

A DIALÉTICA DA INTERSUBJETIVIDADE

Ronaldes de Melo e Souza

Razão E Tradição: Éis A Questão. A oposição da razão e da tradição, que se inicia com o mitologema platônico da idealidade e culmina no ideologema crítico da modernidade, é a única possibilidade de experiência cognitiva, volitiva e afetiva da comunidade histórica do Ocidente? A cultura ocidental está irremediavelmente condenada ao culto metafísico-iluminista de se repetir "ad nauseam" a encenação teatral do dissídio entre a razão e a tradição? Qual é a razão que fundamenta esta conexão disjuntiva? Por que o conectivo sintaticamente aditivo é semanticamente adversativo? Qual é a tradição que sedimenta esta relação antagônica? Por que a conjunção só adquire significação quando se transmuta na disjunção? A vocação fundamental da história do Ocidente está para sempre circunscrita ao domínio em que se efetiva o ilúminio processual da separação e da crise, da contestação e do critério, da condenação e do crime? A legenda existencial da civilização ocidental é definitivamente inscrita na tríade da crise, do critério e do crime? A resposta à urgente solicitação das indagações desta pergunta depende do sentido atribuível e atribuído ao enigmático conector "e". Disjuntivamente, ele separa, julga e condena. Esta cisão que se resolve numa decisão assume duas instâncias de potencialidade relacional: 1») a força tradicional refuta o poder racional (tradição > razão): a ênfase na tradição se antepõe e se opõe à razão, instituindo a primazia da tradição sem razão; 2») a força racional confuta o poder tradicional (razão > tradição): a ênfase na razão se expõe e se contrapõe à tradição, constituindo a supremacia da razão sem tradição. A luta que se trava entre razão e tradição é uma disputa insana, que se exaspera e se exacerba na proliferação indefinida dos embates e debates ideológicos. Necessário se torna, portanto, romper o círculo vicioso da tradição sem razão e da razão sem tradição. Com este deliberado propósito é que se

propõe e se compõe esta investigação, que se adensa e se condensa na interrogação essencial: Qual é a causa deste dissídio e que significa este litígio? Investigar esta questão induz e conduz a superar a crise da tradição que se consoma na tradição da crise, dinamizando e atualizando o pensamento para além da antinomia do tradicional e do racional. Não se trata tão-somente de delinear o conflito da razão e da tradição, mas, sobretudo, de translineá-lo, substituindo o círculo lógico-metafísico da tradição sem razão e da razão sem tradição pelo círculo histórico-hermenêutico da razão da tradição e da tradição da razão. Infirmado a dualidade e confirmando a complementariedade do racional e do tradicional, a hermenêutica da concriatividade é radicalmente comprometida com a reprogramação do conceito da razão e com a redefinição do sentido da tradição.

Em todos os passos e trâmites da investigação histórico-ontológica da hermenêutica da concriatividade, a demanda da verdade se determina como a instância metacrítica do conhecimento compendiado na razão crítica da ciência da arte, da história e da linguagem. As ciências estética, histórica e lingüística são hermenêuticamente percebidas e concebidas como resultantes e determinantes da alienação científica da consciência moderna e contemporânea. Polemicamente em confronto com o problema do método, a questão da verdade se impõe como a experiência hermenêutica em que se processualiza a restauração do compromisso ético da ciência irresponsavelmente alienada no esteticismo da objetividade científica e no logicismo da imparcialidade metodológica. A neutralidade científica "in philosophicis", intimamente associada à impessoalidade artística, dissolve e pulveriza a verdade da vida existencialmente assumida, limitando-se à proposição dos objetos que são propostos pela produção da subjetividade, e que, por isso mesmo, são propositados. Ao se limitar ao proposto, que é o que faz a ciência, principalmente quando se apercebe de que as suas operações cognitivas resultam das condições de objetividade que ela própria determina, a epistemologia já de si é uma metalinguagem científica predestinada ao refinamento conceptual do conhecimento disponível físico-matematicamente. A urgência da pergunta hermenêutica que se interroga pela gênese das objetivações da razão científica é criticamente neutralizada pela pertinência da correlação em que comparecem o sujeito em sua subjetividade e o objeto em sua objetividade. Ao se qualificar este comparecer pela produtividade consciente e denegadora do sujeito, simultaneamente se verifica que o comparecimento dos termos correlatos depende de um reconhecimento de que o objeto não é capaz. Embora a capacidade de conhecer somente ocorra em relação a um objeto, que normalmente é a projeção do sujeito reflexivo, o fato é que se torna

cientificamente impossível fazer com que o conhecimento da oposição preceda a própria oposição. O que comparece, portanto, é uma objetivação em que o sujeito propõe o objeto no decisivo instante em que se compõe, assumindo a sua posição em relação ao objeto, e se retraindo abstratamente por detrás do que objetivamente se configura. Assim é que a subjetividade do sujeito se envolve na dupla abstração de sua pertinência epistemológica e se encerra no vazio da negatividade que o contém. Deste modo se considera o comparecer do sujeito e do objeto numa oposição que os mantém inseparavelmente unidos, mas não se indaga pelo aparecer que subage neste comparecimento. Não se pensa o aparecer ("phaínein") quando só se reflete sobre o fenômeno (de "phaínesthai"). Nesta revolução metafísica em que se instaura o fundamento epistemológico da razão crítica ainda vigente, efetiva-se a dupla abstração subjetiva e objetiva do sujeito humano. A subjetividade se abstrai do contexto intersubjetivo da ação socialmente inserida na ética da tradição conciliativa do sentido comunitariamente consentido e se transforma na primetra das abstrações, que é o sujeito em geral. A objetividade se abstrai da matéria concreta do tempo presente, da vida presente, dos homens presentes e se converte na segunda das abstrações, que é o objeto em geral. O confinamento das relações vitais se consuma na clausura do presente único da comparência, eludindo-se a presença das coisas enquanto coisas não desintegradas pelo atomismo representacional da subjetividade. Ausência de maturidade existencial e carência da proximidade real das coisas são o anverso e o reverso da potencialidade reificadora da metafísica da subjetividade. O instrumental tecnológico com que se multiplica a destruição da organicidade de tudo que existe é apenas a reificação do axioma metafísico da vontade de potência da subjetividade imperial. Assim como a ontologia do sujeito transcendental se denuncia na ocultação nadificadora das coisas e na desocultação construtora dos fenômenos, a tecnologia implica o fazer sem imagens dos artefatos. Entre os homens e as coisas, interpõem-se os esquemas de inteligibilidade da epistemologia. A função metacrítica da consciência hermenêutica culmina na rejeição dos dois simulacros epistemológicos da realidade dos homens e da proximidade das coisas, que são a subjetividade do sujeito e a objetividade do objeto, operacionalizando-se na refutação das ciências da objetividade estética, histórica e lingüística.

Somente através do contexto intersubjetivo da ação é que o homem pode ser liberado das potências imanentizadoras do livre movimento de sua própria existência. É preciso, pois, superar a metafísica da subjetividade a fim de se demonstrar que o materialismo técnico é o filho dileto do idealismo filosófico. A perpetuação do domínio da natureza, inclusive a

humana, é pendente da regência da tradição metafísica de um sujeito abstrato diante de um objeto abstraído. A razão tem de abandonar o império da subjetividade abstrata para que se concretize uma ética da tradição. Impõe-se a necessidade da elaboração de uma hermenêutica concriativa da tradição histórica, intimamente associada a uma ontologia da alteridade. Nos encaixos da gênese e da evolução da história do sujeito da modernidade, assinalam-se as etapas da odisséia da subjetividade: 1») ênfase exclusiva na solidão do pronome "eu"; logo, o outro é transcendente e inacessível à experiência dialógica da intersubjetividade (o eu é completamente alheio e estranho ao outro); 2») ênfase inclusiva na comunicação do pronome "tu"; portanto, o outro é imanente e acessível ao dialogismo interno da auto-consciência (o eu e o outro são um e o mesmo); 3») ênfase conclusiva na interação concriativa do pronome "nós"; por isso, eu, tu e ele somos uma unidade comum, que decide o destino da sociedade no contexto intersubjetivo da ação comunitária. O eu solitário e abstrato se contrapõe à tradição; o tu solidário e concretizado se compõe com a tradição, podendo permanecer, todavia, reduzido a uma díade social; o nós comunitário e concretizante se expõe à tradição, concriando o lugar pátrio da comunidade historicamente vinculada e politicamente empenhada na promoção da causa comum da liberdade e da dignidade dos homens que não se avassalam a reis. O pensamento que investiga o litígio da razão e da tradição se movimenta em demanda da temporalidade da tradição e da historicidade da razão. Empenha-se na formulação de uma hermenêutica concriativa da comunicação intersubjetiva, radicalmente centrada e concentrada no pronome comunitário "nós", concebido como o símbolo dinâmico da interação social. Ao "cogito, ergo sum", replica-se: "colloquimur, ergo sumus". A concretização deste diálogo hermenêutico da razão e da tradição assume importância fundamental para a reabilitação do gesto heróico da existência humana, paradoxalmente aniquilado pela ideologia libertária do iluminismo crítico. As formas pretensamente emancipatórias da ideologia crítica estão exauridas. O poder revolucionário da classe trabalhadora já atingiu o limiar do grau zero de sua eficácia política, na medida em que a figura do trabalhador europeu progressivamente se configura em consonância com a situação alienada e alienante da sociedade de consumo. A competência comunicativa da razão crítica não abala nem estremece as razões do Estado, que se torna cada vez mais ousado em suas periódicas intervenções nos negócios públicos. A decantada revolução da razão tem de se contentar com a mobilização de segmentos sociais politicamente destituídos de poder. Acresce que a indiferenciação das classes se encaminha favorável, e não contrariamente,

aos interesses do capitalismo tardio: o sistema de produção em série e a uniformização do comportamento mutuamente se implicam. A comunicação de massa se encarrega de consolidar a transmutação do diálogo num monólogo coletivo. Relevar e priorizar a eficácia da razão iluminista na sociedade de consumo é um anacronismo imperdoável, porque o público é conformado acriticamente pelos "media" e comovido passionalmente pelo ditame capitalista do gasto conspícuo. A ideologia, que produz a incompreensão do sentido do mundo e da seiva viva da vida, manifesta-se atualmente na mistificação do discurso unidirecional, que age subliminarmente, produzindo apatia, fragmentação do universo da experiência vivida e predisposição aos apelos irracionais. O insucesso dos revolucionários no trabalho de mobilização das massas não se deve à insciência nem à inconsciência, mas, sim, à exaustão psíquica, ao atrofiamento da faculdade volitiva, ao otimismo e ao pessimismo resignados. A redundância do absurdo se transforma na concordância da razão instrumentalizada e instrumentalizante. Não vivemos sob o signo da ignorância, mas sob o império da mistificação completamente refratária ao exercício da razão e ao ofício da crítica. A meta do projeto metacomunicativo dos "media" é reduzir todo mundo ao silêncio. A razão da liberdade é tecnicamente suplantada pela paixão da superficialidade. Urgente e necessário, pois, desdobrar e radicalizar a ciência comunicativa numa política da comunicação fundamentalmente vinculada à hermenêutica da tradição, e não à ideologia crítica. Ao operacionalizar o modelo psicanalítico da cura pela palavra, a teoria habermasiana da ação comunicativa ignora o fato de que os pacientes da sociedade de consumo não desejam ser curados, justamente porque estão psiquicamente adaptados ao domínio da omnitude. De que adianta diagnosticar a doença de quem não se sente doente? Como realizar a terapia da resignação triunfante? Na verdade, é preciso psicanalisar o conhecimento psicanalítico, a exemplo da psicanálise do conhecimento objetivo e racional, efetivada por Bachelard.

Por que há simplesmente o platonismo, e não antes o niilismo? Eis a questão. A metafísica platônica, compendiada na doutrina das idéias, em que se efetiva a separação ("khorismós") do sensível e do inteligível, é caracterizada como o suporte filosófico da consciência científica, a que se reportam as consciências estética, histórica e lingüística. O platonismo se define como o princípio originário e originante do esteticismo, do historicismo e do monolingüismo codificado num sistema racional de signos univocamente determinados e determináveis. Mais do que um modelo (paradigma) de tudo que existe no habitáculo terrestre, as idéias platônicas constituem as matrizes arquetípicas das ideologias espiritualistas e

materialistas, cujas diferenças mal encobrem o desígnio obscuro que as irmana e identifica, e que transparece na mesma mentalidade inquisitorial contra as prerrogativas individuais, no mesmo ódio surdo contra o incessante proliferar das diferenças na mutabilidade do devir histórico. Inverter o platonismo é cultuá-lo às avessas. O rito de exclusão da comunidade dos eleitos permanece o mesmo. Só que o alienado que se deve punir não é o nefelibata, mas o indivíduo que se recusa a admitir como ideal aquilo que só se refere ao real. Assim, o materialista rejeita o ideal como mistificação do real, e o espiritualista denuncia o real como usurpação do ideal, ambos reivindicando o privilégio de uma dialética que, curiosamente, só se exerce contra o ponto de vista do antagonista. Espiritualistas e materialistas se alimentam de um estímulo recíproco. Como não são dialéticos no pensamento, mas dialetizadores do pensamento dos outros, estão sempre a exigir a contínua subversão do adversário, para que possam exercitar uma repressão permanente. O caráter aporético do platonismo se manifesta na doutrina da diferenciação estética. O esteticismo se abstrai do contexto historicamente concreto da vida para proclamar a perfeição poética de um mundo artístico totalmente incompatível e incompatibilizado com a experiência do comum dos mortais. A beleza longínqua, sitiada no espaço idealmente suspenso do sonho puramente diáfano, converte-se no acicate da alma que se desvitaliza excruciada pela nostalgia do infinito, do intemporal, do irreal. A formação estética é a escola da deformação ética. Protela indefinidamente o compromisso com a realidade presente, predicando a realização de uma possibilidade futura. O platonismo também é o substrato dinâmico do historicismo. O historiador, como o artista esteticamente educado, coloca entre parêntesis a tessitura dinâmica das relações sociais vigentes e cogentes para recriar as vivências da humanidade passada. A metafísica platônica do espírito iluminado pela fulguração da idéia é o núcleo inseminador da ciência da objetividade do método, sobretudo porque o ideal do "lógos" constitui o protótipo das línguas simbólicas, o modelo da enunciação que pretende apreender o ser em sua plena presença. A realidade processual da concreatividade da linguagem é platonicamente neutralizada pela concepção de uma essência intemporalmente fixada em si mesma. A gênese do conceito de signo lingüístico decorre da divisão platônica do sensível (significante) e do inteligível (significado). A noção da língua como um sistema sígnico é um legado da metafísica iluminista de Platão. E a verdade, que á a verdade da metafísica e das ciências do Ocidente, senão a "orthotes" platônica? Como pode a ciência julgar a poesia se a verdade poética inclui e transcende a veracidade do discurso científico? Cumpre, pois, demonstrar que não se

tem verdade sem poeticidade. Primeiro que tudo há o acontecer histórico-ontológico da poesia da verdade ("alethopoiesis"), e não simplesmente o saber acerca do ser metafisicamente apreendido como princípio entitativo e fundamento veritativo e matematicamente compreendido como o uno único unificante ("mathesis, henopoiesis"). Apriorização do ser e matematização do saber são o anverso e o reverso do ocidente de Platão e da oposição da razão e da tradição. Mas a dimensão concreta da experiência existencial da verdade é incompatível com o conceito matemático da exatidão cognitiva ("orthotes, adequatio rei et intellectus"), principalmente porque pertence essencialmente à responsabilidade moral do ser humano o saber agir e decidir por si mesmo. Ao homem, não lhe convém a matematização do conhecimento, porque ele não tem só que conhecer o que é, mas também ser o que conhece. Ao intérprete, igualmente não lhe basta explicar o que se lhe transmite. Interpretar não é recriar o que foi dito, mas conciliar a mediação do significado abstratamente transmitido com o sentido concretamente assumido. O "dictum" epistemológico não se legitima, senão no "tradictum" hermenêutico. Para se resolver o litígio da razão e da tradição, necessário se torna transmutar o filosofema cartesiano da subjetividade no drama kierkegaardiano da alteridade. É preciso reconhecer que o esquema da estrutura ontológica do indivíduo é o de uma relação, de uma referência a um outro eu. A consciência é esta relação, não como algo dado, mas como contínuo relacionar-se. O eu não se limita a manter relações com o outro; ele é essa relação. O eu não é homogêneo, mas, sim, radicalmente heterogêneo. A poesia machadiana constitui o testemunho eloqüente desta verdade. Neste sentido é que o pensamento poético de Kierkegaard e o poético pensante de Antonio Machado são duas réplicas existenciais à questão da razão e da tradição.

O Drama Kierkegaardiano da Alteridade

Kierkegaard é um escritor dramático, e não simplesmente um pensador sistemático, porque bem sabe que o ente que somos nunca é, mas sempre devém. Ser humano é transcender-se no horizonte móvel do tempo. Nas etapas do caminho da vida, o homem se revela em metamorfose constante, travessia contínua, não se compaginando, portanto, na fórmula intemporal do sujeito imperial. O eu filosoficamente circunscrito na clausura monológica do "cogito sum" não condiz com a abertura dialógica da comunicação intersubjetiva. Quem se pensa não diz o que é, porque não é tão-somente o que diz. A possibilidade da enunciação suplanta

infinitamente a realidade do enunciado. O outro não é exterior, mas interior à estrutura dialética da consciência. O ego não exprime a subjetividade metafisicamente contraposta à objetividade, mas, sim, a individualidade solidariamente vinculada à alteridade. Determinando-se na epifania do encontro com o outro imanente a si mesmo, o eu jamais se confina no espaço monádico da representação sujeitiforme. Existir significa assumir o diálogo kierkegaardiano, que neutraliza e dissolve a potência imanentizadora do monólogo cartesiano. A vocação do homem se concretiza no drama da existência, e não no filosofema da essência.

Infirmo o atomismo representacional da subjetividade e confirmando o dialogismo potencial da alteridade, o eu que se representa na obra kierkegaardiana não implica uma unidade substancial, mas se explica numa multiplicidade relacional. Ser o mesmo significa diferir indefinidamente de si mesmo. Compreende-se, portanto, o motivo por que Kierkegaard não assina o seu nome próprio em cada um de seus livros. O sujeito ortônimo é tributário da suposta unicidade pessoal. O heterônimo é a única expressão compatível com a heterogeneidade radical da existência efetivamente vivida. Relacionar-se consigo equivale a desdobrar-se. Na auto-manifestação heteronímica, nunca é o eu quem fala, mas sempre o outro. A enunciação se caracteriza como uma voz anônima, que se ouve e se escreve. Autêntico diálogo do silêncio e da palavra, o texto heteronímico constitui o drama da existência que se torna infinitamente interpretável. O autor que preside à gênese do heterônimo permanece sempre anônimo. Por não ser o uno único unificante é que ele pode assumir o estilo existencial que lhe aprouver. O nada, o outro de todo ser, não é o inefável, mas o inexaurível impulso de efabulação.

Na dialética heteronímica da escritura kierkegaardiana, o autor comparece dessubstancializado, impessoalizado, convertido no inspirador anônimo, que produz autores que escrevem livros. Secretário, e não proprietário da obra que se lhe reporta, pai adotivo das penas que se lhe emprestam, Kierkegaard se nos apresenta como leitor, e não autor propriamente dito, porque só experimenta o que escreve através de terceiros. A sua extraordinária coerência poética consiste em romper com as alucinações napoleônicas da subjetividade concentrada em si mesma para preservar a pureza das relações existenciais que se estabelecem entre os protagonistas da enunciação. Análises psicológicas não se lhe aplicam, porque ele está sempre fora de si, dramaticamente situado na interação extática com o inenarrável rapto da alteridade. Tão solitário, que nem consigo mesmo consegue estar, o escritor dramático é o testemunho inequívoco de que a essência do homem reside em sua existência. O ser humano

somente é enquanto devém. Fictício é o homônimo ontológica ou psicologicamente determinado, e não o heterônimo poeticamente revelado.

À exterioridade do autor com respeito à obra corresponde a autonomia do universo heteronímico. Em *A Alternativa*, aparecem os autorizados protagonistas do processo dialético da comunicação intersubjetiva, mas o nome de Kierkegaard desaparece completamente, não figurando nem mesmo como prefaciador ou editor. O estilo mímico-patético que singulariza a estrutura sincopada deste livro multiperspectivado resulta do intercâmbio dialógico dos heterônimos que o compõem. Inicialmente, Victor Eremita se apresenta como o editor do manuscrito que descobrira na gaveta secreta de um móvel usado que comprara. Em seguida, dois heterônimos, denominados A e B, caracterizam-se como os principais atores. A, um jovem esteja desconhecido, define-se como o autor dos textos da primeira parte, excetuando-se apenas o último, intitulado *Jornal do Sedutor*. B redige as duas longas cartas da segunda parte. Finalmente, representam-se dois heterônimos simétricos: Johannes, o autor do *Jornal do Sedutor*, e um pastor que se diz autor de um sermão que se chama "Ultimatum". Da interpenetração dinâmica destes dois heterônimos se conclui que a obra desdobrada em vários livros prodigaliza a concruz em que se opera o jogo das máscaras reciprocamente desconhecidas. No silêncio da noite, Victor se põe a ler autores que se lhe tornam conhecidos unicamente através de seus escritos.

Os heterônimos de Kierkegaard podem ser classificados em dois conjuntos. Ao primeiro pertencem as personalidades irônicas ou humorísticas, que se mantém distanciadas do objeto que investigam. São observadores ou experimentadores dos possíveis existenciais (Constantin Constantius, Frater Taciturnus), a que se acrescentam os teóricos engenhosos (Johannes de Silentio, Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis, Nicolaus Notabene). Ao segundo se ligam as individualidades comprometidas com a experiência que descrevem. Distribuem-se nas esferas estética (o jovem em *A Alternativa*, o sedutor, os convivas do banquete) e ética (Wilhelm, Anti-Climacus). Citam-se freqüentemente uns aos outros. Para todos, existir quer dizer coexistir com os demais no ludismo polêmico da pergunta que se interroga pelo sentido da diversidade qualitativa da existência. Em consonância com esta questão fundamental, o *Post-Scriptum* de Climacus expõe o problema da essencial heterogeneidade do homem replicado no espelho da linguagem, cuja réplica se encontra em *A Escola do Cristianismo*, de Anti-Climacus. Entre o acúmulo e o declínio desta indagação, interpõe-se o elenco das obras que apresentam as individualidades existentes: *A Alternativa*, *As Etapas no Caminho da Vida* e *A Repe-*

tição, que propõe uma nova filosofia, um filosofar da diferença que se aprende, e não um sistema da identidade que se ensina. Migalhas Filosóficas, O Conceito de Angústia e Temor e Tremor reiteram a questão da diferença, parodiando e confutando o pensamento sistêmico de Hegel. Em contraponto aos textos teóricos, notabilizam-se os Prefácios de Nicolaus Notabene.

A elucidação hermenêutica da dialética heteronímica supõe o reconhecimento de que o sentido da existência é consentido pela experiência dramática, e não pela consciência matemática. Enquanto próteron, prius, suporte a priori da representatividade em geral, o sujeito sistematiza o objeto, mas não se dramatiza, porque apenas propõe o sentido no sentir, o querido no querer, o pensado no pensar, mas não se dispõe a sentir, a querer, a pensar. O homem se humaniza quando se concretiza no embate dramático das faculdades afetiva, volitiva e cognitiva. O eu que se dramatiza não permanece o mesmo, mas se modifica em consonância com a disposição anímica de cada momento existencial. O vivente singularizado como o existente não é quem se limita ao saber monolítico da razão abstraída da paixão vital, mas, sim, quem se reconhece ao sofrer o impacto metamórfico da experiência em que o real se transracionaliza e o homem se transumaniza. Ser é superar-se. A função cibernética do cogito cartesiano não corresponde ao homem, porque lhe compete atualizar uma coalescência susceptível de múltiplas representações, e não simplesmente mimetizar uma essência paradigmática. Por não ter sido prefixado de uma vez para sempre na forma canônica de um arquétipo é que o ser humano tem o poder de livremente assumir papéis qualitativamente diversos, representando um outro eu, invencionando um outro mundo. O poder da criação é uma dádiva do nada que somos. Porque nada somos é que podemos ser tudo. O heterônimo é o signo de que o ser não define o homem, porque o homem é mais do que o ser, porque o homem quer dizer poder ser.

A ficção kierkegaardiana dos intertextos heteronímicos resulta da distinção entre a ciência e a experiência, o sistema e a existência, o a priori transcendental e o a priori existencial. Vivendo, e não simplesmente refletindo, é que se conhece a vida. E não existe, de um lado, o caminho da vida e, de outro, o caminhante. Viajante é quem se transforma no caminho que se viaja. Existir significa assumir o pathos da tonalidade emocional do momento que se vive. Em cada etapa do itinerário existencial, o homem sofre o regime de fascinação de um determinado impulso vital. À emoção particular de cada ato específico do drama existencial, Kierkegaard dá o nome de Stemming, a que correspondem o

alemão *Stimmung* e o português *disposição*. A noção *Stemming* constitui, portanto, o fundamento da escritura heteronímica. A vida, para ser concretamente vivida, requer a conversão da representação da essência em disposição da existência. O *ortônimo* proposto na abstração representativa tem de ser deposto do pedestal filosófico a fim de se qualificar como heterônimo disposto numa situação dramaticamente singularizada. Neste sentido é que a literatura é, já de si, existência. No subtítulo de *Temor e Tremor (lírico-dialético)*, o lírico enfatiza a atmosfera emocional da obra, evidenciando que não deve ser entendida como exposição conceptual, mas, sim, como disposição vital. A vida é para ser lida. O drama é da própria vida. Somos apenas os atores.

O Monodílogo Machadoiano da Noturnidade

Todos os poemas de Antonio Machado são variações em torno do poema continuamente em *véspera de ser escrito*: o poema do mais puro silêncio. Sempre a caminho da forma em flor da paisagem da alma, o poeta machadiano se consuma na evocação lírico-dramática da reversa harmonia da senda diurna do ser e da vereda noturna do nada. Que o velamento da noite é mais venerando do que o desvelamento do dia, eis o que já se confirma no primeiro livro do poeta do verbo encarnado no tempo, intitulado *Soledades, Galerías y Otros Poemas (1899-1907)*, particularmente neste canto monodialogado do duplo domínio do mesmo e do outro:

Oh, dime, noche amiga, amada vieja,
que me traes el retablo de mis sueños
siempre desierto y desolado, y solo
con mi fantasma dentro,
mi pobre sombra triste
sobre la estepa y bajo el sol del fuego,
o soñando amarguras
en las voces de todos los misterios,
dime, si sabes, vieja amada, dime
si son mías las lágrimas que vierto.
Me respondió la noche:
- Jamás me revelaste tu secreto.
Yo nunca supe, amado,
si eras tú ese fantasma de tu sueño,

ni averigüé si era su voz la tuya
o era la voz de un histrión grotesco.

Dije a la noche: — Amada mentirosa,
tú sabes mi secreto;
tú has visto la honda gruta
donde fabrica su cristal mi sueño
y sabes que mis lágrimas son mías,
Y sabes mi dolor, mi dolor viejo.

- Oh! Yo no sé — dijo la noche — amado,
yo no sé tu secreto,
aunque he visto vagar ese que dices
desolado fantasma por tu sueño.
Yo me asomo a las almas cuando lloran
y escucho su hondo rezo,
humilde y solitario,
ese que llamas el salmo verdadero
pero en las hondas bóvedas del alma
no sé si el llanto es una voz o un eco.

Para escuchar tu queja de tus labios
yo te busqué en tu sueño,
y allí te vi vagando en un borroso
laberinto de espejos.

Oh, diz-me, noite amiga, amada velha,
Que me trazas dos meus sonhos o retábulo
Sempre deserto e desolado e só
Com meu fantasma dentro
Meu pobre vulto triste
Sobre a estepe e sob o sol de fogo
Ou sonhando amarguras
Nos oráculos de todos os mistérios
Diz-me, se sabes, — amada velha,
Se são minhas as lágrimas que choro.
E respondeu-me a noite:
- Jamais me revelaste teu segredo.
Nunca soube, — amado,

Se eras o fantasma do teu sonho
Nem verifiquei se a voz era a tua
Ou era a voz de um histrião grotesco.

E à noite eu disse: — Amada mentirosa,
Tu vês o meu segredo
Já viste a funda gruta
Onde se finge o cristal dos meus sonhos
E estas lágrimas sabes que são minhas
E vês minha dor, minha velha dor.

Oh, eu não sei, amado, disse a noite
Teu segredo eu não sei
Mesmo tendo visto errar o que dizes
Desolado fantasma por teu sonho.
Eu me insinuo às almas quando choram
Ausculto-lhes a prece,
Humilde e solitária,
A que chamas o verdadeiro salmo,
Mas, nas profundas criptas da alma,
Nem sei se o pranto é uma voz ou eco.

Para escutar-te a queixa dos teus lábios
Busquei-te no teu sonho
E ali te vi vagando num difuso
Labirinto de espelhos.

No prólogo do autor de *Soledades, Galerias y Otros Poemas*, o elemento poético se define como uma profunda palpitação da alma que se dispõe no êxtase do encontro com o espaço cordial do mundo. Educado no espírito da poesia, o homem pode surpreender algumas frases de um monólogo interior, distinguindo a viva voz dos ecos inertes. Na descida ao reino eleito silente do coração, o poeta consegue vislumbrar os universais concretos do sentimento, convertendo-se no auditor da voz que pronuncia e anonimamente revela o sentido que nos é consentido pelo ritmo de transe da palavra no tempo. Experimentando a finitude radical de todos os caminhos, o ser humano comparece perpassado pela fuga reminiscente das cinzas das horas, bastando conferir a última estrofe do primeiro poema de *Soledades*, intitulado "El Viajero":

Serio retrato en la pared clarea
todavía. Nosotros divagamos.
En la tristeza del hogar, golpea
el tictac del reloj. Todos callamos.

Austero retrato na parede espaceja
Todavia. Nós, os alheios eus, divagamos.
O solo no solar da tristeza solfeja
O tiquetaque lento do tempo. Calamos.

Memento do eterno retorno do solitário, o homem se apresenta neste canto como viajor do inenarrável raptado da temporalidade, que o intimiza com o silêncio e sigilo da mortalidade. Pessoas distraídas que se dispersam porque abstraídas do nada que nadifica o subsolo da residência da alma, sempre somos os outros que não querem saber de morrer. De nada adianta, todavia, empunhar o esquecimento contra o desvelar que bem quer auto-velar-se. Porque somos alheios e estranhos ao próprio ser mortal é que precisamos aprender a existir na inefável dádiva do nada. Auto-consciencializar-se quer dizer sustar a fala intempestiva a fim de se dar ouvido à voz que se inscreve na rubra legenda do destino temporal. Calar é, já de si, falar o essencial.

Todos os versos machadianos são vocativos da alma que se temporaliza na clareira que antecede e excede o projeto do sujeito e do objeto. Antes de se haver com objetos e de perseguir objetivos, a existência liricamente experimenta a si mesma como atividade poética de gestação e auto-plasmação. A pulsão de viver, que precede o saber da razão, nunca busca o eu pretensamente substancial e homogêneo da subjetividade, mas, sim, o tu radicalmente heterogêneo e estranho a toda e qualquer forma objetivada da personalidade. O eu só se conhece quando se reconhece no tu que o compreende e transcende. A voz que nos interpela no interior de nós mesmos se reporta fundamentalmente ao colóquio passional, e não simplesmente ao solilóquio racional. O monólogo interior da alma é, na verdade, o silencioso diálogo, o monodialogo, portanto, do tu que se ouve e se escreve. A poesia de Antonio Machado consiste na profecia da alteridade. Impulso vital que se poematiza, o tu essencial é o inspirador anônimo da alma que se canta e se escuta a si mesma.

No primeiro poema de Campos de Castilla (1907-1917), movido e comovido pelo caminho que se viaja, o poeta traceja seu próprio retrato, infirmando o solipsismo confessional da subjetividade monádica e confir-

mando o altruísmo existencial da individualidade monodialógica, porque solidariamente vinculada à alteridade:

Converso con el hombre que siempre va conmigo
- quien habla solo espera hablar a Dios un día -;
mi soliloquio es plática con este buen amigo
que me enseñó el secreto de la filantropía.

Converso com o homem que sempre viaja comigo
- quem fala só quer falar a deus um dia -;
meu solilóquio é falar com este amigo
que me ensinou o segredo da filantropia.

Ao atomismo representacional do filosofema cartesiano se contrapõe o dialogismo perpetuo do poema machadiano. A clausura sujeitiforme do Cogito, ergo sum é neutralizada e suplantada pela abertura luciforme do Colloquimur, ergo sumus. No estilo conversacional do poeta pensante e do pensar poético de Antonio Machado e de seus heterônimos Abel Martín e Juan de Mairena, o eu só existe, porque coexiste com o outro. O eu não é, portanto, o solus ipse nem o outro um alter ego. Imamente, e não transcendente ao eu, o outro é um a priori existencial, e não transcendental, porque não se realiza nas equações onto-teológicas da metafísica, mas unicamente nas vocações poéticas das diferenças irreduzíveis. O deus que se revela aos eus como signo do uno único unificante constitui a mais terrível das ameaças à liberdade, porque ser livre consiste em poder ser outro. O único deus que se harmoniza com a essencial heterogeneidade do homem é o que se manifesta como o outro, o totalmente outro. A sacrossanta essência da teofania correspondente à antropofania reside na teocriptia. O enigma divino e humano jamais se decifra, porque o mistério da persona é que a máscara não tem o lado de dentro. O nada, o outro de todo ser, eis a alteridade radical, la otredad, o tu essencial, que se vela como a flor abissal, o invisível rosto de todas as faces que se desvelam. Escrever poeticamente é compreender o poder deste não-ser. Da inconsciência órfica promana o anelo dramático da consciência que é mais do que sabe de si mesma. Consciencializar-se equivale a outrar-se. Ser mesmo homem é querer o outro. A alma humana não é uma enteléquia, porque seu fim, seu telos, nunca está em si mesma, mas sempre na revelação da inexaurível otredad de lo uno. Somente o homem que

não se olvidar de que é outro pode verdadeiramente amar o próximo como a si mesmo.

A imagem fundamental da mundividência machadiana é a da viagem essencial, heteronimicamente compendiada por Abel Martín na viragem radical de lo uno a lo otro. Ética e poeticamente compaginado neste ditame vital e mortal, o homem somente é enquanto devém. Existir quer dizer exurgir de si para o outro. Viajar é, já de si, metamorfosear-se. Compreende-se, portanto, o motivo por que o solilóquio é colóquio, e o monólogo, diálogo, enfim, monodiálogo. Ao conteúdo processual da requerida mediação existencial isomorficamente se correlaciona a expressão monodialogal. Ao trânsito floral do caminhante que se faz caminho ao se encaminhar no encaicho de seus passos replica o ritmo de transe da linguagem gestual, que não fala nem cala, mas assinala a eternal passagem do uno ao outro. E nos versos finais de "Otro Viaje", o trigésimo primeiro canto de Campos de Castilla, o viajante se diz atraído pelo outro e distraído de si, pequenino, luminoso e tão solitário, que nem consigo mesmo consegue estar:

Tan pobre me estoy quedando,
que ya ni siquiera estoy
conmigo, ni sé si voy
conmigo a solas viajando.

Tão pobre estou me tornando,
Que nem mesmo não estou
Comigo, nem sei se vou
Só comigo viajando.

Outro viajar é viajar outro, desfazer-se de si para se haver com o mestre do segredo antropofílico, converter-se na persona ficta do tu que verte reverso no constelado verso. Ser não quer dizer permanecer consigo, mas entreter-se com o amigo velado, converter-se no discípulo concriador da paideia lúdica do professor apócrifo. Poetar é criar com o outro e pelo outro, concriar-se. O trigésimo sexto dos Proverbios y Cantares constantes de Nuevas Canciones (1917-1930) constitui a súmula didática deste projeto heteromórfico de Antonio Machado: No es el yo fundamental / eso que busca el poeta, / sino el tú esencial. Não é o eu fundamental / o que busca o poeta, / mas o tu essencial. O eu que se poematiza no monodiálogo se atualiza na epifania do encontro com o outro. A antropofania

supõe a heterofania. O ofício da antropofilia é o exercício da heterofilia. O monodílogo machadiano é o signo hierofânico do raptio heterofânico.

No entretexto lúdico da ficção heteronímica de *Un Cancionero Apocrifo*, Antonio Machado se converte no leitor da obra de Abel Martín (*Las cinco formas de la objetividad, De lo uno a lo otro, Lo universal cualitativo, De la esencial heterogeneidad del ser, Los complementarios*). Das cinco formas da objetividade, apenas uma não se define como projeção da subjetividade que se representa em tudo que se lhe apresenta. A primeira é a incógnita constante do conhecimento metafisicamente considerado como problema infinito. A segunda circunscreve o universo objetivo da ciência, o desqualificado mundo das relações quantitativas matematicamente calculáveis. A terceira configura o mundo fenomênico propriamente dito. A quarta corresponde ao mundo em que atuam outros sujeitos, o reino dos alheios eus, dos duplos que se multiplicam e se perdem no espelho da omnitude, das vozes que se dispersam num guaiar de convulsões andantes. O eu ortônimo que não se reconhece anônimo torna-se tanto mais objetivado quanto mais se desdobra nos heterônimos. O ser é a questão, e não a solução. Histrião grotesco é quem se coloca dentro da máscara, multiplicando-se nos seres que nada sabem do não-ser. Querer ser mais, e não menos, tão menos até nada ser, constitui a única farsa da heteronímia pessoal, que resulta exclusivamente da cisão do sujeito único, que engendra, por intersecção e interferência, todo o elemento tópico e conceptual do psicodrama. O verdadeiro drama do existir concriativo não consiste no subterfúgio de se despersonalizar para personificar outros eus, mas, sim, em desistir de si para coexistir com la otredad, o tu essencial, a alteridade radical, completamente irreduzível à objetividade determinada e controlada pela subjetividade. A quinta forma nada tem de objetivo ou de subjetivo. Pelo contrário, designa o outro, o totalmente outro, o domínio noturno da inconsciência, de que brota, num fluxo permanente, o ilúminio diurno da consciência. Nas fronteiras do próprio sujeito, nos confins das galerias noturnas da alma que se poetiza na travessia da senda do ser para a vereda do nada é que se torna possível divisar a noturnidade do outro real.

De lo uno a lo otro constitui a cifra da teoria do conhecimento martiniano, que se decifra eroticamente, e não epistemologicamente. Completamente refratário ao ato puramente cognitivo, o outro solicita a travessia do amor, o alado ímpeto do êxtase heterofânico. O sujeito substancial não ama, porque não realiza o trânsito floral para o outro real. Coagulado no tempo e petrificado no espaço como o magma depois da erupção, o eu que persiste em seu próprio ser é condenado a se faltar de

reconhecer a si mesmo nos reflexos imóveis do auto-espelhamento. Con-
futando o narcisismo egotiforme de quem se compraz na gestação insana
das sombras, a experiência amorosa é precisamente a auto-revelação da
essencial heterogeneidade do homem. Amar é ausentar-se de si na de-
manda nostálgica do tu essencial. Em primeira e última análise, a existên-
cia se manifesta como angústia erótica. Inesgotável é a paixão, porque ser
poeta é saber, a exemplo de Orfeu, que a origem primeira e o fim último
do anelo dramático é o invisível rosto de Eurídice. A profunda justiça do
amor se revela no incontido ímpeto que busca o fundo da alma, o subsolo
órfico que garante ao existir o contínuo exsurgir, porque requer o inces-
sante submergir. O Eros martiniano ensina o caminho de volta, o eterno
retorno ao reverso do ser. Não surpreende, portanto, que o título do so-
neto teo-cosmo-antropogônico com que termina a primeira seção de *Los*
complementarios seja uma homenagem ao zero zoogônico, *Al Gran Cero*,
ao *Fiat umbra*, e não unicamente ao ser divino e supradivino, ao *Fiat lux*.
Compreende-se: *Kháos* e *Khósmos* são complementares. O anverso cósmico
só existe, porque coexiste com o reverso caótico. Há antes a vereda
abissal do nada, e não simplesmente a senda fundamental do ser. A no-
turnidade subage na diurnidade. *O monodílogo martiniano é o intercâmbio*
perpétuo da unidade diurna do ser e da alteridade noturna do não-ser.

RONALDES DE MELO E SOUZA é professor de Teoria da Literatura do De-
partamento de Teoria Literária e Literaturas da UnB. Doutor em Teoria da Lite-
ratura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.