

GILVAN FOGEL

## SEMINÁRIO DE HERÁCLITO INTRODUÇÃO\*

GILVAN FOGEL

*Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais  
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

### I

1. Iniciamos um seminário que tem por tema Heráclito. Seminário é onde se lança a semente. E: se a semente não morrer...

À guisa de introdução a este seminário tomamos um pequeno texto, uma passagem, extraída do livro de M. Heidegger *O que Convida e Dispõe a Pensar?* Este livro é a publicação de um curso dado por Heidegger nos anos 1951–52, na Universidade de Freiburg, sob este mesmo título — *Was heisst Denken?* Enquanto introdução, este texto deve nos *levar para dentro* da coisa que nos há de ocupar: Heráclito. Mas como “levar” e como “dentro”? É isso que o texto escolhido precisa nos mostrar, na medida em que ele diz isso que diz. E ele fala do ensinar e do aprender, da atividade do mestre e da atividade do discípulo. O mestre é Heráclito; o discípulo somos nós. O texto nos diz respeito diretamente.

### 2. Heidegger escreve:

De fato. O ensinar é ainda mais difícil do que o aprender. Isso é certamente conhecido, mas raramente se pensa nisso. Por que o ensinar é mais difícil do que o aprender? Não porque o mestre deve possuir o maior acervo de conhecimentos e o deve ter sempre e a cada momento à disposição. O ensinar é mais difícil do que o aprender porque ensinar quer dizer: deixar aprender. Poder-se-ia até dizer que o verdadeiro mestre deixa aprender tão só e unicamente: — o aprender. Por isso o seu fazer desperta muitas vezes também a impressão de que nada propriamente se aprende junto dele, se entendermos por aprender somente a aquisição dos conhecimentos utilizáveis. O mestre está à

---

\* Este texto, originalmente, foi redigido como introdução a um seminário acerca de Heráclito de Éfeso, realizado no IFCS-UFRJ, para o curso de graduação em Filosofia. Tem, portanto, a característica de ser um material de trabalho em sala de aula, daí seu tom “doméstico”, “coloquial” ou, até, “descuidado”. Não se viu motivo para alterar esta sua condição.

frente dos discípulos somente nisso: que ele, ainda muito mais do que os discípulos, tem a aprender — a saber: o deixar aprender. O mestre deve poder ser mais ensinável do que os discípulos. O mestre é muito menos seguro de sua causa do que os discípulos da sua. Daí que na relação mestre-discípulo, se o relacionamento é verdadeiro, jamais entra em jogo a autoridade de quem sabe muito e a influência autoritária do representante magisterial.<sup>1</sup>

3. O texto de Heidegger nos fala do ensinar e do aprender e nos diz que ensinar é mais difícil do que aprender, e isso porque ensinar significa sobretudo deixar aprender. Ensinar é mais difícil porque, ensinando, o mestre deve sempre mais aprender a deixar aprender. E é isso precisamente o seu ensinamento. Em sendo este o seu ensinamento, e justamente por isso, o mestre aparece menos seguro no afazer do ensinar do que o discípulo no afazer do aprender.

Compreender o texto é compreender o que é ensinar e o que é aprender, isto é, o que é ser mestre e o que é ser discípulo. De modo geral nós, ao nos dirigirmos ao texto, “já sabemos” o que é um e outro. É justamente este “já saber do que se trata e como se trata” que é a maior dificuldade, é isso precisamente que se constitui no grande obstáculo, pois é este o saber do hábito, isto é, uma compreensão positivada, legitimada e, assim, dominante, do que é ensinar e do que é aprender. Este hábito, esta “compreensão”, atua como uma pré-compreensão em que estamos, com a qual contamos, e que tem o poder de articular antecipadamente todo e qualquer dizer de ensinar e de aprender, nivelando assim todo e qualquer discurso ao esquema, à bitola desta pré-compreensão.

4. O texto que nos ocupa fala deste “já saber”, deste hábito: habitualmente imagina-se, representa-se o mestre como o que sabe mais, isto é, como o que tem maior número ou maior soma de conhecimentos e que, talvez subsidiado por alguns artifícios pedagógicos ou de psicologia da aprendizagem, transmite para o aluno que sabe menos ou nada sabe. O mestre sabe mais porque estudou mais, porque aprendeu mais, porque recebeu mais — porque já foi bom aluno! — e está em condições de dar ou de devolver aquilo que ele tanto recebeu e que agora tanto lhe sobra. Este “mais” que foi acentuado é a medida de sua força e de sua segurança, pois neste “mais” está assentada a sua certeza e o seu auto-asseguramento. Evidentemente o discípulo é discípulo porque sabe menos, porque recebeu menos, porque aprendeu menos. É verdade que o mestre pode ser visto como menos seguro que o discípulo porque ele, sabendo mais, podendo ver mais abordagens, mais possibilidades, mais enfoques teóricos, se torna menos “dogmático”, isto é, mais

<sup>1</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1971, p. 50.

cético ou mais crítico frente a afirmações ou posturas incisivas, porém “ingênuas”, de discípulos que ainda não podem ver tantos enfoques, tantas abordagens, alternativas e possibilidades — talvez contradições e oposições. Mas este “menos seguro” do mestre é na verdade uma super-potencialização ou uma super-dimensionalização do saber e do “saber mais”, pois tal “insegurança” cresce e se faz desde o “saber mais” e como o “saber mais” do mestre. É o “saber mais” que promove tal insegurança, pois este mestre se torna ainda mais crítico, mais “aberto”, menos dogmático — isto é, ele super-potencializa a dominação do saber mais — na medida em que ele se dispõe a “aperfeiçoar-se”, a “pesquisar”, a “reciclar-se”, a atualizar-se, a melhorar sua formação, seu cabedal ou seu acervo de conhecimentos, por iniciativa própria ou através dos tantos cursos desta natureza, e isto sem contar o inestimável serviço prestado pelos congressos, pelos encontros, pelos “simpósios”, pelas “mesas-redondas”, pelas trocas interdisciplinares que daí decorrem e ainda o enriquecimento com todo tipo de “comunicações” que daí provém... Há ainda, naturalmente, as revistas, os artigos, as últimas e mais recentes, recentíssimas, publicações... Nos aficionados apóstolos deste supermercado acadêmico-cultural há sempre um risinho superior, altivo, da “atitude crítica” do que “sabe mais”. É o riso do homem de saber que, já foi dito, “vai abotoado de circunspeção até o pescoço”... Talvez em lugar deste risinho haja a expressão grave do compromisso com o peso de uma grande e infinita tarefa — a do saber... É claro que um tal mestre numa determinada situação — por exemplo, numa aula ou numa questão não preparada, num texto não devidamente estudado, preparado, isto é, bem calçado com leituras acessórias falando de todas as possíveis interpretações e “abordagens” — poderá ver-se, de repente, destituído de todo este aparato e aí ele vai mostrar-se também inseguro. Sua insegurança vai então revelar-se numa hesitação *gauche* e envergonhada, num certo rubor de vergonha por não saber, o que é uma imperdoável vulnerabilidade! Mas é aí mesmo, numa tal insegurança, que mais se revela a dominação do esquema no qual ele está, o qual ele é, pois esta insegurança é o patentizar-se da vergonha e do medo de ser “menos” forte do que de fato precisava ser...

Os conhecimentos assim transferidos pelo mestre devem ser adquiridos, assimilados pelo discípulo, pois estes não de lhe ser úteis. É a utilidade, entendida como aplicabilidade e funcionalidade generalizadas, que define este saber, este ensinar e este aprender. A utilidade é medida segundo o maior ou menor controle exercido sobre as coisas, o que possibilita pô-las a serviço de quem sabe. Esta

relação ensinar–aprender, mestre–discípulo, é uma relação de dominação, de poder como subjugação do mais fraco pelo mais forte, desde que no Ocidente o saber se transforma em relação de apropriação e asseguramento — isto é, a relação de um sujeito ou de uma consciência autônoma e autocrática que se projetando e se auto-representando se auto-assegura, assegurando assim tudo na certeza da autonomia do eu — *res cogitans*. Por isso, no pórtico da modernidade luz a inscrição de Francis Bacon: “Saber é poder”. O mestre sabe mais, logo — ele é mais forte, ele pode mais.

Este “saber (poder) mais”, este “ter mais”, este “guardar e acumular mais”, este tanto utilizar e tanto aplicar em oportunas (rentáveis) ocasiões — tudo isso é só o capitalismo acadêmico-cultural, o capitalismo intelectual, isto é, a rotundidade gorda, obesa e pançuda, toda rútila, inflada e flácida do homem “bem formado”, “em dia” com as coisas do saber e da ciência...

Mas por que e como uma tal pré-compreensão do ensinar e do aprender, enraizada na concepção de um saber todo gula e todo lascívia, se caracteriza como eminentemente alienada e decadente? Para responder a esta pergunta é preciso que se veja o que significa ensinar como deixar aprender.

5. Fala-se no significado, no sentido, e nos vem logo a pergunta: *O que é ensinar como deixar aprender?* Esta pergunta “O que é?” nos incomoda e nos inibe, pois ela, incrustada no hábito do saber representativo-conceptual, tende sempre a desviar nosso olhar da superfície para lançá-lo no vago da profundidade de uma determinação essencial-substancialista — a *quidditas*, a *essentia*. Assim lançado numa profundidade tão recôndita e tão nebulosa nosso olhar fica obnubilado, obliterado e in-diferente para a descrição de uma experiência ingênua: ficamos apáticos à experiência cotidiana.

Renunciando à reclamação essencialista da pergunta “o que é?” digamos, a título de tentativa, que ensinar como deixar aprender significa: possibilitar uma experiência, encaminhar para uma experiência no fazer-se desta própria experiência. Mas como isso?

6. Vamos partir de um exemplo. Certa vez foi-nos narrado como crianças em certas tribos de Angola aprendem a cantar. Há uma espécie de coro infantil, do qual participam todas ou quase todas as crianças da tribo por ocasião de festividades. Em tais ocasiões, os mais velhos dentre os que também cantam vão percebendo neste coro, aqui e ali, uma ou outra criança que notoriamente “tem chispa para a coisa”.

Esta (ou estas) criança é destacada do grupo e como que “adotada” por um adulto considerado um mestre na arte do canto. E esta criança passa a cantar junto com este mestre, fazendo “coro” com ele. Assim, cantando junto, toda sua atividade resume-se em “copiar”, em “imitar” o mestre. Durante o período de aprendizado — que pode ser longo ou curto, porém jamais definido o quão longo ou o quão curto, pois isso dependerá do desenvolver-se do aprendizado — dão-se naturalmente muitos e muitos exercícios de canto e que são quase sempre em público. Os erros, os “desafinos”, são inevitáveis por parte do discípulo e a comunidade exerce sua crítica, sua correção ao discípulo sempre que este erra, isto é, “destoa”, “desafina”, “vacila”: a assistência então, também composta de crianças, *ri*. É o riso que é a crítica, a advertência e, daí, o mecanismo de correção e adestramento do cantor-discípulo. O sentido possivelmente é este: diante do riso o aprendiz “se envergonha”, isto é, se retrai, dá um passo atrás e, assim, retoma o caminho do qual se desviara, isto é, o canto, o “embalo” e prossegue na cadência ditada pelo canto do mestre que com ele faz coro e o qual ele imita. Este regime de ensino e de aprendizagem dura até que mestre e discípulo se independem, até que tanto mestre quanto discípulo reconhecem que o discípulo não mais precisa da tutela do mestre, pois ele já é capaz não só de cantar o já conhecido, mas até de, indo além do mestre, musicar e enriquecer o repertório de cantos do grupo.

7. Isso parece trivial e parece não mostrar outra coisa que um obsoleto esquema pedagógico que nos remete ao artesanato medieval (ou a qualquer regime de artesanato) e à relação artesão–aprendiz. Mas pergunta-se: O que é que acontece aí nesta relação? Como se dá realmente este ensino, esta “pedagogia”, este aprendizado? O que significa que o mestre “adota” o discípulo e que o discípulo aceita, acolhe esta adoção? Adotar quer dizer “escolher” — *adoptare*. Que o mestre adota significa que ele escolhe e que o discípulo aceita ou acolhe tal adoção, significa que ele também adota, isto é, também ele escolhe o mestre como mestre. Há, porém, uma coisa que decide por esta inter-escolha e que não é nem o mestre nem o discípulo, mas sim a própria “coisa”, a saber, o canto, a arte do canto, o cantar. É isso que reúne mestre e discípulo, é isso que decide. E esta decisão é uma mútua disposição no pôr-se de um caminho, de um caminhar. Esta disposição mútua — a decisão — é a direção ou o caminho que une e re-une mestre e discípulo no encaminhamento da caminhada. Visto assim, o canto, o cantar, é pois um caminho, um caminhar. A inter-escolha é mútua escolha, mútua decisão por este caminho, por

este caminhar. O ensinar do mestre é ensinar este caminhar e o aprender do discípulo é aprender deste caminhar. É este caminho, este caminhar que designamos acima como *experiência*, quando falamos do ensinar como deixar aprender como um possibilitar uma experiência, como o encaminhar para uma experiência.

Mas como é este possibilitar, este encaminhar?

8. Caminho, caminhar é o mover-se de experiência. Este mover-se é um fazer — o fazer-se de uma experiência. E experiência determina-se como um “toque”, como um “ser tocado por”, um “ser tomado por” — um *πόθος*. No toque, no *πόθος*, entra-se na cadência, na rítmica, no “embalo” daquilo que toca, disso que, no toque, toma. Esse entrar no embalo é o encaminhar-se no caminho da caminhada. E aí se entra na medida em que se abandona ao toque, à cadência — na medida em que se obedece a isso. E tal obediência é *atenção* e *imitação* — *μίμησις*. Foi na evidência de tal imitação, de tal *μίμησις*, isto é, foi no patentizar-se do fazer-se de experiência como movimento-criação, que Aristóteles caracterizou a arte como imitação da natureza — a arte, diz Aristóteles, imita a natureza. Envolvendo esta palavra de Aristóteles há uma película que impede que, ainda que tudo indique que nós a vejamos com nitidez, se a toque e se a compreenda. Esta película é também ela um “hábito”, uma compreensão vigente, isto é, positivada e legitimada, que domina e que atua como obnubilante pré-compreensão. Somos e estamos, enquanto irremediavelmente homens modernos, no hábito da compreensão “naturalista” e “coisista” de natureza — de *natura*, de *φύσις*. Por isso a leitura da frase acima citada de Aristóteles leva o senso comum — o hábito! — a afirmar peremptoriamente e na certeza de uma evidência apodítica: sim, Aristóteles é um “realista”, um “naturalista”! A arte imita a natureza, isto é, a arte “copia naturalisticamente a natureza”, o objeto natural, a coisa aí, a *res*. Mas o que é ou como é esta representação coisista ou naturalista de natureza? Não é outra coisa senão o hábito criado pela representação moderna das ciências naturais de identificar “o natural” com “coisa”, com *res* e isto adiante até com “matéria” e “material”, isto é, com coisa externa, com coisa “fora” — fora do sujeito, fora e oposto ou contra-posto (= ob-jeto) ao “espírito”. Uma tal representação, um tal esquema interpretativo, mata, trivializa e vulgariza, isto é, impossibilita, vetando, a compreensão e a experiência de *φύσις*, de *natura*, que diz nascer e nascividade como movimento-vida, como fazer-se em concrecer de sentido e de ser. Aqui muito há para discutir e explicitar, mas não é oportuno nos estendermos.

Sem no entanto perdermos o fio da meada, voltemo-nos para uma afirmação que *inverte* aquela frase de Aristóteles. Oscar Wilde escreve: “a natureza imita a obra de arte” — e ele prossegue: “Você já reparou como, depois de se contemplar uma paisagem de Corot, a natureza começa a assemelhar-se a esta paisagem?!” Para satisfazer nossos propósitos, ou seja, para não nos desviarmos do fio condutor de nossa reflexão, há que esquecermo-nos do contexto em que é pronunciada e revigorada esta frase: o esteticismo subjetivista do *dandy* Oscar Wilde.

A frase, tal como a vemos, é uma nítida inversão da palavra de Aristóteles. Na verdade, porém, é uma tal inversão que possibilita recuperar o sentido autêntico da frase grega, porque esta inversão sacode e descristaliza nossa visão coisista e naturalista de natureza. Em outros termos: na inversão, se se “esquece” o esteticismo subjetivista de Oscar Wilde, vem de novo à fala o que a frase grega de fato diz: arte não é cópia, não é decalque do “objeto natural” — a expressão “objeto natural” só tem sentido no horizonte do cartesianismo, no horizonte da moderna metafísica da subjetividade que interpreta realidade a partir do proto-esquema sujeito–objeto.

“Imitar a natureza” significa: afeiçoar-se ao movimento-*physis* — *natura*, *nascere*. Afeiçoar-se ao movimento-*physis*, isto é, entrar no movimento de rítmica e de pulsação do emergenciar de sentido (aparecer como movimento de presentificação), que é o fazer-se de diversificação no jogo (repetição, retomada) de diferenciação que é *natura* — *nascere*, nascer e nascividade. É assim que φύσις se presentifica, *atua*, realiza-se — faz-se. Na afeição, isto é, no con-crescer, e assim no co-fazer, que é um conhecer como *con-naître*, isto é, como co-nascer — é assim que se imita, é isso que é μίμησις. Imitação é repetição como retomada do cadenciar-se do vigor do fluxo, da vigência do fazer-se que é a nascividade-*physis* — *natura*. Assim, é só neste conhecer (= co-nascer), só nesta afeição que φύσις vem a ser φύσις. Então, se é só neste testemunhar, isto é, só no olho-corpo ou no corpo-olho da arte (pinclada, cor, nota, palavra) que natureza é natureza, então, de fato a natureza imita a arte, porque e somente porque arte é imitação (μίμησις, repetição, retomada) da natureza — da nascividade-*physis*. A arte é o “lugar” da natureza como também o pensamento, a seu modo, o é. Dizer isso — ver isso e dizê-lo, é isso mesmo que já é o fazer-se de pensamento. Pensar, assim, é nada fazer, nada criar!!!...

9. Agora podemos voltar ao exemplo dado em 6. e tentar compreender o que é ensinar como deixar aprender. Falamos que o ensinar como deixar aprender se caracteriza como possibilitar uma experiência, encaminhar para uma experiência.

Caracterizamos experiência como πάθος e vimos como este πάθος se dá, se faz, isto é, pulsa e cresce como imitação — μίμησις. É esta articulação — melhor: esta dinâmica que está presente no exemplo dado e cabe agora mostrar de que modo ela aí está presente.

A experiência é o canto — o cantar. Nesta experiência, neste πάθος, está o mestre. E é por isso e só por isso que ele é mestre. Ensinar é possibilitar e fazer com que também o discípulo seja tocado pelo toque que move e promove o mestre. Para que isso possa se dar, algo de decisivo já aconteceu: a adoção, a escolha — a inter-escolha ou a mútua adoção. É esta inter-escolha ou mútua adoção, que é uma mútua decisão por parte de mestre e de discípulo, que inaugura, que instaura uma abertura, a partir da qual tudo cresce e se faz: a disposição do mestre em fazer, isto é, possibilitar, com que o discípulo venha ao encontro do pulsar do seu fazer, a saber, o cantar, e também a disposição do discípulo, isto é, sua obediência e docilidade, em ficar na auscultação e na acolhida — no recolhimento, pois — daquilo que cresce e se oferece do mestre desde sua (do mestre) abertura, desde sua disposição de disponibilidade.

Nesta comum disposição mestre e discípulo cantam juntos. Vejamos bem a coisa. O mestre começa a cantar e este cantar já é o fazer-se do πάθος, do toque do canto. O canto é o toar e ressoar deste toque. O discípulo, simultaneamente, começa a en-toar, isto é, ouvindo, auscultando e acolhendo, na imitação deste toque, ele vai entrando, vai sendo levado *por* esta e *para* esta entoação na medida em que ele se abandona à toada do toque, ao entô, à entoada — ao “embalo”. O embalo é o envio, o pôr-se em via, o pôr-se a caminho... Assim, no entô, na entoada, isto é, entoando e entrando no embalo, o discípulo vai se encaminhando no caminhar do fazer-se do toque, do πάθος. O “en” incoativo e repetitivo aponta para a insistência da retomada do movimento sempre germinal e nascivo do toque, da experiência.

Este movimento, esta dinâmica perfaz o ensinar como deixar aprender. Deixar aprender significa pois: deixar ser tomado pelo toque, entrar — ou melhor: *cair* na experiência. E “deixar” quer dizer: fazer com que, possibilitar ou *intro-ducere*, isto é, levar para dentro — a saber, da experiência, do movimento e da rítmica do fazer-se e concretizar-se de experiência.

Esta relação mestre-discípulo não é, não pode ser *ab origo* (*ab ovo*) autoritária. Aí não há, não pode haver autoritarismo. Mas há obediência — mútua obediência. Como? Por que *ab origo* a relação não é autoritária? Porque o que decide pelo ensinamento não é o mestre e nem tampouco o discípulo, mas a coisa

mesma, o próprio toque ou πάθος, ao qual também o mestre obedece, ao qual também ele ausculta e acolhe. Toda a atividade do mestre está só nesta auscultação, neste acolhimento, *nesta obediência* — o que faz dele o “mero *medium*” ou “o elemento” da atividade da experiência. O fazer ou o deixar aparecer de tal atividade de experiência — isso e só isso é e precisa ser comunicação. O mestre, assim, é *passagem* e corporificação ou concretização da experiência, da “coisa”. Aqui o mestre é como o artista que, diz Klee, “nem serve servilmente e nem domina — só medeia ou inter-medeia”.

É assim, nesta disposição, que o mestre põe exposto à disposição ou em disponibilidade aquilo que o perpassa e permeia perfazendo-o. Por outro lado, a disposição do discípulo em acolher o mestre o pré-dispõe a ser tomado por este exposto que se oferece, que se lhe oferece em abrir-se de floração. Este movimento do fazer-se da coisa é o aprender. O mestre não faz outra coisa senão deixar acontecer este movimento no seu mover-se, no seu fazer-se. É isso a maestria do mestre: poder não poder nada contra o aflorar deste fazer-se. A maestria do mestre, a sua força está no poder, na conquista de sua fragilidade, no poder do seu não poder mais nada. É assim que o mestre, na verdade, não ensina outra coisa senão só: o aprender. É esta também a razão pela qual quando se está junto a um mestre tem-se sempre a impressão de que junto dele nada se aprende, pois ele de fato não ensina nada, não dá nada a ser guardado e “encaixotado” ou involucrado, mas só deixa transparecer o movimento do fazer-se da coisa que se faz e como se faz. Isso é sempre só nada, sempre só o aparecer e o emergenciar de um hálito — o hálito de nada.

Em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, o jagunço Riobaldo diz uma vez: “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende”. Aprende o quê? O aprender, só o aprender, isto é, só o fazer-se da coisa, só a sua poética, só o fazer-se ou a poética de experiência — sempre só um hálito de nada.

10. Agora pode-se ver também porque que o mestre é até menos seguro no seu afazer do ensinar do que o discípulo no seu do aprender. Não se trata de maneira nenhuma da insegurança do professor, tal como apontamos em 4., que se envergonha de não saber, envergonhando-se assim de ser menos forte do que pensa que precisava ser.

O menos seguro do mestre está nisso que acima chamamos “seu não poder”, “a força de sua fragilidade”. Tudo que nasce, tudo que emerge em nascividade rebentada, é frágil e pudico. É essa sua atmosfera, seu “elemento”. Não havendo

isso, ele recua, se retrai e se recusa se envergonhando. O mestre “sabe” disso e sua atividade é apenas a de “guardar”, de “zelar” por este elemento, por esta atmosfera, por esta “aura”. A força de sua mão está no poder de guardar no devido e necessário lugar a frágil linha de limiar que decide pela circun-scrição e pelo âmbito desta aura. Esta linha que ele assim guarda, da qual cuida e pela qual zela é o lugar-do-acontecer, o lugar do fazer-se da coisa. O mestre é menos seguro porque ele sabe que precisa sempre mais guardar, reclamar de si, a fragilidade dessa mão zelosa. Ele não pode nem “fazer demais” e nem “de menos”. Ele precisa sempre guardar a distância precisa que é o lugar exato. Esta distância, este “lugar”, é o balanço da coisa. Agindo assim o mestre se abre insistentemente ao balanço do fazer-se da experiência em que ele está, do πάθος da coisa. O seu menos seguro é a graça e a jovialidade desta exposição, deste despojamento ao oscilar tênue e frágil da superficialização da coisa no seu mover-se, no seu concretizar-se e fazer-se. É assim que a coisa o re-toma insistentemente e flui, ao mesmo tempo em que ele, assim, a possibilita — atentando, auscultando. Esta ausculta, esta atenção é como uma espreita — uma espera. É isso sua tensão. O seu “menos seguro” é pois a tensão de uma espera — a dedicação e mesmo a devoção de uma espera. Uma espera vadia, vagabunda — e devota, e dedicada. Nesta tensão desarmada, que é a vadia e a vagabunda, o mestre está à espera, dirá nosso mestre Heráclito no fragmento 18, do inesperado. A espera do inesperado é o oco que é o lugar do dar-se e do acontecer da maravilha do que precisa ser... O único esperado *no* inesperado, *como* inesperado, isto é, *em* algo, *num* algo... É assim e só assim que “a espera é um à-toa muito ativo”.

11. Falou-se do ensinar como deixar aprender como sendo um entrar, um possibilitar a entrada ou uma intro-dução numa experiência. Este entrar, este ser levado para “dentro” de uma experiência, é porém algo muito estranho — estranhíssimo! Sim, estranhíssimo, porque numa experiência não se entra, não se pode entrar, se nela *já* não se está de algum modo. Se não fosse assim, como seria possível tocar algo que jamais se ofereceria ao toque? Ou melhor: como seria possível ser tocado por algo para cujo toque jamais se estaria aberto, isto é, para o qual se estaria sempre in-diferente e a-pático?! Com esta ingênua formulação da questão estamos, na verdade, em pleno torvelinhar e remoinhar da questão do pensamento — da questão do ser. Como compreender, isto é, como entrar na experiência de ser se já não se estivesse em tal compreensão, em tal experiência e

determinação de algum modo?! Heráclito, nosso mestre, falando de ser na linguagem de Λόγος, assim formula esta perplexidade, este paradoxo: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?” (frag. 16).

O já estar assim em uma tal experiência é o que se chama *vocação*. *Vocação* — *vocatione, vocare* — é o chamamento, a con-vocação, que é o chamar para junto de. Assim, *vocação* é o chamamento ou a convocação de ser. De ser o que se é, o que sempre já se é. E o que se é, é só uma promessa — a promessa de se vir a ser o que se é, se se atende ou se se acata o chamamento da *vocação* que convoca. “Vem a ser o que tu és”, impõe Píndaro originariamente, isto é, no aurorar de se ser no destino, isto é, no envio, do pensar. E é só assim que se vai dar o “conhece-te a ti mesmo”. Mas ele vai dar-se de uma maneira insólita: como o espanto de se ser isso que se vem a ser tal como não se esperava, e que no entanto só se esperava se ser (porque se atendeu ao chamamento, à *vocação*, e isso sob a forma da espera do inesperado). Esta *vocação* que convoca é escolha e reclamação de identidade, o que perfaz o destino de liberdade. Liberdade é a realização da necessidade mais radical — de *vocação*, de identidade.

## II

1. Heráclito situa-se entre os pensadores chamados pré-socráticos. Eles também já foram chamados pré-platônicos e pré-aristotélicos. Sócrates, Platão e Aristóteles — a chamada Grécia Clássica. A Grécia Clássica decide tanto pelo que lhe antecede quanto pelo que lhe sucede, pois o Ocidente, a tradição européia é socrático-platônico-aristotélica. Mas o que encerram Sócrates, Platão e Aristóteles para que sejam investidos do poder de decisão e de determinação de uma história — da história européia, do Ocidente?

A disciplina “História da Filosofia” nos “esclarece” um pouco a respeito. É a história, o historiador da filosofia, que tematizando, isto é, enfocando, histórico-historiograficamente o pensamento grego, nos diz que aí há um “período cosmológico” e um “período filosófico propriamente dito”. Alguns historiadores ainda intercalam um chamado “período humanista” ou mesmo “crítico-epistemológico”, o qual seria constituído pelos sofistas e por Sócrates, guardando o

chamado período cosmológico para os pré-socráticos e o filosófico propriamente dito para Platão e Aristóteles.

O que é, nesta classificação histórica, o “período filosófico propriamente dito”? O que é aí, propriamente dito, o filosófico? Filosofia é ontologia — *metaphysica generalis*. O chamado período filosófico propriamente dito (Sócrates, Platão e Aristóteles) é o tempo de constituição da ontologia. E o que é ontologia? Ontologia é teoria (doutrina) do ente enquanto ente. Vê-se que, por um lado, o “pré” da designação pré-socrático significa “pré-ontológico”, isto é, o que precede, o que antecede a formulação ontológica, isto é, lógico-categorial, da questão do ser ou da teoria do ente enquanto ente. Por outro lado, designando-se este período pré-socrático período cosmológico pretende-se, a história da filosofia o pretende, definir a diferença, respectivamente a identidade, deste período em relação ao chamado filosófico propriamente dito — isto é, o ontológico. Com a designação “período cosmológico” a história da filosofia está distinguindo, isto é, diferenciando, os filósofos pré-socráticos dos socráticos e pós-socráticos, e o critério de diferenciação é a definição do “tema”, do “objeto” do pensamento de uns e de outros. À diferença do período filosófico propriamente dito, cuja preocupação é o ser, este período teria seu centro de preocupação no cosmos — por isso é cosmo-lógico. Mas pergunta-se: o que é “cosmos”? A questão do cosmos não será também questão do ser e vice-versa?! Mas a história da filosofia diz: a questão do cosmos é a questão da natureza, da “realidade natural”...!! Na verdade, diz ainda a história da filosofia, os pré-socráticos não são filósofos, mas sim “físicos”, “fisiólogos”. Em dizendo isso, a história da filosofia inspira-se em Aristóteles sobretudo e também em Teofrasto, sucessor de Aristóteles na direção do Liceu (foi o primeiro “escolarca”), um erudito da filosofia e que foi o seu primeiro historiador. Aristóteles, no livro *A da Metafísica*, fala dos filósofos que antecederam a Sócrates e Platão como “fisiólogos”, pois estes tinham por propósito as ἀρχαί da φύσις, os “princípios da natureza”...

A tendência naturalista e naturalizante da modernidade (especialmente do século XIX, que é o século da História, da ciência histórica e da historiografia, em cujo clima nasce e se constitui a História da Filosofia como “ciência” e como disciplina filosófica) faz com que estes filósofos pré-socráticos, isto é, os fisiólogos, os “físicos”, comecem a ser vistos como os “pré-físicos”, como os “pré-naturalistas” modernos. O período cosmológico torna-se assim uma pré-história da ciência

moderna ao mesmo tempo em que, enquanto também “pré-socrático”, é ele visto como a pré-história da filosofia propriamente dita, isto é, da ontologia...

Visto desde o senso comum — e senso comum, aqui, é a própria história, a própria ciência histórica ou a historiografia — a coisa parece sensata, “natural”, “lógica”, “científica”... Na verdade, porém, a coisa é esdrúxula. Há aí uma tergiversação...

2. Em se dizendo “pré”, o que está realmente em questão? “Pré” nos remete ao que antecede, ao que precede. Com este “pré” está em questão começo, origem. E os chamados “pré-socráticos”, os “fisiólogos”, interrogando por φύσις, eles perguntam por Ἀρχή (começo, origem, proveniência) — eles são *arché-ó-logos*...

Quando se fala em “pré” — em pré-história e pré-histórico — nossa habitual e automática, isto é, “maquinal”, representação é a de um esquema evolutivo-progressivo, no qual algo, segundo a lei de sucessividade do tempo na cronologia linear de passado–presente–futuro, “sai” ou “evolui” de um estado amorfo, indefinido, vago, indeterminado — enfim: *sub*-desenvolvido para uma configuração de definição, de determinação, de desenvolvimento cheio, pleno, gordo... O “pré”, o começo, é assim representado como a precedência ou a antecedência da indefinição e do amorfo como o “ainda não” definido, o “ainda não” formado, isto é, o “pré” constitui-se como o “sub”, o “abaixo”, o “atrás”, o inferior, o menos do sub-desenvolvido em comparação com o acima, com o “à frente”, superior do desenvolvido — o super- ou supra-desenvolvido, o qual é sempre o parâmetro interpretativo de todo esquema evolutivo-progressivo. Assim, o “pré” é sobretudo o “ainda não” e o “menos” — a crisálida, o casulo. O esquema interpretativo de uma tal concepção é o teleológico, projetado sobre o aberto e distendido da linha de sucessão do tempo, a qual opõe o finito (que é visto como o “pobre”, o “sub” do começo causal-linear) ao in-finito, ao i-limitado do fim (τέλος) da linha (este visto como o “rico” e o “super” da consumação ou da plenificação). É o “mais” do fim que olha para trás, que retrospectiva, e acusa o “menos” e o “ainda não” do começo.

É assim, sob a dominação desta óptica maquinal, que o período chamado de pré-socrático (cosmológico), enquanto pré-história, seja da ciência moderna (física e todo o naturalismo), seja da filosofia (ontologia, *metaphysica generalis* e, enfim, “lógica” e “logicismo”), se apresenta como um tempo, como uma época “primitiva” de formulações imprecisas, vagas, tateantes, hesitantes. Intencionalmente empregou-se acima a adjetivação “primitivo”, porque é como primitivo que o “pré” é mecânica

e maquinalmente pré-compreendido. Este primitivo, isto é, o “pré”, vai carregado de ingênuo, “não rigoroso”, “não científico”, “não filosófico”, superficial — isto é, *ainda inconsciente, ainda não* galgado e elevado a um estágio ou a uma etapa superior de consciência e de cientificidade. Na verdade, quando se fala e se ouve de pré-socrático, porque estamos intoxicados e obcecados por esta óptica, co-fala-se e co-ouve-se uma primitividade de alguém ensaiando saltar, emergir, para o *Pithecanthropus erectus*, algo ainda não muito bem *Homo sapiens*... Um pueril balbuciar de consciência, ao qual porém ainda faltam muitas gramas de massa encefálica, pouca, baixa complexidade de neurônios e sinapses...!!

Os pré-socráticos!! Ah, primitivos e balbuciantes pré-filósofos, com formulações ingênuas, imprecisas, superficiais e sem dúvida meio muito oligofrênicos... Não são, não podem ser ainda filósofos, pensadores, da estirpe, da grandeza, da... sim, é esta a palavra que buscávamos: da *importância* de um Kant, ou de um Hegel, ou de algum lógico-analista da linguagem, ou de algum agudo epistemólogo. Os pré-socráticos! São menos filósofos, menos importantes do que Platão, assim como Platão é menos filósofo e menos importante do que Hegel, por exemplo, assim como Hegel é menos filósofo e menos importante do que Nietzsche ou um dos acima mencionados epistemólogos ou filósofos da linguagem.

A caricatura que fizemos é para tornar bem nítido o esquema que somos, a mecânica histórico-historiográfica em que estamos — nosso leito, nosso alvéolo de Procusto. Para nós o presente, o “estágio atual da complexidade evolutiva”, é sempre “mais” e o passado, o atrás, o “pré”, é sempre “menos” — menos importante, in-voluído, sub-desenvolvido. Este esquema, que é a óptica presunçosa do filosofismo, do iluminismo europeu, é a nossa cegueira.

Para começar é preciso que possamos de início começar a rir de nós mesmos, a rir de nosso ridículo, de nossa presunção, que é a nossa cegueira e futilidade. Rir do filosofismo que fala de filosofia como “progresso do espírito”, rir das lógicas e das dialéticas que fomentam isso, pois é tudo isso que nos obnubila e nos obceca, enrijecendo e matando assim começo, origem. Mas: O que é começo, o que é origem? Por que é que a óptica acima descrita e caracterizada é maquinal? Onde está o maquinal desta óptica evolucionista? Como, enfim, é originariamente, isto é, radicalmente, experimentada e pensada ἄρχή, origem, começo?

3. Nossa pergunta é precipitada, ainda que o andamento, o encadeamento desta exposição introdutória a reclame. Faz-se é a reclamação de um aceno, no momento

em que procuramos definir a direção de nossa leitura e interpretação dos fragmentos. E um aceno é sempre uma expectativa, uma desconfiança. Uma desconfiança que nos dá, apontando em suspeitosa insinuação, a certeza do incerto...

Será a própria leitura de Heráclito que nos orientará para a explicitação e a compreensão de origem, de ἄρχή, pois é precisamente isso que Heráclito, enquanto nosso mestre, nos ensinará deixando-nos aprender, isto é, ser tomado e tocado por, origem.

Mas, para preencher esta premente reclamação de aceno, tomemos um exemplo. Em Platão, *Teeteto*, 155d, encontra-se esta famosa passagem: “Sem dúvida, é este o πάθος de um filósofo: o espantar-se, o maravilhar-se (τὸ θαυμάζειν). E não há outra ἄρχή (princípio, gênese, origem) da filosofia, senão esta.” Origem, começo (ἄρχή) é determinado como um πάθος. O espantar-se como πάθος que é origem, significa: o espantar-se, isto é, origem, como *experiência* (= πάθος). Experiência, vimos já quando falávamos do ensinar como deixar aprender, é o que toca ou o que, no toque, toma e domina de tal modo que insiste e persiste, perpassando e perfazendo o percorrer e perdurar de um movimento. O prefixo “per” patentiza a duração ou a perduração ao longo e através de, como aquilo que vige e vigora no movimento e aquilo a que o movimento como que recorre, isto é, aquilo a que o movimento retorna e retoma, assim se revigorando e insistindo no seu mover-se e fazer-se. Aliás, a coisa foi mal dita, mal formulada: o movimento não volta a isso, isto é, a uma tal experiência, mas ele é isso e só isso — ele é só o fazer-se do pulsar e ritmar desta experiência, deste πάθος, deste toque. Movimento é sempre só nascividade, floração, gênese de movimento — isto é, de πάθος, de experiência. Por isso e assim, ele é a insistência do frescor do mover-se, do frescor do fazer-se da atividade de πάθος, da atividade de experiência.

Isso não é, pois, um princípio, um começo, como causa, isto é, como *causa prima*. Na representação habitual, a causa, a *causa prima*, aparece como “algo fora”, exterior e externo ao causado (ao efeito), sendo aquela, na representação sucessivo-linear da temporização do tempo, o antecedente, e este (o efeito), o con-seqüente, isto é, o “que segue com” em sucessão de anterioridade e posteridade. Assim, a causa, o princípio ou o começo é representado como o agente, o autor (= sujeito) do primeiro (cronológico) toque, como que um primeiro empurrão ou piparote numa seqüência linear de movimento linear e, então, se recolhe em isenção e abstinência de co-envolvimento e co-atividade, retraindo-se ou decaindo em letargia de sono hiberna, em indiferença e apatia — isto é, em desinteresse. A crítica e a

patentização da impossibilidade e da improcedência de uma tal representação ou compreensão de começo será feita detalhadamente no decorrer, no percurso de nossa leitura e determinação de origem, de originário.

Origem, começo (Ἐρχή) como πάθος, como experiência, não se dá, não se faz assim. Mas é, sim, a tensão que persiste e perdura ao longo de, através de, como o que sempre volta e precisa voltar: é o soar e ressoar da tonância de uma cadência. É isso que dá a coesão e o vigor (a força) de um movimento, de uma atividade. E isso e só isso é, constitui-se como “algo”.

Que Platão e os gregos de modo geral assim experimentaram e pensaram πάθος, isto é, origem (Ἐρχή), nos evidencia Aristóteles em *Met.* A2, 982b, 12. Aí Aristóteles, como que retomando e recordando a passagem acima citada de Platão no *Teeteto*, volta a falar do espantar-se como origem da filosofia. O texto reza: “Porque eles (isto é, os filósofos anteriores) se espantavam, os homens começaram outrora, como ainda agora, a filosofar”... “Outrora, *como ainda agora*”, é o espanto a origem da filosofia. O “como ainda agora” aponta para a insistência e a persistência de origem ao longo do processo do fazer-se da filosofia, do filosofar que, assim, é sempre o originar-se de origem, isto é, filosofia sempre como o abrir-se, o fazer-se de espanto. Desse modo, origem é *essência*, essência que é *gênese*, nascividade e eclosão de ... “Outrora, como ainda agora”, isto é, o πάθος, a origem acompanha e assiste a todo o processo, a todo o movimento — melhor: o processo, o movimento é isso.

Então, reivindicando para nós o filosofar, precisamos poder dizer agora e sempre e em cada momento também isso: “Outrora, como ainda agora, é o espanto que, como origem e gênese, move, que faz meu pensar, meu filosofar. Meu pensar, meu filosofar é sempre o originar-se desta origem, deste começo.”

E nós podemos de fato dizer isso? Podemos falar isso com sinceridade, com franqueza? Nós (ainda) nos admiramos de fato das coisas? Ou será que estamos involucrados na cápsula da apatia, que tudo achata e nivela na indiferença do óbvio, da “evidência” cristalizada e embotada? Estaremos asfixiados pelo entulho, pelo lixo do “óbvio”, do “evidente”, do “natural”? E este óbvio, este evidente, este natural em que nos atolamos — não será isso o próprio “evidente” e “natural” da(s) ciência(s), da(s) filosofia(s), enfim, do saber, que tudo positiva e tudo legítima no pântano da normalidade e da naturalidade? Não será isso — o *niilismo*, isto é, o nadificar-se de tudo na indiferença, na apatia, na letargia, na “paz” dos pântanos? Será que nosso saber, nosso cientificismo e nosso filosofismo (todo o nosso

“culturalismo”) não ficaram fortes demais (daí o “ismo”!), tão forte a ponto de criar um cascão, um calo, a ponto de que em hora nenhuma mais nos espantamos, nos surpreendemos — a ponto de que em hora nenhuma mais somos tomados pelo inominável do eclodir fontal, tal como se fosse pela primeira vez? Terão as coisas ainda para nós as suas sempre necessárias, para cada qual, “primeira vez”? Será que a barulhada do tanto saber, da tanta filosofia (isto é, doutrina), da tanta ciência (a positividade da ciência, que põe a ideologia do cientificismo), abafa o ciciar de uma eclosão, o silêncio de uma explosão arcaica, originária?

E em sendo assim, há que se desesperar e se desencantar do saber, do pensar? Há que renegá-los, que subestimá-los, que caluniá-los e denegri-los? Não! A tarefa é recuperá-los em desfazendo-nos do entulho que não os deixam ser. E nessa tarefa não há que ser “gênio” e “genial”, mas burro! Sim, burro, isto é, teimoso, que é um outro modo de dizer a tenacidade, a persistência, a determinação. Tenacidade, persistência e determinação de uma desconfiança: a desconfiança da necessidade de repetir, isto é, de retomar, e de recordar, isto é, de trazer de novo para o coração, a dimensão originária e fundante ou enraizante do saber, do pensar, por cuja via brota um conhecer que não é erudição lógico-conceptual-representativa, mas sim um conhecer que diz co-nascer, tal como ressoa na língua francesa (e mesmo na nossa, em *co-gnoscere*) quando se ouve *con-naître*. Co-nascer — que é co-fazer o movimento de emergência e de nascividade das coisas em concrecimento de gênese, de origem. Este concrecimento (co-nascer e co-fazer) é a estrutura do concreto. Fora disso é o “abstrato”. Isso é saber e pensar desde e como experiência, desde e como *πρόθος*. Cézanne, o grande revolucionário da arte moderna, não se dizia gênio, mas, sim, falava de si: “Sou pesado, estúpido e lento”. Com isso ele falava de sua tenacidade, de sua persistência, de sua “teimosa” determinação — enfim, do seu trabalho. Não do trabalho capitalista-capitalizante, sôfrego e convulsivo (como, por exemplo, em nossos meios acadêmicos, a sanha e a azáfama de “pesquisa” e da leitura desenfreada e desesperada, que se faz como qualquer outro vício ou como distração do tédio, por não se tolerar o ócio, o à-toa) — não deste trabalho, pois, mas do contido e do lento do, sim, do burro!, que é como pulsar e o arfar de vida. Deste trabalho contido e lento alimentou-se outro promotor de vida: Van Gogh. “Gênio?”, perguntava-se ele. “Não, *ora et labora*”, respondia.

Por esta via pode-se espanar, sacudir a poeira e o bolor do óbvio, do evidente. Assim re-volve-se o evidente, o óbvio — e isso é re-volução. Foi revolvendo assim o pré-conceito (que constituía o óbvio, o evidente) coisista e naturalista de natureza,

que Cézanne revolucionou a arte, a pintura *como natureza* — isto é, como *natura*, como vida. Realizou isso a tal ponto que podia falar seguro, certo e cheio de si: “Quero ser um verdadeiro clássico, tornar-me clássico pela natureza”. Clássico não pode ser ouvido aqui no sentido classicista, que é o escolástico-acadêmico, mas no sentido do que expusemos como originário, como “arcaico” e que, como veremos adiante, é o sentido de tradicional — o que se envia e reenvia no processo de auto-diferenciação de si mesmo. Assim, como que se envia e reenvia em se auto-diferenciando, este clássico, o tradicional, é o “eterno”. Não o eterno como o sem-tempo, mas como a própria dinâmica e gênese do tempo no próprio processo de envio e reenvio. O clássico, o tradicional, o eterno como a poética (ποίησις) de tempo, como pulsação e rítmica da atividade de origem.

Um tal revolver, desde a determinação de um trabalho lento e contido, começa se nos espantarmos (se formos tomados de súbito pelo puxão do pasmo) pelo fato de que não somos mais capazes de nos espantar. E ser tomado pelo puxão deste pasmo — por este πάθος — é ser tomado pelo calafrio de horror pelo fato do nosso embotamento, da nossa senil cristalização e atrofia — enfim, de nossa impermeabilidade ao poder do espanto, o que nos faz impotentes, débeis.

Tendo em vista estas considerações, cabe dizer: Heráclito é começo, Heráclito é pensador originário, e tomando-o como nosso mestre ele nos deixará aprender origem, se nos dispusermos a ouvi-lo, a auscultá-lo. E o que se ouve, o que se ausculta aí? “Auscultando não a mim, mas o Λόγος”... (frag. 50). O Λόγος é a palavra originária, poética, que Heráclito deixa vir à fala, que ele formula e nos dá — nos entrega, nos lega. O Λόγος é nosso legado.

4. Legar, entregar, é o que constitui a *tradição* — *traditionis*: a entrega, a ação de transmitir. Enquanto pensador originário e porque originário, Heráclito é instaurador de tradição — um pensador essencialmente tradicional. A tradição da qual Heráclito é origem — ou melhor: a origem que se faz tradição a partir de Heráclito e como heraclítica é a do pensar que vem a ser filosofia. Heráclito constitui-se na origem da tradição filosófica. Assim, enquanto tradição e como tradição, origem é o que se entrega como o entregar-se da filosofia (do pensar) no movimento da própria filosofia (pensar). O tradicional é o que se transmite, o que se entrega. O que se recebe na entrega é o que nos põe em via, o que nos en-via; é o que nos põe a ou em caminho — o que nos encaminha, pois. O que é entregue na entrega, isto é, o tradicional da tradição, é o que nos move, o que nos promove, o

que nos faz caminhar. É isso mesmo a atividade do nosso fazer-se, nossa natureza, nossa nascividade e gênese.

O tradicional não se opõe, não se contrapõe como óbice ao revolucionário. Ao contrário, no tradicional *põe-se* o revolucionário — ou melhor: re-volução sub-põe a tradição, a entrega. Há que ser tradicional, radicalmente tradicional, isto é, estar concretamente no envio e reenvio do diferenciar-se de origem, para poder de fato revolucionar, isto é, re-volver, que é ao mesmo tempo retornar e mexer ou remexer de baixo para cima virando e revirando — sacudindo! — o pó, a poeira, as cristalizações, as sedimentações de origem. Ser tradicional — isso e só isso é ser de fato revolucionário, revolvedor, revirador.

5. Lendo Heráclito, estaremos preocupados em determinar origem, começo. Isso será para nós a tradição. Origem, começo, precisa encerrar — melhor: *precisa ser toda* a filosofia, *todo* o pensamento, pois origem, veremos, é a *essência* (= gênese) do pensar e por isso, por exemplo, Hegel ou Nietzsche não são nem mais e nem menos pensadores do que Heráclito ou Parmênides. Pensar é só o dizer de origem, de ἄρχή. Isso é princípio de liberdade. Determinando origem estaremos nos introduzindo numa experiência: a experiência-determinação de pensar. Heráclito formula tal experiência assim: “Auscultando não a mim, mas o Λόγος, é sábio concordar que tudo é um” (frag. 50). A experiência do pensar é o eclodir do pasmo pela mesmidade ou copertinência de um-tudo, de tudo-um. Heráclito, um “pré-socrático”, será para nós aquele que inaugura esta tradição, esta entrega — a entrega da responsabilidade pelo cuidado e zelo deste legado ou desta legação como *interesse* pelo fazer-se de liberdade.

Se origem é a essência do pensar e se, assim, tal como dissemos, Hegel ou Nietzsche não são nem mais e nem menos pensadores do que Heráclito ou Parmênides, — então, Sócrates, Platão e Aristóteles, os que constituem o chamado “período filosófico propriamente dito” na história da filosofia grega, em constituindo ontologia, também são o envio desta tradição heraclítica originária. Vem a pergunta: é a tradição do pensamento originário a mesma tradição da ontologia, da *metaphysica generalis*, isto é, da “lógica”? Resposta: Sim, é a mesma.

Mas ouçamos: tradição é também *traição* — *traditore*, o traidor, também é o que entrega... Mas a traição à tradição do pensamento ou da experiência de origem pode não se dar na entrega de origem (de ἄρχή), mas no descuido, na incúria em receber uma tal entrega. E se a ontologia estiver na determinação de um tal

descuido, de uma tal incúria? Isto é: e se o empenho por compreender e explicitar o ser, isto é, origem, lógico-categorialmente (= ontologicamente) constituir um descuido, uma incúria?

Mas o que é isso e de onde provém tal desmazelo, tal incúria?

Surpreendentes estas perguntas pelo ar, pela aura de gratuidade ou de arbitrariedade que elas trazem consigo. Desde onde estamos falando para se poder, de repente, colocar tais perguntas? Será isso de fato uma interrogação sincera e responsável ou mero capricho de erudição lógico-dialética, intelectualista e intelectualóide?

Na verdade, fala-se desde a tradição, desde o envio que somos. E somos este envio sob a forma da concretização do fato dos fatos históricos do Ocidente e que ganhou esta formulação lapidada: “Deus está morto”. É desde aí que se fala e é a experiência de tal concretização de origem que põe e impõe as perguntas que acima se fizeram. Tais perguntas são o ressoar deste fato, desta experiência-culminação, desta plenificação de envio, de tradição. E repetamos a questão que precisa ser nossa interrogação orientadora, nossa preocupação teórica: como se dá esta traição, este descuido no acolhimento de entrega, esta incúria no recebimento da legação e da transmissão de origem, de Ἄρχή? O que é isso propriamente? Isso é o destino do Ocidente. E isso não pode soar dramático-pateticamente. O destino — também e sobretudo o destino é o que se envia, o envio. O Ocidente, nós, somos o envio, o fazer-se e o concretizar-se desta tradição-traição. E dizer isso não é (e também é!!) degustar o amargo de uma acusação, de um lamento, não é subestimar e apequenar a tradição, o envio. Não, afirma-se com isso a nossa identidade, isto é, isso é o dizer do único possível “como” de nossa liberdade, de nossa humanidade contemporânea. O envio desta tradição-traição — é o que Nietzsche, ambigualmente, chama “a história de um erro”, a história da “decadência”, o vir-a-ser do niilismo europeu e o que Heidegger, intensificando e radicalizando a mesma experiência de envio, nomeia o agenciar-se do esquecimento de ser.

Nietzsche–Heidegger — niilismo–esquecimento de ser. Fica assim nítido desde onde estamos falando, patentiza-se — ou obscurece-se ainda mais?!... — a partir de que se fala. É pois desde aí, desde uma tal experiência de pensar e de ser que nos apoderamos, que nos apropriamos, *isto é*, que nos inspiramos de Heráclito e o lemos, e o expomos como o experimentar e o pensar de origem.

Petrópolis, 13 de junho de 1982.

GILVAN FOGEL

KLÉOS N.1: 89-111, 1997

109

Esta paginação não deve ser usada como referência.  
Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,  
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>