeus, nem de “Moirá”! A nós nos assombra o seu grande estilo, sua proximidade com nossas origens, sempre possíveis num dizer (não opinar) o ser das coisas, solidário do nosso ser. Nesta solidariedade nasceu a filosofia grega.

J. Cavalcante.