

## INTRADOXOS: UMA DOXOPÓIESIS

**Ronaldo Ferrito**

Martin Heidegger, ao encetar sua reflexão sobre o fragmento 16 de Heráclito, declara ser uma impossibilidade à investigação filológica e filosófica remontar ao contexto de pensamento de onde se extraíram as palavras escritas pelo pensador grego.<sup>1</sup> Ali, por tanto, não seria jamais a tarefa do pensamento seguir um caminho já percorrido pelo autor do templo de Delfos, mas inaugurar caminhos possíveis a partir do diálogo incessante do pensamento com aquelas palavras que permanecem a concitar-nos. Não pelo mesmo óbice exposto por Heidegger, mas por um outro ainda, com a mesma obscuridade, na qual pretende-se buscar alguma iluminação, o pensar assume aqui sua abertura como método.

A obra a ser refletida é *Intradoxos*, que, já em seu título, nos conduz a abrir caminhos de pensamento para chegarmos ao seu sentido mais radical. Abrir caminhos de pensamento não é análogo à aplicação de uma teoria, nem tampouco à provocação de interpretações relativizadoras que visam à eliminação de uma razão única; não é, outrossim, uma construção cujo tino seja o talante do indivíduo que anela preencher o vazio incômodo de um nada. A abertura do pensar, por sua vez, é deixar-se conduzir pela própria obra. Deixar-se conduzir não deve ser entendido como um mero observar no qual o leitor, isento de responsabilidade, nada deve fazer em face ao que se lhe mostra; ao contrário, a experiência dessa condução se deve inteiramente à resposta daquele que, não sabendo do caminho prévio a seguir, arroja-se no qual se está revelando. Assim, responsável será o questionar à obra que fita atender ao conduzir. O que se antolha por primeiro a ser questionado é o seu próprio título, *Intradoxos*.

Aprestando-se a uma investigação erudita ao longo da tradição, o segundo membro da composição, *doxos* (δόξος), se origina na palavra *dóxa* (δόξα) que teria como significação pensamento, imaginação, opinião<sup>2</sup>. Essa derivaria do verbo *dokéo* (δοκέω), pensar, imaginar, crer, em oposição ao que é evidente.

Pode-se asseverar que algo ainda não desvelado totalmente seria atinente a  $\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$ . A palavra  $\delta\acute{\omicron}\xi\omicron\varsigma$  figura nessa segunda posição em inúmeras formações gregas, pertencendo sempre a esse mesmo núcleo semântico. Percebe-se desde já que a esse registro precede uma crítica em relação a essa experiência do pensamento. Essa crítica se patenteia e se consolida em Platão<sup>3</sup> ao opor tal experiência a  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$  (*episteme*), esta leva-nos a entender um saber pertinente ao conhecimento de modo geral, o conhecimento que possibilita um determinado domínio, ao passo que aquela seria o pensamento vário, não seria o saber ideal próprio à  $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$  (*téchne*).<sup>4</sup> Essa oposição, no entanto, não nos lança na procura do sentido primeiro de  $\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$ , mas somente tem como meta o seu distanciamento e obscurecimento. Entre os cétricos, a palavra aparece como  $\delta\acute{\omicron}\gamma\mu\alpha$  (*dogma*) em uma nova oposição, que segue o percurso da anterior no seu desiderato, porém tendo como êmula a  $\epsilon\pi\omicron\chi\acute{\eta}$  (*epoché*).<sup>5</sup> Firmam-se nessa distinção o dogmatismo e o ceticismo; enquanto aquele consignaria um juízo de admissão acerca da natureza das coisas, este teria seu fundamento na postura não julgadora imperturbável em face a elas, que nem as afirma nem nega, sua  $\epsilon\pi\omicron\chi\acute{\eta}$ . Essa é retomada por Hursel, num conceito que desconsidera a coisa enquanto coisa para tratá-la como objeto ideal e, por conseguinte, epistêmico. Nesse pequeno itinerário, vislumbra-se uma senda obumbrada em que se define de modo claro o que supostamente se deveria saber, afastando adrede para penumbra o que ainda não sabemos. Entanto, o percurso já feito pela tradição deve ser considerado, uma vez que a obra em questão tenciona superá-lo. Nela, superar não é dar um passo à frente ou cobro a algo que precisa de finalização, senão o justo contrário: retornar àquela palavra da qual emergem todos os caminhos, *doxos*. Diz o único verso do primeiro poema, A Palavra: “este não é um livro que termina mas que começa”<sup>6</sup>.

Tendo como tarefa abrir caminhos, o sentido de  $\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$ , na obra, não poderia se calcar naquilo que se repete, de maneira tão profusa, como uma mera opinião, conforme ficou marcado na tradição. Ademais, *Intradoxos* não pode ser lido como um signo apontador de significados para fora de si, seu sentido primeiro surge na ação poética desencobridora. Ao questionar o que é  $\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$

na obra, verifica-se a sua íntima atinência ao pensar (λέγειν). Não qualquer pensar, senão aquele que com e na imagem reúne e reflete. Seria o pensar enquanto vigência da imagem. O pensamento poético não se anuncia em nenhum momento fora dessa imbricação, de modo que as relações sintáticas caras à organização do discurso lógico são renegadas pela linguagem das imagens abismais. Abismais, porque sem fundo, e sem fundo porque possibilitam o surgimento, o aparecimento do que antes não se via. Elas respondem pela permanência do aparecimento e a vigência daquilo que é a obra. Esse fazer aparecer (αποφαίνεσθαι)<sup>7</sup> a obra não é, todavia, uma ação que advém motivada pela imagem, posto que o mundo que emerge ou que passa a viger é, além de mundo, a própria imagem. Não se trata, assim, da leitura do mundo por imagens, mas que ele vige tendo na imagem sua condição de possibilidade. É nela que ele começa a ser o que é. A força dessa relação é tão decisiva para o surgimento de mundo que, somente por ela, assiste em *doxos* a palavra origem de toda palavra, pois é na imagem interpolada de suas 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> letras que a vemos, οχ<sup>8</sup>. Pode-se afiançar ainda que ela é a palavra do *entre* todas as palavras. Vê-se que pensamento, imagem e mundo se compenetraram na dinâmica de uma ação que conduz da não-vigência para a vigência. É esse trânsito do encoberto para o descoberto a que se poderia chamar desencobrimento. A ação é δοκέω, ao passo que o desencobrimento é *doxos*. O verbo concentra todo o agir poético da obra, não encerra um fazer artesanal que intenta plasmar adequadamente uma determinada matéria, no caso a imagem, segundo uma intenção dando-lhe uma forma. Ao avesso, é a própria ação que conduz ao aparecimento da imagem tal como é, do nada não-vigente manifesta-se aquilo que se dá como imagem e mundo. Por ser uma produção que encerra o deixar-viger, é ποιήσις; mas não é tão-somente isso. A presença da imagem é fundamental aqui. Essa ação, ora a imagem do giro, “no princípio foi o giro/ e sua sinfonia de esferas”<sup>9</sup>, ora a imagem da dança, “e então fez-se a Terra para que houvesse dança”<sup>10</sup>, mostra-se como o princípio reunitivo (λέγειν) e unívoco do mundo. Se esse agir poético concentrado no verbo em questão não plasma uma matéria, mas a deixa-viger; tampouco seria o poeta um artesão, ator ou detentor desse ofício.

O poeta, na verdade, ouve e responde a esse mesmo princípio com seu corpo para nascer de modo inaugurador no corpo da obra: “e o homem foi arrancado da casca da noite/ e crescido de dentes e olhos/ e foi trançado dia e dotado de ouvido/ e ouviu:/...”<sup>11</sup>. De um modo sempre inaugural, se relaciona com ela. O ouvir a obra se lhe impõe e concita-o ao responder que se prorroga no agir. O princípio originado em *δοκέω* é, por conseguinte, cosmogônico e, por isso, perpassa todo o real (*φύσις*), sendo a sua própria dinâmica, que inclui a vigência e a não-vigência; ser e não-ser; o ente e o nada que o condiciona a propor-se. Sobre esse nada nos diz: “circundar o vazio de dentro para fora”<sup>12</sup>.

A dinâmica do real (*φύσις*) não é uma *ποίησις* qualquer; uma vez sendo auto-poietica, assume em si mesma e por si mesma todo surgir e aparecer. É, pois, essencialmente ação poética, sem haver outro de quem dependa para promovê-la<sup>13</sup>. Tal dinâmica se afigura no constante surgir e silenciar na linguagem; essa última, na obra, não é nada mais que o fluir das imagens; é a auto-póiesis da imagem, é *δοκέω*, o agir que conduz do encobrimento ao desencobrimento aquilo que em *Intradoxos* é mundo. Isso é visto de maneira simples e densa no salto de um gato: “o gato investe lesto pela calha/ o salto seleta nas telhas o caminho oculto nas patas”<sup>14</sup>. Todo caminho passa a ser o que é no originar-se, até então só há o seu ocultamento nas patas. O seletar do salto é o ato desocultador de um caminho possível, e também a telha não jazia previamente sob a pata. O que há entre a telha possível e o salto desocultador é o sentido radical de *doxos*. A tensão do entre pressuposta em todo desencobrimento de caminho e de mundo.

Os elementos do mundo surgem nessa tensão, o entre. Uma tensão de dentes: “no princípio foram os dentes/ que separavam dentro e fora”<sup>15</sup>. Não há tensão sem encobrimento e desencobrimento, de modo que ambos são intrínsecos; tal como vida e morte, enquanto um é vigência o outro é ocultamento. Ali o “dentro” e o “fora” não devem ser entendidos como uma proposição essencialista na qual algo dentro, interior, seria o causador de algo que se lança para fora; ao contrário, pois o que está em oculto é estritamente o que não se doou. Não fosse assim, os caminhos não poderiam ser aberturas, seriam já antes colocados para que um sujeito optasse por eles a seu talante e

percepção. É de decisiva relevância entender o ocultamento para compreender o desocultamento, que é *doxos*, e a tensão que os pressupõe. Pode-se entender isso rapidamente refletindo a experiência do que é esquecimento, pois também nela reside a do encobrimento, e essa é na verdade a sua essência. Não se fala daquela por que passamos diariamente e já não sabemos o que esquecemos e se esquecemos, visto que, de modo geral, nunca possuímos de fato o que nos fugiu à lembrança.<sup>16</sup> Essa vivência ordinária não nos leva sequer ao que é a memória, visto que nessa segunda, se perdemos algo, ou mantemo-lo oculto, é algo próprio nosso que não se mostra. O que experienciamos no esquecimento enquanto encobrimento é o manter-se encoberto de algo ainda atinente a nós. Aí, o que é próprio está escondido para aquele que o afirmaria ao ser o que é. Esse ocultamento não é, no entanto, o aniquilamento, mas o manter-se a espera do ressurgir no desencobrimento. O encobrimento, sendo atinente àquilo para que se encobre, estabelece uma relação de tensão e disputa na qual se dinamiza todo revelar-se e ocultar-se, ser e não-ser. É o que lemos: “as escolhas se limitam a uma vida/ é preciso todos os eschecimentos para lembrar/[o mundo inteiro agora]”<sup>17</sup>. O esquecimento nos revela o que desde sempre esteve em vigor, porém, mantinha-se encoberto. Aqui está o sentido mais profundo e radical da memória e o que é fundamental entender de *doxos*. As limitações das escolhas sobre uma vida, tornam-na definida na finalização daquilo que jamais poderia revelar-se totalmente. A indefinição que nos indica a imagem “uma vida”, fazendo pressupor uma multiplicidade de manifestações sempre vigorosa, encontra sua contraparte em “escolhas”. No entanto, não é um paradoxo, mas a unidade daquilo que está possibilitando a iluminação do múltiplo, justamente quando se recolhe. Configura-se aqui a dinâmica própria de vida que se faz num constante surgir, levando à iluminação o que se prorrompe em pleno vigor: “na grafia do relâmpago surgirá um nome/ parte de outro nome/ revelado nas tempestades”<sup>18</sup>. O esquecimento-encobrimento é a condição de possibilidade do surgimento de caminhos de vida, ou surgimento de mundo no mundo, ou podemos dizer francamente *doxos*, o surgir de mundo, o abrir de caminhos. A dinâmica da qual participa *doxos*, em *Intradoxos*, é a *doxopóiesis*.

O esquecimento-encobrimento participa, outrossim, da dimensão do aprendizado na obra. Ele permite o retorno à origem e da origem, que sempre permanece a cada iluminação. O segundo membro da composição *Intradoxos* possui como correspondente latino o verbo causativo *doceo*<sup>19</sup> cujo sentido é fazer aprender, concitar a uma prática. O fazer aprender não é uma coerção, ou um confrangimento àquele que se acredita nada saber, antes designa um apelo instantâneo pela resposta daquele que, sabendo de algo, deve se questionar para lançar-se no que ainda não sabe. Vale agora voltarmos ao início do que dissemos. O percurso da tradição é, sem dúvida, o que sabemos e o que se conceituou da palavra sobre a qual obstinadamente refletimos. Já foi dito que não se deve desconsiderar a tradição, porque é a partir do seu questionamento que será possível abrimo-nos à condução da obra, que nos leva ao que ainda não sabemos. Contudo, o esforço do trajeto que se exarou aqui como tradição é evidentemente um empenho numa busca contrária a essa proposta. Nela, o não-saber é visto negativamente se entendermos que ele se caracteriza por não ser apreendido na tentativa de sua objetivação. O que vale aí, então, é a evolução possível num itinerário historiografado, em que de modo geral a experiência do sentido originário se desgasta e se obscurece na tentativa de sua organização proposicional. Não seria a esmo que esse itinerário se afirma na negação da oposição e no binarismo.

No aprendizado ao qual nos conduz e concita a obra, o saber e o não-saber estão imbricados. Ao sabermos, somos lançados para a radicalidade do que se sabe mediante o seu questionamento; ao questionarmos precipitamo-nos no abismo de sua origem, que, por não ter fundo, imerge-nos no não-saber. Quando, pois, questionamos o que é *doxos*, fomos lançados no âmbito do que não sabemos, dentro do limite do que sabemos. Assim, não parece insólito que de todos os caminhos da tradição, essa palavra do livro de Márcio-André encontre maior semelhança com a *δόξα* do poema *Da Natureza* de Parmênides, onde seu sentido é desvelado num caminho de devir e não numa definição. Pode-se perceber evidentemente que esse aprendizado leva-nos a uma nova tensão. Essa tensão é advinda do questionamento a que somos conduzidos e que dinamiza o caminhar inaugural e autêntico de cada um naquilo que é. Não

se trata de um caminho já feito, mas de um a perfazer-se. Isso se dá no retorno ao princípio, que não se afasta, mas permanece no caminhar. Esse princípio é também o fim, que deve ser entendido não como o que termina e sim enquanto aquilo que dá o início e destino para que algo comece a ser. Por conseguinte, o fim é o começo e o começo se dá ao corresponder ao fim sempre permanente. Nessa dinâmica, o caminho do aprendizado se enleia não na linearidade, mas na circularidade. E é a essa prática que somos concitados na obra, uma vez que a linearidade não nos permitiria ir para além do mero acúmulo e repetição de saber, ignorando o não-saber que é sua origem e eliminando a tensão que é própria do tirocínio questionante.

Quanto a essa sua dimensão do aprendizado, *Intradoxos* nos apresenta três momentos, objetos indivisíveis [dimensionamento segundo], o semeador de dragões [dimensionamento primeiro] e por fim, ou por início, a máquina de dimensões [quântica das palavras]. Isso acontece porque o livro transgride a leitura ordinária ocidental que nos confrange a ler da esquerda para direita — prática que nos distancia e afasta da origem a cada página. Ao passo que, sendo a leitura da obra extraordinariamente da direita para a esquerda, principiamos no que deveria ser o fim, mas que é o começo. Temos, desse modo, que nosso ponto de partida é o dimensionamento segundo e não a máquina de dimensões, imagem que nos diz a origem de todos os dimensionamentos. A leitura parte, portanto, já de um caminho em curso, de um fluxo já em movimento, no fluir das imagens — ao qual já nos referimos antes como sendo o fluir inconsútil da própria linguagem. A origem, ou o princípio, não é um ponto de partida estático, mas está sempre em movimento atualizador ao longo da obra. Percebe-se claramente que não se pode situar nem mesmo um ponto de partida, já que esse pressupõe um estancamento com algo anterior. Na obra, porém, já somos lançados naquilo que em tensão se movimenta incessantemente. Dessa mesma maneira, não encontramos a sua finalização, já que também não é um caminho teleológico que culminaria num ponto de síntese que aniquila a tensão em favor de um pensamento único e estático terminado. A verdade é que mesmo no que se diz “segundo dimensionamento” encontramos o princípio e o fim, pois é esse último que

permite que algo comece a ser. Reitero o que diz o único verso do primeiro poema, chamado “A Palavra”: “este não é um livro que termina mas que começa” (Intradoxos, 2007:11) e complemento com o que diz o último verso do último poema da obra, homônimo: “achele que diz e, então, diz ainda” (Intradoxos, 2007:93). O primeiro e o último poemas são homônimos, um nos encaminha para o outro de modo que o nome do último, grafado da direita pra esquerda, só pode ser lido reversamente, afirmando a reversão e o retorno da origem que, a cada dizer, se diz ainda.

Sob a imagem da palavra *ox* do poema “Cosmogonia das Palavras”, se nos revela essa origem subjacente em tudo na obra. A própria obra a afirma como origem de todas as palavras. Pensemos, com isso, a relação existente na imagem gráfica da palavra *doxos*.

Podemos perceber que nela se encontra essa origem de todas as palavras, posto que aí está interpolada a palavra *ox*. Poder-se-ia pensar que essa é derivada, e, por isso, se originaria da segunda e terceira letras de sua continente, que a precederia nesse caso. Todavia, o que vemos é *ox* sendo origem de toda palavra, e até mesmo a própria origem de *doxos*. Aquela não deriva desta, e sim a origina. No encobrimento de *ox*, se inscreve *doxos*, o desencobrimento. Há uma tensão entre essas palavras, uma é a origem de toda palavra, mas é na outra que se pode sua revelação. Nessa tensão, ambas são intrínsecas: *ox* encobre-se como origem, enquanto *doxos* é o que permite a sua manifestação, como desencobrimento.

Carece agora refletir brevemente, tendo em vista a interdisciplinaridade na obra, sobre o primeiro membro da composição, *Intra*; que depende inteiramente do segundo, já que não diz mais do que onde nos encontramos quando da leitura-aprendizado da obra. É o único entre (inter ou diá) possível na obra de Márcio-André, porquanto ele nos lança para dentro da tensão de sua *doxopóiesis*. É o entre em sua força máxima. Uma vez dentro da dinâmica inauguradora de todos os caminhos, torna-se impensável uma interdisciplinaridade que prima pela divisão epistêmica dos saberes, como pretende a tradicional, em que as disciplinas se unem para demarcar numa síntese o que cada uma sabe e pode conciliar. Nessa síntese, se esquece de

olhar para o que elas não sabem e caracteriza o entre. *Intradoxos* é, em sua essência, tensão onde nada está fixo e tudo está suspenso na dinâmica do saber e não saber. É na verdade o entre todos os saberes e o lugar de seu surgimento enquanto *doxos*.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Alfredo Bosi (org.). São Paulo: Mestre Jou, 1982.

CASTRO, Manuel Antônio de. *O Acontecer Poético*. Rio de Janeiro, RJ: Antares, 1982.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.

HEIDEGGER, Martin. “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 227-249.

\_\_\_\_\_. “A questão da técnica”. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 11- 38.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MÁRCIO-ANDRÉ. *Intradoxos*. Rio de Janeiro, RJ: Confraria do Vento, 2007.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro, RJ: Laboratório OUSIA, 2006.

PLATÃO. *Republica*. Trad. Carlos Alberto Nunes.

YARZA, Florencio I. Sebastián. *Dicionário Grieco-Español*. Barcelona: Ramón Sorena, 1945.

---

<sup>1</sup>Cf. Heidegger, Martin. “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 227-249.

<sup>2</sup>Yarza, Florêncio I. Sebastián. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona, Provenza: Ramón Sopena, 1945.

<sup>3</sup>Cf. República, 538b.

---

<sup>4</sup>Cf. Chantraine, Pierre. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999.

<sup>5</sup> Abbagnano, Nicola. Dicionário de Filosofia. Alfredo Bosi (org.). São Paulo: Mestrejou, 1982.

<sup>6</sup> Cf. Márcio-André. Intradoxos. Rio de Janeiro, RJ: Confraria do Vento, 2007, p. 11.

<sup>7</sup> Heidegger, Martin. “A questão da técnica”. In:\_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 11- 38.

<sup>8</sup> Cf. Márcio-André. Intradoxos. Rio de Janeiro, RJ: Confraria do Vento, 2007, p. 63.

<sup>9</sup> Idem, p. 19.

<sup>10</sup> Idem, p. 20.

<sup>11</sup> Idem, p. 15.

<sup>12</sup> Idem, p. 28.

<sup>13</sup> Cf. Heidegger, Martin. “A questão da técnica”. In:\_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 11- 38.

<sup>14</sup> Cf. Márcio-André. Intradoxos. Rio de Janeiro, RJ: Confraria do Vento, 2007, p. 39.

<sup>15</sup> Idem, p. 12.

<sup>16</sup> Heidegger, Martin. “A questão da técnica”. In:\_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 11- 38.

<sup>17</sup> Cf. Márcio-André. Intradoxos. Rio de Janeiro, RJ: Confraria do Vento, 2007, p. 92.

<sup>18</sup> Idem, p. 34.

<sup>19</sup> Cf. Chantraine, Pierre. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999.