

A ressurgência dos sentidos*

Dionysio Villa-Maior¹
Universidade Aberta (Coimbra, Portugal)



1. Numa obra bem conhecida, *Le Marxisme et la Philosophie du Langage*, de 1929, Mikhaïl Bakhtine escreve o seguinte:

Le monde intérieur et la réflexion de chaque individu sont dotés d'un *auditoire social* propre bien établi, dans l'atmosphère duquel se construisent ses déductions intérieures, ses motivations, ses appréciations, etc.²

As afirmações transcritas merecem, previamente, alguns comentários. Antes de mais, importa contextualizar esta citação: ela faz parte de um livro onde Bakhtine, apesar de se acercar de diversas latitudes epistemológicas (a psicologia cognitiva, a pedagogia das línguas, a comunicação, a estilística, a crítica literária, a semiologia), proclama a necessidade de uma aproximação marxista da linguagem. Nesse sentido, e explorando as relações entre a linguagem e a sociedade, Bakhtine antecipa investigações no âmbito da sociolinguística, procurando, desse modo, responder a questões fundamentais: “Em que medida a linguagem determina a actividade mental?”; “Em que medida a ideologia determina a linguagem?” Para Bakhtine, parece aí indiscutível que, por um lado, todo o signo é ideológico (e a palavra, o signo ideológico por excelência, já que regista as mais pequenas variações das relações sociais) e que, por outro, a ideologia é um reflexo das estruturas sociais. Se, para além disso, partirmos deste nível de leitura para outro mais localizado (como a problemática do *diálogo*), poderemos verificar como este quadro conceptual se vai firmando como um espaço ainda mais frutífero: Bakhtine defende que toda a enunciação, fazendo parte de um processo de comunicação ininterrupto, é um elemento de um *diálogo*, no sentido largo desse termo e conceito. O mesmo é dizer, por outras palavras, que a enunciação é, para este teorizador, a unidade de base da língua, quer se trate do *diálogo exterior*, quer do *diálogo interior* (do “monde intérieur”, da “réflexion de chaque individu”).

Um pouco mais tarde, em 1930, aparece um texto intitulado “La structure de l'énoncé”. Neste estudo – que constitui uma tentativa do Círculo de Bakhtine para expor, de um modo sistemático, princípios da *Teoria da Linguagem* –, Voloshinov refere-se à bifacialidade do discurso humano (porque todo o enunciado exige a presença de um locutor e de um “auditor”); acaba, assim, por defender a natureza dialógica inerente ao “discurso íntimo”:

[...] les discours les plus intimes sont eux aussi de part en part *dialogiques*: ils sont traversés par les évaluations d'un auditeur virtuel, d'un auditoire potentiel, même si la représentation d'un tel auditoire n'apparaît pas clairement à l'esprit du locuteur.³

Depois, analisando alguns trechos da obra de Gogol, considera que qualquer discurso é um “discours *dialogique*, orienté vers quelqu'un qui soit capable de le comprendre et d'y donner une réponse réelle ou virtuelle” (id., p. 298).

Ora, o significado de todas palavras parece-nos muito pertinente, fundamentalmente porque nelas é possível apreender uma **concepção dialógica do sujeito**, concepção essa que se desenvolve de acordo com a premissa segundo a qual cada *sujeito* falante vive inevitavelmente marcado pelo *outro*. Isto é: a prática discursiva é uma prática compassada com uma especificidade dialógica que tende para uma concepção de *sujeito* irredutível à óptica solipsista; para Bakhtine, o *sujeito*, enquanto produtor de enunciados, não é nunca uma entidade isolada e independente; é sempre, pelo contrário, uma entidade polifónica (porque alteronímica) e dinâmica (se a este termo creditarmos os postulados teóricos do dialogismo bakhtiniano). Por esta ordem de ideias, quando se refere ao “auditor social” e ao “auditor virtual”, Bakhtine/Voloshinov acaba, em primeira e última instâncias, por traduzir o “discurso íntimo” do sujeito falante como um

* Este texto foi apresentado na *II Conferência Internacional Intra-Muros – Ante Muros*, realizada nos dias 8, 9 e 10 de maio de 2008, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

“mundo interior”, em que a dinâmica do monólogo se encontra subordinada à dinâmica do diálogo, pelo que de desdobramento do *eu* num *tu* (o *outro*, o alocutário) essa dinâmica comporta.

Como quer que seja, e quaisquer que sejam os termos avançados, o que, então, importa destacar é o facto de, em Bakhtine, a noção de *dialogismo* também aparecer entrelaçada com o princípio da *alteridade absoluta*, segundo o qual cada sujeito, porque plural (logo, descentrado), se constrói sempre no espaço do *outro*.

2. Este problema, assim considerado, abre caminho para duas outras equacionações imediatamente complementares, relacionadas ainda com o dialogismo bakhtiniano: a que se relaciona com a orientação social do discurso e a que diz respeito à inevitável presença do *outro* em cada enunciado produzido.

Num importante texto (“Les genres du discours”, de 1952-1953) que sintetiza as suas reflexões linguísticas dos anos 20, Bakhtine reflecte sobre o *dialogismo* e o *destinatário*. Manifestando-se contra a linguística estrutural, defende o **carácter social e intersubjectivo da linguagem e do pensamento**; escreve:

Un énoncé concret est un maillon dans la chaîne de l'échange verbale d'une sphère donnée. [...] Un énoncé est rempli des échos et des rappels d'autres énoncés, auxquels il est relié à l'intérieur d'une sphère commune de l'échange verbale. Un énoncé doit être considéré, avant tout, comme une réponse à des énoncés antérieurs à l'intérieur d'une sphère donnée [...]: il les réfute, les confirme, les complète, prend appui sur eux, les suppose connus et, d'une façon ou d'une autre, il compte avec eux.⁴

Como se pode ver, a importância da questão aqui evocada tem que ver com a tese que advoga que qualquer produção discursiva deve ser entendida enquanto prática dialógica inscrita no *social*, uma vez que qualquer enunciado é uma réplica (“une réponse”) a outros enunciados – cada um deles constituindo também, já por si, réplicas a outros enunciados. Sob esta óptica, deve considerar-se qualquer texto verbal como um enunciado que se relaciona sempre com outros textos, já que (nele sempre se inscrevendo o enunciado alheio) se configura, dialéctica e dialogicamente, como um *espaço de pergunta-resposta*. “Un énoncé”, escreve Bakhtine, “présuppose toujours des énoncés qui l'ont précédé et qui lui succéderont; il n'est jamais le premier, jamais le dernier; il n'est que le maillon d'une chaîne et ne peut être étudié hors de cette chaîne”;⁵ e, mais tarde, enuncia de forma lapidar: “Je vis dans l'univers des mots d'autrui”.⁶ Estes testemunhos de Mikhaïl Bakhtine assumem aqui um significado especial. E valem sobretudo (no presente contexto) por nos permitirem retirar uma importante ilação: a que reenvia para a noção de **responsividade**

activa, noção esta também ela inseparável do termo e conceito *dialogismo*. Qualquer enunciado, defende Bakhtine, reclama a sua escuta, “veut l'audition” e, conseqüentemente, solicita um “juízo de valor”.⁷ Por isso, qualquer enunciado pressupõe *ab initio* um destinatário, uma instância que o leia, que lhe responda, que o compreenda; e “compreender”, defende Bakhtine, “c'est mettre en rapport aux autres textes et penser dans un contexte nouveau”.⁸

Seguindo este raciocínio, pode dizer-se que, se é verdade que um enunciado é sempre uma réplica a outro enunciado, não é menos verdade que cada enunciado acaba, por isso mesmo, por solicitar um enunciado posterior. Mais: se o sujeito é uma entidade social e ideológica, ele constitui uma consciência plural, que (resultando da participação de uma pluralidade de sujeitos *outros*, concebidos, por sua vez, como alteridades em interação com o sujeito que enuncia um discurso) acaba por animar a transcensão e a amplificação dos sentidos.

A partir destas noções gerais, confirma-se, portanto, o perfil dialógico subjacente à atitude do “destinatário” bakhtiniano, enquanto entidade que não só se envolve num processo de reiteração de sentidos, mas que também se afirma capaz de variavelmente *transcender* esse mesmo processo. Assim é encarada esta problemática, quando Bakhtine, situando a sua reflexão no contexto geral da “grande temporalidade”,⁹ retoma e valoriza a necessidade de realçar prioritariamente a dinâmica de transcensão e conseqüente transformação do sentido, promovendo, deste modo, a noção que serve para atestar o diálogo entre passado, presente e futuro. De facto, depois de afirmar que “il n'y a pas de limites au contexte dialogique” e que os sentidos “*passés* eux-mêmes, ceux qui sont nés du dialogue avec les siècles passés, ne sont jamais stabilisés” (ibid.), Bakhtine acrescenta:

Ils se modifieront toujours (se renouvelant) dans le déroulement du dialogue subséquent, futur. En chacun des points du dialogue qui se déroule, on trouve une multitude innombrable, illimitée de sens oubliés, mais, en un point donné, dans le déroulement du dialogue, au gré de son évolution, des sens seront remémorés de nouveau et ils renaîtront sous une forme renouvelée (dans un contexte nouveau). Il n'est rien qui soit mort de façon absolue. Tout sens fêtera un jour sa renaissance. Le problème de la *grande temporalité* (ibid.).

Naturalmente que, quando se trata do “sur-destinatário” bakhtiniano, estas considerações envolvem uma outra questão: esse “**sur-destinatário**” deve ser encarado como uma instância discursiva *activa*, não só porque ele é um “participante” envolvido dialogicamente no acto comunicativo, mas também porque funciona como componente de um processo só concretizado pela sua implicação: ao decodificar um enunciado,

esta entidade consente o exercício de um processo de *compreensão*, um processo dinâmico de acção e reacção que comporta *sentidos acrescentados*. Nesta ordem de ideias, e relativamente a esta questão, torna-se necessário evidenciar o investimento subjectivo que, dentro de uma comunidade, particularize qualquer sujeito discursivo. Por essa óptica, é permitido equacionar esse sujeito de acordo com uma concepção dinâmica no que ao entendimento do *Outro* (enunciado, ou sujeito) diz respeito. “La compréhension elle-même est de nature dialogique dans un système dialogique”, defende Bakhtine; e continua:

Comprendre c’est, nécessairement, devenir le *troisième* dans un dialogue [...]. L’énoncé a toujours un destinataire [...] dont l’auteur de la production verbale attend et présume une compréhension responsive. Ce destinataire, c’est le *second* [...]. Mais, en dehors de ce destinataire (de ce second), l’auteur d’un énoncé, de façon plus ou moins consciente, présuppose un *sur-destinataire* supérieur (le troisième) dont la compréhension responsive absolument exacte est présupposée soit dans un lointain métaphysique, soit dans un temps historique éloigné.¹⁰

3. Ora, esta questão, em função do que ela naturalmente permite evocar, abre a possibilidade de a relacionarmos com uma percepção muito específica do papel do sujeito *outro*, entidade à qual (a partir da noção de “enrichissement”) deve ser atribuída um sentido dialéctico, e inequivocamente dinâmico, na relação que com cada *eu*, ou sujeito, variavelmente certifica. Nesse sentido, somos de novo conduzidos à necessidade de orientarmos a ideia deste *outro* para um quadro conceptual circundado pelo princípio de que este *outro* é sempre necessário para que qualquer significado preliminar se amplifique, e se multiplique. Como é evidente, não interessa aqui devolver exclusivamente este princípio ao sentido existencialista – no qual, em última instância, poderiam entroncar os pressupostos que se insinuam relativamente ao papel do *outro* na definição, verificação e enriquecimento da consciência individual de cada sujeito. Escreve, mais uma vez Bakhtine, na sua *Esthétique de la création verbale*:

[...] l’homme a un besoin esthétique absolu de l’autre, de sa vision, de sa mémoire, qui le rassemble et l’unifie et qui, seule, est susceptible de lui procurer un achèvement extérieur. Notre individualité n’aurait pas d’existence si l’autre ne la créait.¹¹

Como se vê, as palavras citadas admitem o reconhecimento da necessidade do *outro* para a completa percepção que cada sujeito possa estética e afirmativamente modelar de si – interpretação que podemos cotejar, aliás, com as teses de Carlos Bousoño, segundo as quais *Individualismo* e *autoconsciência* se encontram ligados, uma vez que o Individualismo se caracteriza quer como a consciência que cada sujeito tem de si mesmo, quer como

o sentimento afirmativo do homem. E independentemente do alcance teórico para onde estas noções possam reenviar, o que nos parece importante para já é sublinhar a configuração do *outro* como um atributo fundamental do *eu*, ou, mais exactamente, como uma entidade necessária para a construtividade estética de cada sujeito. Por isso, Bakhtine doutrina que compreender o mundo dos outros “est la condition première d’une approche esthétique du monde”.¹²

A partir daqui, parece-nos possível consolidar as noções de *consciência* e *subjectivação*, sobretudo quando sob a égide dessas noções se encontram três convicções: a de que ao sujeito se deve subtrair a marca de *ausência* (conferida, segundo Alain Badiou, pela psicanálise lacaniana); a de que o sujeito deve ser postulado como uma entidade com possibilidade para interagir, conscientemente, com diversos níveis de construção de sentido (o do *eu*, o dos *outros*, o do acontecer histórico e o que advém da ruptura com o sentido estabelecido); finalmente, a de que a *consciência* aponta etimologicamente tanto para a interioridade subjectiva, como para a relação de cada sujeito com outros sujeitos.¹³

Impõe-se, assim, perceber de que forma cada sujeito deve ser entendido numa relação imediata com o acto de “auto-referenciação”. E, exactamente pelo que de desdobrimento alteronímico essa “auto-referência” implica, assim se concretiza uma outra premissa fundamental, que contempla o sujeito integrado num processo de “referência”, cujo enquadramento estético e/ou existencial se aproxima quer da concepção de *exotopia*, de Bakhtine, quer da concepção de *identidade subjectiva*, de Morin.¹⁴

De certa maneira, esta questão, assim formulada, relaciona-se com a premissa fundamental bakhtiniana no que ao sujeito diz respeito: a que se desenvolve de acordo com a premissa segundo a qual o sujeito vive em contínua actividade com o(s) *outro(s)*, com o *contexto* que o rodeia e com o *passado*. Por isso, Bakhtine escreve:

Les signes ne peuvent apparaître que sur un *terrain interindividuel*. [...] Il est essentiel que ces [...] individus soient socialement organisés, qu’ils forment un groupe (une unité sociale): c’est uniquement à cette condition que peut se constituer un système de signes. Non seulement la conscience individuelle ne peut rien expliquer, mais au contraire elle doit être expliquée elle-même à partir du milieu idéologique et social.¹⁵

Não deixa de ser sintomático, nestas palavras, o facto de Bakhtine se referir à inscrição de um “système de signes” no palco social. Deste modo, condicionando a constituição da linguagem pela sujeição do individual ao colectivo, Bakhtine defende que a conjugação entre uma “conscience individuelle” e o “milieu idéologique et social” não pode ser compreendida dentro de uma concepção idealista e unicamente psicologista do sujeito.

“La conscience”, escreve também, “ne devient conscience qu’une fois emplie de contenu idéologique (sémiotique) et, par conséquent, seulement dans le processus d’interaction sociale”.¹⁶ Justifica assim Bakhtine a “conscience individuelle” como “un fait socio-idéologique”.

Contudo, note-se que as reflexões desenvolvidas, neste contexto, por Bakhtine estão estritamente ligadas ao seu posicionamento contra a redução do sujeito apenas aos limites da sua interioridade, num equacionamento epistemológico com nítidos recortes idealistas, próximos das teorias de expressão. Essas teorias defendem a existência de um certo “dualisme entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur, avec une primauté certaine du contenu intérieur”¹⁷ (id., p. 121); essas teorias, Bakhtine critica-as, acautelando-se contra uma excessiva valorização da interioridade do sujeito e advogando o palco pluridiscursivo da cultura e da sociedade, com o qual o sujeito se relaciona diversamente de forma bivalente: ou pela afirmação da diferença individual, ou pela inter-relação com a “subjectividade colectiva”. Quaisquer, entretanto, que seja a conceituação avançada, o que não se pode negar é, nessa inter-relação, a importância da *alteridade* e da *exotopia*.

No estudo “L’Auteur et le Héros” (1920-1930), Bakhtine aborda, no plano da produção estético-literária, a relação que existe entre o criador e os seres por ele criados (entre “auteur” e “héros”) – um dos temas centrais, aliás, do seu pensamento. Nesse âmbito, defende que qualquer personagem criada é vista pelo seu criador sob uma perspectiva exotópica: “La conscience d’un auteur est conscience d’une conscience, autrement dit, est une conscience qui englobe et achève la conscience du héros et de son monde, qui englobe et achève la conscience du héros à la faveur de ce qui, dans le principe, est transcendant à cette conscience et qui, immanent, la fausserait”¹⁸ (e, noutra passagem, completa este raciocínio: “Toute l’entreprise n’est possible qu’à la faveur de la position exotopique au héros qu’occupera l’auteur-contemplateur, une position empreinte de tension et d’amour”¹⁹).

Nesta ordem de ideias, e ainda neste cenário, a relação artística entre “auteur” e “héros” revela-se como um prolongamento da relação *eu-outro*, no âmbito das relações humanas, em que um dos dois elementos, ao perspectivar exotopicamente o outro, o vê como um todo e lhe dá sentido. O mesmo é dizer que a *alteridade* (assim conceituada por Bakhtine) permite que a relação *eu-outro* se torne activa, como, aliás, escreve: “[...] *l’homme a un besoin esthétique absolu de l’autre, de sa vision, de sa mémoire, qui le rassemble et l’unifie et qui, seule, est susceptible de lui procurer un achèvement extérieur*”.

Por outro lado, repare-se nos termos como também **Fernando Pessoa** reflectiu sobre esta questão. O poeta da multiplicidade vocal escreveu, a este propósito, textos interessantíssimos sobre o modo como cada sujeito se

articula com a sociedade em que se encontra inserido. Lembre-se, por exemplo, um texto de 1924, intitulado *A influência da Engenharia nas artes racionais*,²⁰ onde considera que a articulação *eu-outro* se desenvolve pelo equilíbrio entre duas “forças” (a “força” de “integração” e a “força” de “desintegração”), dependendo fundamentalmente desse equilíbrio a vitalidade daquela articulação.

O mesmo Pessoa confirmará, aliás, essa ideia quatro anos depois, no folheto *O Interregno*, onde justifica a necessidade de se considerar a vida social em função do equilíbrio das forças de “integração” e de “desintegração”, equilíbrio esse conseguido, quando ambas as forças, ainda que diferentes, agem com igual intensidade nas direcções opostas para que apontam.²¹

A partir daqui, somos imediatamente conduzidos a uma outra questão, mais vasta, mas que com esta se relaciona: a que concerne ao problema da *identidade nacional*.

4. Caberá perguntar desde já: quais os contornos que emolduram o termo e conceito *identidade nacional*? Esta questão tem a sua razão de ser, quando se sabe: primeiro, que a relação entre cada sujeito com o *outro* colectivo é convalidada quer pela *unidade na diferença*, quer pela *diferença na unidade*; segundo, que a própria concepção de *identidade individual* é devedora da noção de *pluridiscursividade*, pois cada indivíduo, inserido numa colectividade, é sempre um sujeito colectivo; terceiro, que a *identidade nacional* existe em devir, já que – sendo a insígnia de um povo, o conjunto de atributos que o caracteriza (do ponto de vista bio-psicológico, cultural e histórico-literário) – marca um processo amplo de recepção, transmissão e/ou revisão de um passado comum, de acção no presente, alvejando o futuro; finalmente, que a *identidade nacional* se fundamenta numa memória histórico-cultural comum. O mesmo é dizer que a *identidade nacional* se fundamenta num património histórico colectivo; numa comunhão de vivências culturais; em mitos, crenças, ideias e símbolos comuns; na difusão de narrativas exemplares que apoiam as representações colectivas; na mitificação e/ou mistificação de figuras históricas marcadas exemplarmente por elementos psicológicos e sentimentos inter-individuais – mistificação e/ou mitificação essas tanto mais adscritas quanto maior o seu favorecimento afectivo.

E se tudo isto ajuda a perceber e a justificar alguns dos fundamentos que estão na base da constituição da *identidade nacional*, serve também para ilustrar um leque de factores que, por dizerem respeito a um longo processo cultural que resgata ao passado o capital identitário de uma comunidade, imprimem ao colectivo nacional a territorialização ideológico-cultural que existe entre os indivíduos dessa comunidade. Para além disto,

poder-se-ia ainda acrescentar que a mais-valia deste enraizamento é atestada ainda por uma consciencialização linguístico-cultural por parte de todos os elementos que *ocupam, e dizem*, o espaço verbal dessa cultura, assim se conformando de uma forma mais clara (pelo voluntarismo que é inerente a essa actualização e a esse preenchimento) um imaginário comum; afinal, não é a língua uma entidade em evolução permanente, ou, como escreveu Eduardo Lourenço, “un corps vivant [...], mais aussi immatériel de celui, individu ou peuple, qui parle?” (LOURENÇO, E., 1994, p. 40).

Note-se que o acto de consciencialização cultural se verifica por vezes de forma paradigmática, quando a dinâmica que o caracteriza é actualizada em textos também eles considerados cardinais: um deles é a *Mensagem*, de Fernando Pessoa, onde a representação literária da *identidade nacional* ganha uma especial operacionalidade, sobretudo pelo facto de Pessoa ajustar a consciencialização da história portuguesa ao investimento estético-ideológico, percebido nas virtualidades interpretativas subjacentes a esse investimento: virtualidades sagradas; valor intemporal; dimensão nacionalista; discursividade de índole messiânica; disposição exortativa; reanimação do mito sebástico; providencialismo; Quinto Império.

5. Constituída por um conjunto de poemas escritos entre 1913 e 1934, a *Mensagem* reenvia desde logo para a dimensão sagrada e nacionalista que Pessoa lhe pretende conferir. E as frases em latim no início e no final da *Mensagem* (logo, em lugar de destaque) abonam a esse favor, como prova a epígrafe *Benedictus Dominus Deus Noster Qui Dedit Nobis Signum* (“Bendito Deus Nosso Senhor Que Nos Deu O Sinal”) e as últimas palavras, *Valete, Fratres* (“Saúde, Irmãos”). Com isto pretenderá Pessoa justificar a sua função de “mensageiro”, de “receptor privilegiado” de uma *mensagem* divina que por ele será transmitida à “tribo”, aos portugueses (LOURENÇO, A. A., 1994, p. 23). Entretanto, ainda que de alguma forma encerre a noção de colectividade e que compreenda um valor inequivocamente intemporal, a *Mensagem* de Pessoa não é uma glorificação incondicional do Nacionalismo pan-individualista, de matriz totalitária. Pelo contrário: Pessoa concebe a Pátria como *logos*, *topos* e *kronos*, onde se realizaria totalmente o ser português “de todas as maneiras”. Como quer que seja, e acima de tudo, trata-se de um texto que transcende o nacionalismo de ‘vistas curtas’ e interesses mesquinhos; e, aí, o que está em causa é não só uma crítica tácita ao presente e um enaltecimento visível do passado português, mas a proclamação de um futuro radioso para os portugueses, com a concretização profetizada do Quinto Império. Encontramos, por vezes, é certo, uma crítica ao passado expansionista português. Contudo, o nacionalismo da *Mensagem* de Pessoa deve ser equacionado, acima de tudo, numa dimensão virada

para o futuro; para ele, o passado de Portugal é evocado na *Mensagem* “em função do futuro” (COELHO, J. P., 1977, p. 201); do que se trata, no fundo, é do destino de um povo no devir [in]temporal.

Entroncando nas teorias proféticas das “Sete Idades” (de Santo Agostinho), das “Três Idades” (de Joaquim de Flora) e dos “Cinco Impérios” (do Profeta Daniel), a *Mensagem* de Pessoa poderá igualmente ser entendida como um texto onde se reconhece a referência céltica, arturiana, judaico-messiânica e templária, mas também a orientação do discurso utópico, ao cantar profeticamente o regresso de alguém que ressurgirá e conduzirá Portugal à constituição do Quinto Império.

Ora, o **Sebastianismo pessoano** é desenvolvido num contexto ideológico-cultural marcado que foi também pelo Saudosismo, que, mitificando a figura do rei D. Sebastião (a imagem do Pai Perdido), desejou, a seu modo, corporizar o Sebastianismo numa entidade providencial que fosse capaz de fazer sair o país das crises em que vivia mergulhado. Por aqui se pode confirmar como, com raízes na mitologia bretã (onde o Rei Artur regressará um dia para reanimar o espírito que cingia a Távola Redonda) e na religião judaico-cristã (onde Jesus, depois do Apocalipse, virá para a Libertação final), o Sebastianismo obedece, no essencial, a uma visão providencialista e escatológica da História. E os nossos modernistas, essencialmente Fernando Pessoa e Almada Negreiros, diversamente reflectiram sobre isso. Almada, por exemplo, na sua *Histoire du Portugal par cœur* (de 1919), escreveu:

Un jour, Dom Sebastião, notre Roi le plus jeune, notre plus beau Roi, rassemble toute la jeunesse Portugaise pour accomplir la grande Victoire.

Mais Dieu garda cette Victoire, en attendant... en attendant demain... en attendant toujours demais...

... Nous attendant, nous autres, les Portugais d'aujourd'hui!²²

Por sua vez, Pessoa, num texto sem data, onde reflecte sobre o Sebastianismo, refere-se a um dos seus pontos negativos: o facto de se esperar passivamente pela vida do representante do Quinto Império:

O defeito, a fraqueza, do sebastianismo tradicional reside, não em ele, senão em a deficiência e a fraqueza de seus intérpretes. Ignorantes, decadentes, ensinados a crer pelo espírito católico, esperavam de fora o Encoberto, aguardavam inertes a salvação externa. O Encoberto, porém, é um conceito nosso; para que venha, é preciso que o façamos aparecer, que o criemos em nós através de nós.²³

Não temos como objectivo desenvolver a questão do Sebastianismo.²⁴ Interessa, entretanto, retirar a ilação que estas palavras permitem, ou seja, a de que a projecção do colectivo na figura do Encoberto deve beneficiar de

um dinamismo cuja eficácia dependerá do grau e da intensidade com que cada indivíduo manifeste essa projecção. Quer isto dizer, por outras palavras, que, num plano pragmático, os sinais visíveis da Ideia daquele que trará a solução para problemas com que a sociedade se defronta dependem exclusivamente de cada sujeito, da sua força de vontade, da sua atitude perante essa Ideia, da ânsia colocada por cada um nessa atitude. E continua, pouco depois, corroborando os parâmetros com que enfoca tal problemática:

Deve cada um de nós fazer por em si realizar o máximo que pode de semelhante ao Desejado. A soma, a confluência, a síntese por assim dizer carnal dessas ânsias será a pessoa do Encoberto (ibid.).

A questão assim enunciada abre a possibilidade de a relacionarmos com um dos *mitos* representados na *Mensagem*: o “mito” do *Quinto Império*:

[...] passados os quatro
Tempos do ser que sonhou,
A terra será teatro
Do dia claro, que no atro
Da erma noite começou.

Grécia, Roma, Cristandade,
Europa – os quatro se vão
Para onde vai toda idade²⁵

As palavras citadas são muito sugestivas no que concerne ao enquadramento do problema de uma ‘idade’, de um “tempo”, que terá o seu lugar após quatro “eras” de ascendente grego, romano, cristão e europeu. É desta forma que Pessoa localiza o ‘seu’ *Quinto Império* – acabando por realçar, e justificar, no registo poético, a importância conferida a um estado último de transcendência e perfeição da civilização. Esse estado último, grandioso (ideia compatível com o mito sebastiãoico), acaba, no fundo, por compreender a valorização de um *ideal* cultural, ao atribuir-se justamente a esse “tempo” de ‘claridade’ uma essência espiritual e universalista, onde prevalecerá o sentido linguístico e o sentido estético-literário.

6. Com estas palavras, pretende-se sublinhar um testemunho que, ainda que visando repetidamente a crise de identidade nacional portuguesa, nunca deixou de, à sua maneira, contribuir para que se criasse uma nova consciencialização de identidade colectiva: essa consciencialização assentaria na transcensão do passado (embora lembrando-o) e na construção de um novo estádio cultural, à custa da reformulação da consciência colectiva. Os nossos principais modernistas, **Fernando Pessoa** e **Almada Negreiros**, reivindicaram essa reformulação, através de manifestos literários, cartas, artigos jornalísticos, ensaios, entrevistas, etc. Nunca postergaram, contudo, a noção segundo a qual cada “caso individual” só ganharia se se manifestasse num registo de

diferença em relação à colectividade. Como quer que seja, em todos os textos em que, neste nível, se expressaram, emergem alguns dos atributos menos positivos com que avaliaram o **homem português**: o sentimentalismo piegas, a abulia, o amadorismo, a calúnia, a grosseria, a carência de uma unidade colectiva e o gosto a-crítico por tudo o que é estrangeiro.

Contudo, e por outro lado, Pessoa e Almada também tiveram em conta algumas das qualidades do homem português. Só que o núcleo central do pequeno leque de qualidades que nele encontram é limitado cronologicamente, pelo facto de praticamente se restringirem a algumas etapas de um tempo passado: as Descobertas e a progressiva construção da nacionalidade portuguesa, etapas estas onde (aí, sim) o homem português teria demonstrado todas as qualidades do homem de excepção: vitalidade, coragem, honra, integridade, cosmopolitismo. Qualquer que seja, todavia, o enquadramento desta problemática em Pessoa e Almada, há que reconhecer que ela se tende a resolver à custa de uma reelaboração crítica da atitude passivamente melancólica e contempladamente nostálgica do português face às Descobertas. “A tradição, o único valor positivo da tradição”, afirma Almada em 1935, “é o de servir com os seus exemplos históricos a iniciativa individual dos actuais de uma mesma civilização”; e remata:

A descoberta do caminho marítimo para a Índia por Vasco da Gama mais do que a Portugal pertence ao século XV. O feito ficou exactamente no século XV.²⁶

Como quer que seja, nunca Pessoa e Almada deixaram de reconhecer ao homem português três atributos claramente axiais: o facto de ser sonhador, de ser poeta e de amar Portugal por onde quer que vá. Por isso, o soldado desconhecido (que luta e morre servindo o seu país), o emigrante (que leva sempre Portugal no coração), os heróis da História de Portugal, o povo humilde, algumas mulheres portuguesas e o poeta (que tem a possibilidade de melhor aceder aos sentimentos universais) serão aqueles que melhor representam o lado positivo do Povo português. Por isso também, D. Nuno Álvares Pereira, o Infante D. Henrique, Gago Coutinho, Sacadura Cabral e os poetas do *Orpheu* constituíam exemplos e modelos daquele que deveria ser o homem português de qualidade excepcional.

Outros desenvolvimentos poderiam ainda ser concedidos ao perfil do homem português e à figuração da identidade nacional; sobre isso já profusamente nos brindaram as reflexões de Eça, Ramalho, Teófilo Braga, Oliveira Martins, Pascoaes, Agostinho da Silva, Eduardo Lourenço. Entretanto, algumas perguntas são obrigatórias: será desacertado afirmar-se que o homem português foi lutador na Reconquista, aventureiro e corajoso na aventura dos Descobrimentos, sentimental no Ultra-Romantismo, mordaz e satírico nos anos 70 do século XIX, permissível,

sempre, à influência estrangeira, agónico e rebelde na aventura futurista? Estaremos a confundir critérios de identidade nacional com critérios de história ou de história literária? Será o homem português isso tudo? Afinal de contas, foi Pessoa quem afirmou em 1923:

O povo português é, essencialmente, cosmopolita. Nunca um verdadeiro português foi português: foi sempre tudo. Ora ser tudo em um indivíduo é ser tudo; ser tudo em uma colectividade é cada um dos indivíduos não ser nada.²⁷

Não terá o homem português percorrido afinal dialogicamente, ao longo da sua história literária, e em relação ao *outro* estrangeiro, os caminhos definidos quer pela *abertura* (como aconteceu com o Renascimento, o Classicismo, o Romantismo inicial, o Realismo, o Naturalismo, o Simbolismo, o Neo-Realismo, as Vanguardas Históricas), quer pelo *ensimesmamento* (como aconteceu com o Neo-Garrettismo, o Saudosismo, o Integralismo Lusitano, etc.)?

7. Em última análise, o dialogismo bakhtiniano reenvia para este movimento dialógico (predicado fundamental da identidade nacional), isto é, para o consentimento do sentido teleonómico de uma comunidade, por tal se entendendo a atenção profunda concedida ao diálogo entre passado, presente e futuro, entre “nacional e estrangeiro”, entre o sujeito individual e a colectividade, entre o *eu* e o *outro*. **Almada Negreiros** evidencia esta ideia, quando, em 1930 escreve a peça dramática *Protagonistas* (que permanecerá inédita até 1993). Aí, o Protagonista, depois de significativamente revelar ao Público que “Han matado el protagonista de la civilización” e que “Han matado el Hombre”²⁸ enuncia uma tirada a este nível verdadeiramente consequente:

En esta época de los números y donde todo se cuenta por millones el problema sigue siendo la unidad. La unidad de todos y la unidad de cada individuo que son afinal la misma unidad. Uno mas uno igual a uno. Son dos las personalidades que buscan la unidad. Una es la personalidad colectiva y otra la individual. La colectividad jamás será perfecta si no es también cada individuo. Confundir la colectividad con la unidad total es el grave error de los Estados. No. La unidad es igual a la personalidad colectiva más la personalidad de cada individuo. Esta es señoras y señores: La tragedia de la unidad²⁹ (id., 184).

Importa sublinhar nestas palavras alguns aspectos: em primeiro lugar, a dimensão de certo modo autónoma quer do sujeito individual, quer da colectividade, quando o Protagonista diz que, na busca da unidade há “dos [...] personalidades”, referindo-se, por um lado, à “personalidad colectiva” e, por outro, à “personalidad [...] individual”. Contudo, a procura da “unidade perdida resultante do “progreso” deve apoiar-se na

inter-relação sujeito individual/colectividade, sem que com isso se identifique o todo com a mera soma das partes. O mesmo é dizer que à **relação entre o sujeito individual e a colectividade**, entre o *eu* e os *outros*, deve presidir uma ideia: há características do todo, da sociedade, e características de cada uma das partes, de cada um dos sujeitos, que se diferenciam, mas que, por uma inter-relação, se complementam. Porém, cada uma das duas “personalidades” (a “colectiva” e a “individual”) nunca deve deixar de reconhecer e aceitar as diferenças inerentes à outra; diz o Protagonista que “Confundir la colectividad con la unidad total es [...] grave error”. E ainda decorrendo desta questão, encontramos ainda uma outra: a que diz respeito à necessidade de cada sujeito estar perfeitamente consciente do facto de a sua própria identidade, implicando uma complementaridade com a “personalidad colectiva, se encontrar quer na identidade com o todo, quer na diferença em relação ao todo, quer ainda na capacidade de se individualizar como idêntico a si mesmo (“La colectividad no puede progresar enquanto cada individuo no esté enterado de lo que es lo suyo y cual lo de la colectividad).

Perguntar-se-á: que relação existe entre esta questão e o dialogismo bakhtiniano?

Responder-se-á: a mesma relação que procure encontrar no desígnio relativo de uma *alteridade absoluta* o princípio segundo o qual o *eu* se configura identitariamente no espaço de um *Outro* – seja no domínio estético-literário, seja no **espaço inter-subjectivo da linguagem e do pensamento**, seja no palco da experiência cultural. E é precisamente porque do encontro dialógico com o *outro* nasce, em princípio, o alargamento de sentido do *eu*, que poderemos localizar o dialogismo bakhtiniano num diálogo com os modelos subjectivistas – não com o que de funcional e monologicamente redutores qualificam esses modelos, antes com o que, neles, representa, em ultima instância, o resultado do encontro *eu-outro*: o **acrescentamento do próprio sujeito**.

A este propósito, lembre-se um fragmento de uma “novela policial” (que deveria chamar-se *O Caso Vargas*) da série do investigador Abílio Quaresma (personagem de um *outro eu* de Fernando Pessoa, **Abel Botelho**). Aí se lê o seguinte: “O homem [...] tem uma vida psíquica ou mental composta de dois elementos opostos”: “[...] “os sentidos”, pela qual [*sic*] entra em contacto com o mundo chamado externo, dele toma conhecimento, e com ele se relaciona” e o “que vai desde a consciência de si à inteligência abstracta, pelo qual entra em contacto com o mundo a que podemos chamar interno – o mundo das suas memórias, das suas imaginações, das suas ideias, do seu ser, como o pensa e o sente”.³⁰ Os problemas centrais encontram-se, como se pode ver, na entidade *sujeito*, no seu posicionamento perante o exterior, bem como na colocação dos “sentidos” e dos “elementos” que

vão “desde a consciência de si à inteligência abstracta”, pelo qual o *eu* acede ao seu mundo interior; porém, logo a seguir, adverte:

Ambos estes elementos são necessários à vida do homem, e ambos eles são necessários em igual porção [...]. Para, porém, haver equilíbrio entre duas coisas, é preciso que entre elas haja uma relação.³¹

A relação destes dois “elementos” em cada sujeito não se compadece, portanto, com a sua separação estanque. Pelo contrário: Fernando Pessoa reconhece, como se vê, a articulação e o “equilíbrio”. É, afinal, este sentido que, em primeira e última instâncias, encontra o seu rumo conclusivo na noção segundo a qual a relação entre *eu* e o *Outro* se categoriza, é certo, na consciência de que identidade é distinção, mas também de que **a identidade não é possível sem a alteridade**; é **Álvaro de Campos** quem o revela no poema *Reticências*:

Os outros também são românticos,
Os outros também não realizam nada, e são ricos e pobres,
Os outros também levam a vida a olhar para as malas a arrumar,
Os outros também dormem ao lado dos papéis meio compostos,
Os outros também são eu.³²

Notas

- ¹ Doutor em Literatura Portuguesa. Professor da Universidade Aberta, Núcleo de Coimbra, Portugal.
- ² BAKHTINE, M.; VOLOSHINOV, V. N. (1981). “La structure de l'énoncé” [1930], apud TODOROV, Tzvetan. *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique* suivi de Écrits du cercle de Bakhtine, Paris: Éditions du Seuil, p. 287-316.
- ³ BAKHTINE, M.; VOLOSHINOV. Op. cit., p. 294.

- ⁴ BAKHTINE, M. *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gallimard, 1984, p. 298.
- ⁵ Idem, ibidem, p. 335.
- ⁶ (Id., p. 363).
- ⁷ Id., p. 332.
- ⁸ Id., p. 384.
- ⁹ BAKHTINE, M., 1984, p. 393.
- ¹⁰ Id., p. 336.
- ¹¹ BAKHTINE, M., 1984, p. 55.
- ¹² Id., p. 121.
- ¹³ MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da Língua Portuguesa*. 6. ed., Lisboa: Livros Horizonte, 1990, p. 222. CHÉDIN, Jean-Louis (1997). *La condition subjective. Le sujet entre crise et renouveau*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.
- ¹⁴ MORIN, Edgar (1995). La noción de sujeto, in SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, p. 67-85.
- ¹⁵ BAKHTINE, M.; VOLOSHINOV. Op. cit., 1977, p. 29-30.
- ¹⁶ Ibidem, p. 30.
- ¹⁷ Ibidem, p. 28.
- ¹⁸ BAKHTINE, M., 1984, p. 34.
- ¹⁹ Id., p. 97.
- ²⁰ PESSOA, Fernando (1986c). *Obras de Fernando Pessoa*. [Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros], Porto: Lello & Irmão Editores. Vol. III.
- ²¹ Id., p. 811-812.
- ²² ALMADA NEGREIROS, J., 1990, p. 119.
- ²³ PESSOA, Fernando (1986a). *Obras de Fernando Pessoa*. [Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros]. Porto: Lello & Irmão Editores. Vol. III.
- ²⁴ Sobre esta questão já se manifestaram variavelmente outros autores: QUADROS, A., 1982; QUADROS, A., 1983, p. 75-109; QUADROS, A., 1987; COELHO, J. P., 1992, p. 60-62; ANTUNES, A., 1983, p. 433-476; SEABRA, J. A., 1996, p. 195-207; MATOS, 1993, p. 253-260, 274-276; LOURENÇO, A. A., 1994, passim; GOMES, M. A., 1993; GONÇALVES, M. M., 1990; LOUREIRO, F. S., 1984, p. 56-60.
- ²⁵ PESSOA, Fernando (1986a). *Obras de Fernando Pessoa*. [Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros]. Porto: Lello & Irmão Editores. Vol. III.
- ²⁶ ALMADA NEGREIROS, J., 1992, p. 77.
- ²⁷ PESSOA, F. Op. cit., p. 700.
- ²⁸ ALMADA NEGREIROS, José de. *Obras completas – Ensaio*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992. Vol. V, p. 184.
- ²⁹ Idem, p. 164.
- ³⁰ PESSOA, Fernando. Op. cit., p. 478.
- ³¹ Idem, p. 479.
- ³² Idem, p. 982.