

Experiência do *lógos* e o *lógos* joanino

Rui Josgrilberg¹

Resumo: A experiência do *logos* aparece em diferentes culturas sem que haja entre elas uma relação histórica de influência de uma sobre a outra. De um modo geral são relatos antigos com referência à linguagem. Uma consideração da experiência geral do *logos* é essencial para uma boa compreensão de suas expressões particulares em distintas culturas. Dentre muitas possibilidades escolhemos o *logos* heraclítico e o *logos* joanino para estudo. Utilizamos a fenomenologia para a análise da experiência do *logos*.

Palavras chave: Logos, Heráclito, João, fenomenologia, “intentionales Ineinander”, sentido.

Abstract: The experience of *logos* is present in different cultures without historical influence of one to another. We find examples in ancient narratives of the experience of the *logos* related with language. A consideration of the overall experience of the *logos* is essential for a good understanding of their particular expressions in different cultures. Among many possibilities we select the Johannine and Heraclitean *logos* for study. A phenomenology of experience of the *logos* is practiced to understand the analogies one *logos* can have with the other.

Keywords: *lógos*, Heraclitus, John, phenomenology, “intentionales Ineinander”, meaning.

Introdução

“Todos reconhecem hoje que a noção de *lógos* da filosofia, que remonta a Heráclito de Éfeso, nada tem que ver como o *lógos* do prólogo do evangelho de João.”² Em princípio concordamos com essa afirmação de Wikenhauser de que Heráclito não tem nada a ver com o evangelho de João. Não encontramos traços de influência de um no outro. Esse dado parece ser consenso entre historiadores, filósofos e teólogos. A não ser por usarem a mesma palavra grega em épocas, contextos e significados completamente diferentes, não se encontra nada que possa historicamente comprovar uma relação entre estes dois textos extraordinários. O *lógos* de Heráclito tem raízes predominantemente gregas e o de João tem sua matriz inspiradora na cultura hebraica.³ Mas, o assunto possui uma complexidade e nuances que tornam sua discussão apaixonante e recorrente. O tema provocou inúmeras interpretações e o volume de estudos é um labirinto sem um fio de Ariadne que nos possa garantir uma saída.

Não há relação direta, mas não há nada em comum entre esses dois gigantes pensadores do *logos*? Outra abordagem pode mostrar alguma relação não histórica. Assim o filósofo ateniense contemporâneo Kostas Axelos escreve:

¹ Professor dos Programas de Pós Graduação de Ciências da Religião e de Educação da Universidade Metodista de São Paulo.

² Wikenhauser, A., *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona, 1972, p. 85.

³ Historicamente Heráclito pode ser situado no fim do século VI aC e começo do séc. V aC e João entre os séculos I e II dC. Em João temos a estrutura de um hino de modelo hebreu, e suas fontes primeiras são a sabedoria judaica e, possivelmente, Filão. Bultmann vê nele a influência de um hino gnóstico.

Logos significará Espírito ou Pensamento? Razão ou Verbo? Linguagem ou Doutrina? Significará diálogo (humano)? Logos significará Dialética? Ao longo da história este termo assumiu uma gama significações e continua a mantê-las; não obstante, essas significações acabam por trair igualmente o sentido de seu ser original e constitutivo. Pois no Logos original e fundador, está contido de maneira unitária, todo o seu devir ulterior...Ora, é o Logos que vai animar a dialética helênica e a teologia cristã, a dialética hegeliana e a dialética marxista.⁴

Axelos funda seu pensamento em Heráclito e busca a unidade do pensamento ocidental no logos heraclítico pela superação dialética de mundos particulares. Escreveu, em francês, uma famosa trilogia em procura desenvolver uma pensamento planetário.

Existem outras vertentes que buscam permanências no subsolo das mudanças. Se pensarmos em termos de *longa duração*⁵ possibilidades novas aparecem. O tempo visto em grandes quadros históricos modifica as relações que mantém com os pequenos mosaicos e apresenta permanências culturais latentes por longos períodos. A concepção de história da escola dos *Annales* pode nos ajudar aqui. Essa escola rompeu com a história sequencial e factual para revelar uma história mais estrutural com fundo mais permanente. As “coincidências” braudelianas da longa duração temporal e estrutural fornecem pistas essenciais para uma boa compreensão do *lógos*, seja em Heráclito, seja em João, apesar da descontinuidade que os separam. A estrutura de longa duração amplia o sentido e une o que no olhar micro é descontínuo com as estruturas comuns de nossa experiência no tempo, seja ele remoto ou atual. O pano de fundo do *lógos* comum a muitas culturas desde a antiguidade até hoje nos é dado na experiência ordenadora da linguagem que aparece nos mitos, nos oráculos, nos ritos, na poesia, nos cantos religiosos, e, posteriormente, na filosofia e na ciência.

Além desses dois exemplos, a fenomenologia nos oferece um terceiro caminho que trabalha com uma tipologia e estruturas universais, avançado além da longa duração do exemplo anterior. A fenomenologia nos ajuda numa análise que não mais vem aferrada a essas explicações históricas, ou melhor, toma o histórico como exemplos de experiência e não como explicações causais. Um bom exemplo desse tipo de abordagem é dado por Mircea Eliade.⁶

A experiência do *lógos* é uma experiência dada com características de universalidade que relaciona a linguagem com o mundo. Os mitos cosmogônicos de círculos culturais distantes exemplificam a experiência. A experiência do *lógos* é inseparável da experiência da linguagem.⁷ Entretanto, a experiência da linguagem não

⁴ Axelos, K., “O Logos fundador da dialética”, em *Revista Humanidades* (Univ. do Porto), n. 4 (Segunda Série), 1984, p. 17.

⁵ Como praticado por Jean-Paul Dumont, inspirado no historiador Fernand Braudel, posto a serviço da história da filosofia antiga. Cf. do autor *Les écoles présocratiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1988 (Collection Folio-Essais, 1991).

⁶ Cf. Eliade, M., *Traité d'Histoire des religions*, Payot, Paris, 1949.

⁷ Pereira, B.M., “Nas profundezas da linguagem, nos limites não artificialmente limitados do ato de manifestação da linguagem, reside o próprio fundamento do real, fundamento que a manifestação da linguagem dá, para que abra. Não admira, pois, que os antigos pensadores, os primeiros grandes descobridores da aventura da constituição do humano espírito desconfiassem da natureza divina da linguagem. E não é preciso esperar por Platão, já podemos encontrar tal em escritos como Gilgamesh, Jó, na Ilíada, na Odisseia, em Heráclito, em Ésquilo, Sófocles, etc., para não sairmos da nossa tradição mais próxima. Significativo é o conhecido começo do Evangelho de São João, com o seu “no princípio era o Verbo”. Este Logos remete para uma linguagem absoluta, de tal modo poderosa do ponto de vista ontológico que, só por ser, cria, cria-se e cria o resto com ela. A própria divindade aparece identificada

é toda a experiência do *lógos*. O *lógos* abre horizontes para a linguagem que não se confinam à experiência da língua.

A riqueza semântica do termo *logos* não se confina à semântica linguística. O *lógos* aparece muito mais como fonte de sentido onde a língua bebe e incorpora significações. A língua vista pelo *lógos* revela sua raiz ontológica. Ela percorre não só diferentes concepções religiosas que aparecem na história, mas também muitas filosofias desde a antiguidade oriental até à denominada virada linguística do século XX.

A experiência da linguagem nos dá um fio condutor para irmos à experiência originária e universal do *lógos* como ordem cósmica; a partir dela podemos, por analogia e participação, tentar compreender suas significações mais particulares. A *experiência ordenadora da linguagem* constitui uma chave de muitas filosofias contemporâneas como a de Cassirer, por exemplo.⁸ O dado de que a experiência do *lógos* tem como fundo a experiência humana da palavra nos faz pensar que as múltiplas concepções possuem analogias para uma compreensão desse conjunto de concepções descontínuas.

As culturas mais antigas expressam relações com a linguagem que apontam para a sua importância e vinculação com origem cultural dos povos. Os mitos cosmogônicos de todo mundo antigo (e com algumas expressões contemporâneas) testemunham eloquentemente que as muitas configurações culturais do *lógos* possuem sob as camadas de suas especificidades uma fonte comum de sentido. O *mythós* (palavra) é um modo de experiência da linguagem. Como tal também é uma experiência do *lógos* heraclítico (e o entrelaço da oposição *mythós* e *lógos*).

Duas observações decorrem daí: em primeiro lugar, embora historicamente descontínuas as preocupações com a linguagem e com *lógos* criador aparecem como a força originária organizadora e sustentadora da cultura. Em segundo lugar, o *lógos* funciona como uma *arché* universal das significações que animam o sentido de realidade. Essa universalidade não histórica de fundo induziu muitos estudiosos a identificarem prematuramente influências históricas no *lógos* joanino. Essas identificações causais se mostram ambíguas e foram progressivamente desconstruídas. É muito difícil e arriscado, quase impossível, manter uma exclusividade de influência hebraica ou helenística no *lógos* joanino. Ele pertence a um caldo cultural de muitos traços de tal modo que não podemos dar razão aos que defendem a inspiração hebraica, ou a inspiração helenística em geral ou à gnóstica em particular. Traços destas e de outras fontes aparecem na concepção joanina. O *lógos* joanino deve ser visto no pano de fundo da experiência humana mais universal com a linguagem que gerou muitas e diversas interpretações nas culturas ancestrais do oriente e do ocidente como um fator antropológico fundamental, uma *arché* da humanidade como um todo.

Antes de avançarmos para a consideração do *Lógos* joanino propomos algumas observações preliminares sobre o que entendemos por “experiência” e por “lógos”.

com uma forma transcendental de linguagem, também transcendente, mas transcendentalmente imanente àquilo que diz. E o que diz, por ser por si dito, é. Absolutamente. Toda a linguagem participa deste caráter criador.” *Acerca da Filosofia da Linguagem*, 2008, p. 6, em www.lusosofia.net.

⁸ Cf. Cassirer, *Filosofia de las formas simbólicas*, FCE, México, 1985 (orig. alemão do 1º. V. 1923).

1. *Symploke*⁹ ou os opostos na experiência

A confluência da língua com a experiência cotidiana constitui uma matriz para formação do mundo. A ideia de realidade acontece nessa confluência, segundo Vilém Flusser. Não pensamos que a língua “cria” a realidade, mas que a ordena para nós e opera como condição de seu aparecer. Essa foi a visão de Vilém Flusser em seu livro *Língua e Realidade*¹⁰ que, comete a nosso ver o equívoco de condicionar o ser da própria realidade ao mundo humano linguisticamente organizado.

Não temos a pretensão de aqui oferecer uma definição de experiência, mas abordar *um aspecto* para nós fundamental para a compreensão de sua essência. A experiência em seu sentido mais geral é muitas vezes reduzida na filosofia e na psicologia a um de seus muitos modos. Uma de suas características essenciais se relaciona com o que na literatura se chama quiasmo ou quiasma.

Quiasmo é uma expressão grega derivada da letra grega *chi* que tem a forma de cruz, como o nosso X. Na literatura significa a figura de linguagem que entrelaça os termos modificando a ordem das palavras e mantendo certa simetria.¹¹ Entretanto, abordamos o quiasmo como algo mais profundo de nossa relação com a realidade. Ele está presente sempre que pensamos a identidade na diferença ou a unidade por oposição onde um termo modifica o outro. Como tal é parte essencial da experiência. Apesar da descontinuidade entre mito e logos, em uma dimensão mais profunda da experiência eles se cruzam: o mito já opera a seu modo o *lógos* e o *lógos* carrega algo do mito. Assim experiência significa para nós, em um de seus aspectos mais importantes, o cruzamento das coisas conosco, o cruzamento do mundo com nossa subjetividade que tem na linguagem um meio de expressão capaz de integrar o descontínuo no contínuo, o diferente no idêntico.

Essa experiência realizada por alguns milhares de anos sedimenta-se em formas de olhar, pensar e dizer. Na fenomenologia Husserl denomina esse fenômeno de “*intentionales Ineinander*”¹² (visada intencional de um no outro). A relação entre dois termos pode superar a relação de proximidade (*Nebeneinander*) e atingir a relação onde um se complica com o outro (*Ineinander*). Essa experiência cruzada nos fornece o horizonte ou os horizontes de diferentes ou de contrários entre os mesmos dentro de uma unidade maior. Assim é possível compreender que teologia pode ser também antropologia e que antropologia pode ser também teologia; na teologia o horizonte antropológico para Deus cruza com o horizonte da revelação de Deus na experiência humana. Assim também podemos analisar o cruzamento entre a carne que se fez verbo e o Verbo que se fez carne.

⁹ Usamos aqui a palavra grega *symploke* usada por Platão e Aristóteles significando entrelaçamento. Também significa a relação sexual. Muitas palavras gregas com o prefixo *sym-* ou *syn-* traduzem ideias semelhantes: *synthesis*, *intonia*, *sinousia* (coexistência), *synaireo*, *synfrazo*, *synepisemaino* (significar juntamente), *synepistemai* (conhecer, ter consciência), etc. além de *chiasmós*. Em português temos entrelaço, reciprocidade, interação, intercurso, complexidade, etc... Deleuze usa tecnicamente *complication*. Husserl, *Verflechtung* e de modo especial, *intentionales Ineinander* (constituição intencional de um no outro). Essa expressão frequente em Husserl tem sido inexplicavelmente negligenciada. De modo semelhante Julián Marías, seguindo a Ortega y Gasset, denomina “pensamento confundente” (Cf Lauand, J., *Antropologia e Linguagem*, São Paulo, Cemoroc/ Edf- Feusp/Factash Editora, 2010, p. 14).

¹⁰ Cf. de Flusser, V., *Língua e Realidade*, São Paulo, Editora Herder, 1963 e *Filosofia da Linguagem*, São Paulo, ITA-Humanidades, 1966.

¹¹ Por exemplo: “comer para viver e não viver para comer”. Na fisiologia serve para mostrar inversões produzidas em alguns órgãos, como no quiasmo dos nervos óticos.

¹² Essa expressão acompanha Husserl desde as *Ideen I* até os seus últimos escritos como a *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1954.

O “*intentionales Ineinander*” é constitutivo da experiência e abre a interrogabilidade do objeto por analogia e o perguntar pelo sentido além das significações linguístico-semânticas. O *lógos* humano se revela como uma possibilidade de cruzamento com a ontologia: participa no ser. Esse cruzamento mergulha em fontes inesgotáveis. O ser na filosofia tem raízes no mistério, e o mistério acompanha o sentido do ser (Gabriel Marcel).

A experiência não significa apenas sair de seu círculo (*ex-perire*), mas a confluência da língua com o mundo, confluência que transforma o caos em ordem, isto é o torna as coisas um “mundo” (ordem) de coisas (*res*), que chamamos realidade. Percebemos a realidade como tal porque vivemos num mundo codificado linguisticamente. Em todos os momentos a experiência acontece como confluência. Em outras palavras, em toda experiência temos a *symploké*, o quiasmo, o *intentionales Ineinander*, o entrelaçamento das condições de subjetividade com as condições de manifestação das coisas mesmas.

A questão originária da experiência, antes mesmo da questão do ser, é a questão dada concomitantemente com a consciência de que as coisas fazem sentido para nós. Nós nos reconhecemos como carentes e buscadores de sentido. A outra face da questão vem com o buscar sentido é que a busca vem entrelaçada com o desejo. A busca de sentido complicada com o desejo ergue a antropologia filosófica para o centro. Além de significar linguisticamente (e abrir a porta para outros modos de significar) trata-se de buscar o sentido em suas raízes mais profundas além de descobrir a questão do sentido do ser. A questão ontológica que se entrelaça com o desejo é inevitavelmente conjugada com uma raiz antropológica. Ser humano é ser interpelado por uma profundidade de sentido que sobrepassa as significações do discurso comum. O desejo vem modificado pelo sentido e o sentido é modificado por ele. A compreensão de que sentido, além das significações que pertencem ao estoque da língua, se entrelaça com o desejo e preenche o vácuo conceitual que distancia a ontologia da antropologia.

A fenomenologia de inspiração husserliana progressivamente avançou na direção de fazer uma distinção essencial entre sentido e significação. Sentido é muito mais que a significação da semântica linguística; o sentido pertence a uma semântica filosófica. A busca de sentido é mais que atribuição de significados. Que o sentido ultrapassa a significação vem, por exemplo, com experiência do silêncio, da morte, do outro, do sofrimento, da vontade, da liberdade, do mistério das coisas. A significação já é uma especificação do horizonte de sentido que encerra a interpretação dentro do sistema linguístico, dentro de um estoque de conhecimento adquirido. Latente no ser humano vige a busca de sentido em meio a um consciente ou inconsciente inconformismo com a existência e a vontade de viver. Podemos suspeitar que a experiência constituída por esse entrelaçamento semântico oculta uma dimensão essencial e originariamente relacionada com o que denominamos o sagrado. O sentido nos força avançar além da semântica da língua e abrir o espaço para uma semântica filosófica. Nesta as significações são remetidas às fontes originárias de onde surgiram e onde reconquistam uma riqueza semântica que escapa ao estrito controle da semântica sistêmica.

O ontológico da língua aparentemente daria prioridade à ontologia face à antropologia, como pensou Heidegger. Entretanto, o ser humano enquanto lócus de todo entrelaçamento com o mundo implica em um “*intentionales Ineinander*” do ontológico no antropológico e do antropológico no ontológico. A língua é alimentada ontologicamente pelo sentido e motivada antropológicamente pelo desejo. Ontologia e antropologia caminham juntas. E sentido e desejo se resolvem numa antropologia ontológica ou numa ontologia antropológica. Antes da pergunta pelo sentido do ser se

se apresenta a questão do porquê de as coisas fazerem sentido para nós. Aqui temos que dar conta do sentido conjugado pelo desejo, do sentido ou sem sentido da liberdade, da esperança, da vontade criadora, do valor do outro, do sentido ou sem sentido da história, para citar alguns aspectos. Os mitos nessa questão são exemplares como ontologias arcaicas.

Experiência, em resumo, é a confluência, o intercurso, o cruzamento entre nós e mundo mediado pela linguagem. Os entes, como nós os conhecemos, são resultados de transformações (*metábole*) alcançadas pela nossa intencionalidade falante que atribui significados e busca sentido passando por entre as coisas. A fenomenologia alimenta-se nessa confluência vivida entre língua e realidade. Pensar a experiência fenomenologicamente é atentar para o entrelaço originário entre uma subjetividade constituída em relação com a objetividade e a objetividade constituída pela relação com a subjetividade. A experiência é sempre um *synapsis* de opostos ou diferentes (mesmo que venha sob a capa do mesmo, em seu uso mais literário) onde a divergência só é possível onde há convergência (reciprocidade dos termos), onde a dissonância aparece porque há também a consonância (reciprocidade dos sons).

Além das diferenças de significado desdobradas nas concepções de Heráclito e de João podemos suspeitar que o horizonte de sentido onde os dois discursos beberam, apesar dos vazios e descontinuidades, ofereça algo em comum.

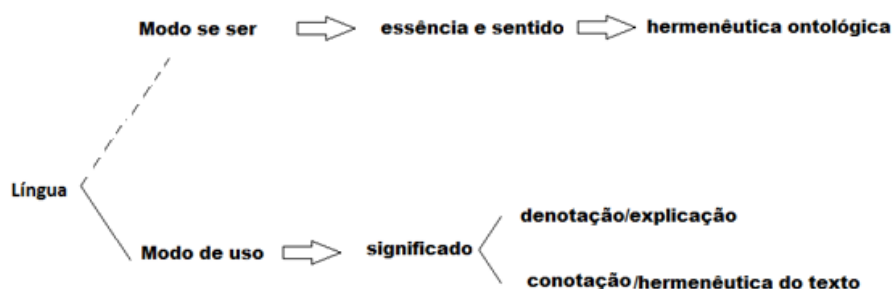
2. O *lógos*

Apesar da complexidade a experiência do *lógos* está na origem da filosofia e da teologia. Já a sua significação em discursos específicos esconde frequentemente a sua raiz e origem universal. A abrangência da experiência do *lógos* se dá como um fenômeno inesgotável. Abordamos aqui somente um aspecto que, entretanto, consideramos o decisivo. A experiência do *lógos* acontece, como antecipado acima, na experiência da língua. Sua universalidade na experiência humana passa pela universalidade humana da experiência da língua. Sua universalidade é arquetípica, no sentido de Eliade, isto é, revela uma unidade originária mesmo onde é óbvia a descontinuidade. A *humanitas* possui uma unidade na enorme diversidade histórica. Heráclito sublinha em sua obra a unidade dos opostos, a tensão na contradição, a mudança na intersecção, ressaltando o movimento do particular no universal do *lógos* (Cf. os frs. 67, 8, 51, 10).

O fundo comum não diminui a diferença, mas o risco de se fechar em mundos particulares é tremendamente denunciado pelo filósofo de Éfeso; sua importância é reveladora de uma relação subterrânea entre o universal da experiência e suas concretizações particulares. Esse fundo arquetípico opera mesmo onde a descontinuidade sugere distâncias incompatíveis de um com o outro. Eliade faz a triagem desses arquétipos em estruturas maiores que as dos cosmos históricos particulares, mas não deixa de investigar as características particulares de cada uma de suas expressões. Nesse sentido seu *Tratado de história das religiões* não tem semelhança com as histórias das religiões tradicionais. Antes, revela uma surpreendente semelhança com a escola dos *Annales*, especialmente com sua vertente braudeliana das estruturas de longa duração, decompondo a figura particular para mostrar os fios que a ligam com uma estrutura comum.

A língua possui uma raiz ontológica (Heidegger), condição que falta a outros códigos.¹³ E nesse sentido estes últimos são dependentes da experiência do *lógos* na língua que não pode ser equiparada a nenhum outro código (a língua não pode ser nivelada a outros códigos em uma generalização semiótica). Há questões e dúvidas que só podem ser levantadas pela e na linguagem. A linguagem atribui e delimita significações, mas sua energia vai além: tem relação com as fontes originárias de sentido. Ontologicamente a distinção entre sentido e significação não se confunde com a distinção entre denotação e conotação ou as até aqui propostas por filósofos como Peirce e Frege, por exemplo. Sentido, como vimos, possui uma amplitude e uma radicalidade que fica escamoteada na delimitação linguística.

Alguns fenomenólogos contemporâneos não hesitam, seguindo Husserl, em considerar o sentido com as formações pré-reflexivas, isto é, pré-linguísticas. O sentido é a fonte originária de toda reflexão ontológica. Significado é um fenômeno de uso da língua que delimita sentido e o dispõe em diferentes usos. O sentido, na expressão de M. Richir, *está se fazendo, está sendo, está acontecendo (le sens se faisant)*.¹⁴ A preocupação ontológica volta-se para o modo de ser das coisas, do mundo, da existência; e o modo de ser não é uma significação, mas é o sentido no horizonte do sentido do ser e não no horizonte da língua. A língua é, pois, duplamente e distintamente enraizada:



Não opomos a hermenêutica ontológica à hermenêutica do texto. Embora as atitudes sejam diferentes elas aparecem naturalmente entrelaçadas (por exemplo, Heidegger e Ricoeur).

A experiência do *lógos* transcende suas expressões históricas e culturais. O particular expressa a seu modo uma experiência universal: o *lógos* particular é eco do *lógos* universal que fecunda o pensamento poético, o pensamento científico, e o pensamento teológico.

¹³ A compreensão da ontologia no sentido heideggeriano depende do reconhecimento simultâneo do sentido do *ontos* no *logos* e do *logos* no *ontos*. Não é equivalente de outros discursos que reclamam do *logos* como a geologia, a arqueologia, ou a antropologia.

¹⁴ Referimo-nos aos trabalhos da nova geração de fenomenólogos como Lázlo Tengelyi, *Introduction à la phénoménologie : Le sens de l'expérience et son expression langagière*, n. Especial de *Phénice*, Nice, jan. 2006; M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990; *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1992, entre outros. Cf. também o importante estudo de A. Schnell sobre M. Richir, *Le sens se faisant*, Bruxelles, Ousia, 2011.

A antropologia filosófica de autores como Portmann e Gehlen concorda em que a cultura humana, a passagem do útero caótico para a esfera cultural vem da atividade humana em torno da linguagem na transformação da experiência.¹⁵ A origem da cultura está ligada ao ofício da palavra.

O ofício da palavra foi sagrado em seus começos. No oráculo, no xamanismo, no rito, no canto, e, mesmo posteriormente na poesia, o exercício de poderes, xamãs ou chefes, dependiam de uma ordem religiosamente sedimentada para a sobrevivência do grupo. Mesmo quando o ofício da palavra se destaca de suas raízes religiosas não se pode escapar do fato de que foi a literatura religiosa que lhe deu origem e que a vivificou. Mircea Eliade, em seu texto que abre a *Histoire des littératures*, da coleção La Pléiade¹⁶, mostra como as metamorfoses do mito geraram diferentes estilos literários, da poesia à história. A relação entre a literatura religiosa e a literatura laicizada é desenvolvida por Etiemble, ao mostrar como o ofício da palavra, o ofício do logos, implica um aspecto não-racional.¹⁷ A literatura antiga espelha o desenvolvimento multifacetado do ser humano, desenvolvimento esse que manifesta a “solidariedade estrutural” com as matrizes míticas e rituais das sociedades arcaicas.

3. A experiência do *Lógos* joanino

Um princípio metodológico de aproximação dos textos do Novo Testamento diz que a doutrina da igreja primitiva não veio unilateralmente da teoria, mas da experiência. Temos que considerar o modo de experiência na primeira geração de cristãos para compreender a doutrina.

A “palavra” nas pequenas comunidades cristãs era uma quase entidade ou, em alguns casos, era mesma tratada como uma entidade com vida própria. Expressões como “e a palavra crescia...”, “pronunciar a palavra...”, “ensinar a palavra...”, “a palavra da cruz...”, “receber a palavra...”, “a palavra da verdade...”, etc. no *Novo Testamento*, assumem uma forma que a colocava quase como hipóstase personalizada à semelhança de Filão e a sabedoria no *Antigo Testamento*.¹⁸ A personalização do *lógos* não é exclusividade hebraica. Ela aparece em muitas culturas ao mesmo tempo. No arcaico *ofício da palavra*, desde os xamãs e oráculos antigos até o ofício da palavra na poesia, nos discursos de sabedoria e da filosofia pré-socrática é comum nos depararmos com o tratamento da palavra como uma entidade com força própria. O hino ao *lógos* de João possui algumas características que lembram alguns textos gnósticos, como o uso da palavra luz e vida, e o uso frequente do verbo *gínomai*, gerar, fazer, vir a ser, vir a existir (o p.p., *egéneto*).¹⁹

Entretanto, essas mesmas palavras são extensivamente usadas no contexto hebraico. O uso helenizado de fontes semíticas não decide a questão, pois a concepção

¹⁵ Gehlen, A., *El hombre*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1978, p.46; Portmann, A., *Neue Wege der Biologie*, Darmstadt, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1962, pp. 196ss ; Cf também *Biologie und Geist*, Freiburg, Herder, 1956.

¹⁶ Da coleção francesa de La Pléiade, das Éditions Gallimard, Paris, 1955.

¹⁷ Cf. Eliade, M., *Histoire des littératures*, Paris, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1955, vol. I, pp. 3-26, Etiemble, *idem*, pp. 27-59; Sobre o ofício da palavra entre os gregos cf. o clássico Dodds, E., R., *The Greeks and the Irrational*, Beacon Press, Boston, 1957.

¹⁸ A expressão e o uso da palavra logos, 331 vezes no Novo Testamento (40 vezes em João), a coloca como uma das palavras chaves mais utilizadas. Com exceção do hino que abre o evangelho, a 1ª. Carta de João, e o Apocalipse (19.13) o uso que João faz da palavra logos não difere do uso neotestamentário em geral.

¹⁹ 661 vezes, no N.T., 51 vezes em João, 10 vezes no Prólogo joanino.

da palavra como hipóstase antecede o período helenístico de Israel. De fato, não sabemos com segurança as fontes do hino ao *lógos*. Podemos pressupor um fundo comum e interferências difusas. Podemos também admitir que esse fundo comum provenha de uma experiência arquetípica que atravessa séculos no oriente e no ocidente.

Não é, pois, nada extraordinário que a Bíblia seja chamada de Palavra de Deus num contexto arquetípico onde é a palavra que vem à boca das pessoas escolhidas: “Assim diz o Senhor...”. As Escrituras ou as narrativas sagradas sedimentam essas palavras. A experiência do *lógos* joanino não deve ser visto apenas como fruto de um contexto sócio-histórico. A experiência da palavra possui um horizonte humano muito mais amplo que permite uma percepção da unidade mesmo onde a descontinuidade é patente. Acontece, pois, o fenômeno da *coincidentia oppositorum*. Entre a palavra do AT e do NT, entre a palavra do NT, e as experiências xamânicas, os cultivos da palavra nos simbolismos dos textos antigos da China e da Índia, ou os mitos cosmogônicos de culturas muito distante uma das outras, é possível discernir oposições e unidade. O sentido não se esgota nas significações históricas de uma mesma época. A religião, especialmente, deve ser compreendida e interpretada em relação com as estruturas profundas de longa duração.

A coincidência dos opostos e o entrelaçamento tem em Heráclito um precursor genial. Aécio, um intérprete peripatético de Heráclito, caracteriza a união dos opostos com a expressão *enantiodromia* (encontro dos contrários), o *lógos* como um artesão do que existe através da alquimia dos sentidos contrários.²⁰ Todas as coisas se produzem conforme o destino do entrelaçamento e são geradas por medida. G. Legrand reúne 15 diferentes interpretações do *logos* em Heráclito, apenas para ilustrar a pluralidade da interpretação.²¹ Entretanto é possível apontar convergências entre o *lógos* heraclítico e o *lógos* joanino. Alguns dos fragmentos de Heráclito nos ajudam a compreender o *lógos* joanino mesmo que não haja entre eles uma conexão histórica. Alguns exemplos: o *lógos* é o comum (*xinon*) que unifica como medida a diversidade (é necessário seguir o que é comum a todos, fr. 2²²) ou estabelece a harmonia engendrada pela discórdia (fr. 8). Aristóteles nos transmite o belo fragmento 10 de Heráclito: “abrangências, todo e partes, acordo e desacordo, consonância e dissonância, de todas as coisas um e de um todas as coisas.” Hipólito de Roma registra o fragmento de Heráclito de forma mais ou menos cristianizada²³: “Heráclito declara que: O Todo é dividido e indiviso, engendrado e não engendrado, mortal e imortal, logos eterno, pai filho, Deus justo. ‘Se não a mim, mas ao logos que vocês escutam, é sábio de convir que Um-Todo’, diz ele.” A harmonia da tensão do arco de da lira (fr. 51) é um belo exemplo que Heráclito nos dá de como as coisas formam uma unidade mesmo onde há a mais radical das oposições. Em Heráclito a tematização do *lógos* se entrelaça com a tematização da *physis* e a tematização da *physis* se entrelaça com a tematização do *logos* (estamos muito longe do dualismo espírito e corpo ou espírito e matéria). Em Heráclito o Fr. 1 que provavelmente abre o seu livro *Sobre a Natureza* ele escreve: “Quanto a esse logos (toû dê lôgou toûd’) sempre existente (eóntos aeî) e verdadeiro, os homens não chegam a compreendê-lo (axíneton gínontai) quer antes de ouvi-lo quer quando o ouvem pela primeira vez. E, se bem que tudo devenida (ginoménon pánton) conformemente a esse *lógos*, eles se revelam inexperientes quando se aplicam em e em atos semelhantes ao que exponho, dividindo cada coisa segundo a sua natureza e mostrando como ela é. Aos outros homens, porém, escapa-

²⁰ Aécio, *Doxai*, I, vii, 22, cit. In Dumont, op. Cit., p. 122.

²¹ Legrand, G., *Os pré-socráticos*, São Paulo, Zahar, 1991, p. 57.

²² Citamos Heráclito seguindo a obra de J.-P. Dumont, que se segue a numeração de Diels-Kranz

²³ Cf. a doxografia de Hipólito sobre Heráclito, colecionada por Dumont.

lhes aquilo que fazem quando estão acordados, do mesmo modo que esquecem aquilo que fazem enquanto dormem.” (Fr. 1)

Como em Heráclito o *lógos* joanino realiza o sumo dessa “*intentionales Ineinander*” ao entrelaçar o divino e o humano em Jesus Cristo (assim como Heráclito entrelaça *lógos* e *physis*). O *lógos* divino que se fez carne se entrelaça com a carne que se fez *lógos*, isto é, o que se revela na realização mais plena do divino no humano através da experiência do *lógos* abre um novo horizonte para Deus. O horizonte humano se entrelaça com o horizonte divino no *lógos* que vem ao ser humano como *lógos* que se fez carne. Em Heráclito é preciso ouvir o *lógos* para compreender as coisas. Em João ele é a unidade e a fonte da criação. Quando o Novo Testamento faz da Palavra uma quase hipóstase, o faz pelo reconhecimento de que o seu discurso possui uma ligação com o *lógos*. Não se trata de um discurso infalível, nem de uma impossível expressão do inefável, mas de um discurso que reclama níveis de sentido que não se confinam à palavra que se constitui apenas por um jogo de diferenças no interior de uma determinada língua. A palavra escrita da Bíblia é assumida como um acontecimento particular do *lógos* divino onde se enlaçam o divino e o humano.

Em Heráclito os homens não recebem o logos como tal, ouvem, mas não o compreendem, pois são como perdidos cada um em seu obscuro mundo do sonho particular. Semelhantemente, em João a unidade dos opostos é declarada, a inteligência das coisas é proclamada mas os homens se comportam como em Heráclito, ouvem mas não compreendem: “O *Lógos* era a luz e a vida dos homens que foi expressa para que os homens o reconhecessem e apesar de que “ Verbo estava no mundo, o mundo foi feito por intermédio dele, mas o mundo não o conheceu... veio para o que era seu, e os seus não o receberam”. Mas, como em Heráclito, quem ouve o logos e o recebe é agraciados com um novo modo de ser.

Na história patrística interpretaram o *Lógos* cristão nessa forma seminal onde as similaridades com o pensamento grego e helenístico são apontadas por Justino, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório de Nyssa.²⁴

Esses exemplos não comprovam nenhuma relação histórica, mas apontam para uma experiência humana comum do ser humano em relação ao sentido originário do *lógos* e que não se resolve em uma teoria científica da língua. Com Heráclito e João estamos falando de solos diferentes e concepções que não se cruzam no tempo histórico. Um só motivo sinfônico une diferentes épocas, épocas com diferentes arranjos e execuções.

Reflexão final

A carência da experiência do *lógos* é um dos sintomas da crise de nossa civilização. Nela a humanidade mostrou a experiência de que a vida possui uma fonte de sentido que não se esgota nas significações da língua como sistema. A linguagem do logos é a linguagem da experiência de uma unidade espiritual em meio à diversidade que falta ao mundo contemporâneo.

Por outro lado a experiência do *lógos* é uma experiência da unidade das coisas onde uma é necessária para que a outra se manifeste: é um exemplo privilegiado do *Ineinander* e da dialética que entrelaça uma coisa na outra, de tal modo que uma só pode ser pela outra, e que a tensão entre elas é essencial a toda e qualquer possível

²⁴ Cf. Hatch, E., *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, New York, Harper and Brothers, 1957, pp. 260-267. Justino interpreta o “*lógos spermatikós*” dos estoicos ampliado-o numa síntese com *lógos* de João.

compreensão. Heráclito resolve a dialética de baixo para cima e encontra o limite de que o *lógos* é um caminho do pensamento que ilumina a *physis*. É a razão que se realiza no *lógos* e como *lógos*. O *lógos* de Heráclito alimenta uma espiritualidade do conhecimento em inteira compatibilidade do *logos* com a razão; o *logos* joanino alimenta uma espiritualidade de dualidade, de convivência com *lógos* onde a vida como um todo recebe o sentido pelo *logos*, que é um outro que cria o mundo e o sustenta. Em João se transforma não só o modo de ser da razão, mas o sentido da vida em relação ao *lógos*. A relação divino-humano se altera: “Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus” (v.12) – O *lógos* joanino inclui, além da razão, a vontade. A relação é mais existencial e entrelaça a vontade do *lógos* divino com a vontade no *lógos* humano: “não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus” (v.13).

“A carne se fez *lógos*” “O *lógos* se fez carne” O *lógos* da ciência e o *lógos* da vida necessitam se reencontrar. Os dois movimentos são complementares e se iluminam reciprocamente. Em Heráclito a carne que se fez *lógos* por ouvi-lo e entendê-lo, o *lógos* eternamente verdadeiro, mas lhe falta a dimensão de natureza divina com a dimensão de pessoa; em João é o *lógos* que se fez carne com uma dimensão nova: a presença divina em pessoa. O *lógos* joanino é uma pessoa divina e sua dialética inclui *physis* como criação, dentro uma dialética divino-humana que entrelaça o divino no humano e o humano no divino.

A experiência do *lógos* em Heráclito é importante para a compreensão do *lógos* em João e vice-versa. Pois ambos se encontram numa experiência universal do *lógos*. A experiência do *logos* é uma experiência universal antes de ser uma experiência restrita a uma cultura. As diferenças e as distâncias são significativas, mas também são diferenças necessárias que se esclarecem melhor entre si quando colocamos em jogo a unidade da experiência e a compreensão de um pelo outro.

Bibliografia

1. Axelos, K., “O Logos fundador da dialética”, em *Revista Humanidades* (Univ. do Porto), n. 4 (Segunda Série), 1984.
2. Cassirer, E., *Filosofia de las formas simbólicas*, FCE, México, 1985.
3. Dodds, E., R., *The Greeks and the Irrational*, Beacon Press, Boston, 1957.
4. Dumont, P., *Les écoles présocratiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1988 (Collection Folio-Essais, 1991).
5. Eliade, M. Et al., *Histoire des littératures*, Paris, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1955.
6. Eliade, M., *Traité d'Histoire des religions*, Payot, Paris, 1949.
7. Flusser, V., *Língua e Realidade*, São Paulo, Editora Herder, 1963.
8. Flusser, V., *Filosofia da Linguagem*, São Paulo, ITA-Humanidades, 1966
9. Gehlen, A., *El hombre*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1978.
10. Hatch, E., *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, New York, Harper and Brothers, 1957.
11. Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentalen Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1954.
12. Lauand, J., *Antropologia e Linguagem*, São Paulo, Cemoroc/ Edf-Feusp/Factash Editora, 2010.

13. Pereira, B. M., *Acerca da Filosofia da Linguagem*, 2008, em www.lusosofia.net.
14. Portmann, A., *Neue Wege der Biologie*, Darmstadt, Deutsche Buch-Gemaienschaft, 1962.
15. Richir M., *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990
16. Richir, M., *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1992.
17. Schnell, A., *Le sens se faisant*, Bruxelles, Ousia, 2011
18. Tengelyi Lázlo, *Introduction à la phénoménologie : Le sens de l'expérience et son expression langagière*, n. Especial de *Phénice*, Nice, jan. 2006.
19. Wikenhauser, A., *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona, 1972.

Recebido para publicação em 12-01-14; aceito em 15-02-14